



**De batallas, dolores y placeres:
cuerpos y feminismos en Quito, Ecuador
(1980-2020)**

Cynthia Carofilis Cedeño



Cynthia Carofilis Cedeño

Licenciada en Psicología y máster internacional en Migraciones Psicología por la Universidad de Valencia, España. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia. Docente de la Universidad Politécnica Salesiana en la carrera de Psicología. Sus intereses de investigación combinan la psicología, las teorías feministas y las perspectivas descoloniales y poscoloniales.

De batallas, dolores y placeres: cuerpos y feminismos en Quito, Ecuador (1980-2020)

Cynthia Carofilis Cedeño

300

Carofilis Cedeño, Cynthia, autor

De batallas, dolores y placeres: cuerpos y feminismos en Quito, Ecuador (1980-2020) / Cynthia Carofilis Cedeño – Medellín: UPB. 2023 -- 362 páginas. - (Colección Ciencias Sociales, 27)
ISBN: 978-628-500-112-3 (versión digital)

1. Feminismo y teoría feminista 2. Estudios de género, grupos de género
3. Ecuador

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Cynthia Carofilis Cedeño

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

De batallas, dolores y placeres: cuerpos y feminismos en Quito, Ecuador (1980-2020)

ISBN: 978-628-500-112-3 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-112-3>

Primera edición, 2023

Escuela de Ciencias Sociales

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Padre Diego Marulanda Díaz

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Ciencias Sociales: Omar Muñoz Sánchez

Coordinadora (e) Editorial UPB: Maricela Gómez Vargas

Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Editorial UPB

Corrección de estilo: Janeth Posada

Foto portada: Nela Meriguet

Dirección editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2023

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Medellín - Colombia

Radicado: 2280-02-08-23

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Para todas las rebeldes que se puedan
encontrar inspiradas por estas líneas.

Para las pequeñas revoluciones que me inspiran a pensar otras
formas posibles de habitar lo femenino: Clarissa, Olivia y Luna.

Para la que escogió su propio nombre,
la revolución que me movió a deshabitarme.

Agradecimientos

A todas las personas que hicieron y hacen parte de la Marcha de las Putas: Ana, Eli, Nela, Nua, Julito, Génesis, Yoko, María Laura, David, Chazo, Carolina (†), Melissa, Gustavo, Judith Gustavo, Luciana y los chicos de la Fraternidad Transmasculina.

A Paz Guarderas y Denisse Roca-Servat, mis directoras de tesis. A Paz, gracias infinitas por sostenerme en este trayecto, por mantener con dulzura esta gestación de muchos años. A Denisse, por su paciencia y perseverancia, por creer tanto en este proyecto y hacer realidad el libro. Gracias a ambas por mostrarme cómo los afectos son parte imprescindible del trabajo académico.

A la Universidad Politécnica Salesiana por financiar mis estudios doctorales. A mis profesor@s y compañer@s por sembrar, discutir, ampliar todo lo que se me iba ocurriendo.

A las integrantes de mi jurado, Sofía, Marisela y Sara, por los afectuosos y valiosos aportes para enriquecer este manuscrito.

A todas las personas que participaron en esta investigación, por su generosidad: Alexandra, Birte, Dolores, María, Gabriela, Ane, Monse, Elva. Encontré en sus historias complicidad y el motor para seguir en esta aventura.

A mi familia, mi mami y herman@s, mis primas Linda y Mon-sy, mi tía Neyva y mi primo Louis, por acompañar con paciencia la escritura final, por los libros, por el apoyo y las celebraciones a distancia. Gracias a todas y todos mis amigos que creyeron y acompañaron alguna parte de este recorrido.

A P., que en su momento dijo que el feminismo me sostiene y tenía tanta razón, gracias por acompañar los últimos retoques de este libro.

Contenido

Agradecimientos	6
Prólogo	12
Presentación	15
0.1 Objetivo general	19
0.2 Objetivos específicos.....	20
0.3 Mi lugar de enunciación y mis puntos de partida	20
0.4 ¿Cómo aproximarse al cuerpo? ¿Cómo aprehenderlo?	24
0.4.1 Epistemologías feministas, transfeministas y descoloniales.....	25
0.4.2 Investigación activista	30
0.4.3 Leer, escudriñar, desempolvar: aproximaciones genealógicas.....	33
0.4.4 Escuchar, conectar y narrar: producciones narrativas	35
0.4.5 Observar, vibrar, acuerpar: etnografía de las marchas feministas	36
0.5 Estructura de la tesis	37
Capítulo 1. Perspectivas feministas sobre el poder, la subjetividad política y el encarnamiento	40
1.1 Poderes sobre el cuerpo: gubernamentalidad neoliberal.....	40
1.2 Violencia y gubernamentalidad	48

1.3	Subjetividad desde los feminismos fronterizos	50
1.3.1	¿Sujetos políticos o subjetividades políticas?.....	51
1.3.2	Subjetividades políticas: aportes desde la psicología social latinoamericana.....	55
1.4	Teorías sobre la corporalidad y agencias feministas	56
1.5	Teorías sobre el encarnamiento desde los feminismos	59
	1.5.1 Performatividad como una forma de resistencia inesperada	59
	1.5.2 Los excesos del cuerpo: aportes del psicoanálisis	61
	1.5.3 Agencia sin desidentificación: feminismos poscoloniales, descoloniales y transfeminismos	64
	1.5.4 Feminismos autónomos latinoamericanos.....	66
	1.5.5 Cuerpo-territorio.....	69
	1.5.6 Tensiones entre feminismos descoloniales y transfeminismos en relación con el género y la corporalidad.....	71
1.6	Prácticas más allá de la performatividad.....	80
	1.6.1 La dimensión estratégica de las prácticas.....	81
	1.6.2 Performatividades plurales y figuraciones.....	83

**Capítulo 2. Contextualización de los feminismos
ecuatorianos: debates sobre el cuerpo
de las "mujeres" (1980-2020) 86**

2.1	Antecedentes: las madres trabajadoras del discurso de desarrollo (1960-1980)	87
2.2	Feminismos en la fractura: el cuerpo sexual se deja entrevener en el contexto neoliberal (1980-1995).....	90
2.3	Feminismo institucional: cuerpos precarizados, pero con derechos (1995-2007).....	95
2.4	Feminismo instrumental versus feminismos callejeros (2007-2012).....	106
2.5	Feminismos callejeros y multitudinarios disputando los significados del cuerpo (2012-2020).....	110
2.6	Conclusiones.....	114

Capítulo 3. Tácticas-estratégicas para la construcción del cuerpo feminista: articulaciones y exclusiones 117

3.1 El cuerpo oprimido 121

3.2 Los cuerpos que saben: tácticas encarnadas de recuperación del cuerpo 129

3.3 El cuerpo ciudadano-víctima 136

3.4 Cuerpo sobreviviente..... 144

3.5 La emergencia del cuerpo erótico: voces desde el placer ... 148

3.6 De cuerpos territorios, *cuerpas* y cuerpos soberanos: las múltiples acepciones y la posibilidad de articulación .. 155

3.7 De cuerpos feministas y las posibilidades de articulación . 168

3.8 Conclusiones..... 172

Capítulo 4. Tácticas de dessujeción a través del cuerpo: la emergencia de las subjetividades políticas feministas 174

4.1 María: feminismo hedonista o la búsqueda de sí misma .. 176

4.2 Dolores: transformar el mundo desde la piel 179

4.3 Chakala: Las tres edades de Gioconda o el feminismo como muerte y nacimiento 182

4.4 Ane: apropiaciones del espacio público o el feminismo que incomoda 185

4.5 Monse: el feminismo como autocuidado colectivo 189

4.6 Nua: el feminismo como recuperación del cuerpo 192

4.7 Gabriela: Construyendo puentes desde el primer territorio 197

4.8 Elva: el feminismo como pregunta y la fuerza de la Pachamama como cómplice 200

4.9 Conclusiones 205

Capítulo 5. Figuraciones performativas de la subjetividad feminista.....208

5.1 El cuerpo de la *carishina*: recuperación del espacio urbano211

5.2 El cuerpo de la puta: recuperación del placer 214

La *cuerpa* o el cuerpo autogestivo..... 222

5.3	El cuerpo sobreviviente: recuperar la justicia.....	226
	Tribunal Simbólico en la marcha “Ni una menos”	229
5.4	El cuerpo-territorio: recuperación de la tierra que posibilita la vida.....	235
	5.4.1 El cuerpo de la bruja: recuperación de los saberes subalternos.....	240
	5.4.2 Levantamiento de octubre	245
5.5	Conclusiones.....	250
Capítulo 6. Conclusiones		253
6.1	Primera temporada: el cuerpo en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal	254
6.2	Segunda temporada: el cuerpo feminista o los archivos genealógicos.....	255
6.3	Tercera temporada: los cuerpos feministas en acción.....	258
6.4	Cuarta temporada: cuerpos feministas en las performatividades plurales	262
6.5	Los nudos de tensión de la serie.....	265
6.6	El spin off: el cuerpo-territorio, nuestro cibernético.....	267
6.7	Sanación y erotismo: una nueva temporada con personajes de siempre.....	269
Referencias		276
	Otros documentos citados	301
	Fanzines	304
	Manifiestos.....	305
	Entrevistas.....	305
	Videos	305
	Otra bibliografía consultada	306
Anexos.....		308
	Narrativa María.....	308
	El nuestro era un feminismo hedonista.....	308
	Las ONG nos cobijaban.....	312
	Redes feministas: mis amigas coloradas eran mi fuente bibliográfica	313

Narrativa Dolores	314
Un lugar propio: los grupos autónomos de mujeres	314
Construyendo el relato feminista latinoamericano	317
Teníamos que transformar el mundo, pero teníamos que transformarnos desde la piel	318
Transpolar las vivencias propias para hablar con las mujeres populares	319
Narrativa Elba	320
Identidades múltiples en el trabajo organizativo.....	320
El cuerpo.....	324
El feminismo como pregunta.....	326
Narrativa Nua	329
Narrativa Ane.....	337
De la despenalización de la homosexualidad a la apropiación del espacio público.....	337
Los encuentros	338
La Concha Batukeada: acuerpamientos sonoros.....	339
Narrativa Chakala	343
Mutaciones.....	343
Muertes y nacimientos.....	345
Feminismo desde la calle	346
Narrativa Gabriela	347
Narrativa Monse.....	353
Trayectoria personal.....	355

Prólogo

El feminismo ha cobrado fuerza a nivel planetario. Las calles se llenan de jóvenes con pañuelos que gritan por justicia, igualdad y autodeterminación. Son los tiempos de ese movimiento. Su eco resuena en las ciudades desestabilizando –a veces de modo sostenido y otras fugaces– el orden patriarcal, lo que gesta una reacción conservadora que gana adeptos en nuestra región. Emerge un nuevo antagonismo político entre feminismos y conservadurismos. Los preceptos políticos también parecen tambalearse; cuando se trata de asuntos de género, quienes se autodenominan progresistas en Latinoamérica pactan alianzas con el conservadurismo. Por ello es pertinente cartografiar de modo situado los procesos de politización desde los feminismos, tarea que se ha propuesto la autora del libro.

Los feminismos quiteños se han ido forjando de modo complejo durante las últimas décadas. Una nueva generación de feministas trae otros aires al movimiento, a veces reconociendo los procesos históricos previos y otras desconociéndolos. Sus discursos, en ocasiones, resultan ininteligibles para las feministas de antaño. El movimiento es diverso, profuso y en esa multiplicidad también habitan las tensiones. Este libro nos muestra que esas disonancias se cimientan en campos de batalla epistémicos y ontológicos, lo que da cuenta de la heterogeneidad del sujeto político del feminismo quiteño y de sus horizontes de cambio. Esta investigación es una contribución para el movimiento y para quienes lo estudian. Se nutre de reflexividad. Su análisis provocador abre posibles diálogos y reflexiones.

La apuesta por la mirada en el cuerpo ha resultado un interesante hilo conductor que ha favorecido la emergencia de aquello soñado o poco explorado. Cartografiar las concepciones y prácticas en torno al cuerpo en los feminismos quiteños y sus efectos políticos es una propuesta teórica innovadora. El estudio ocupa un vacío.

Cada capítulo de este libro apunta a una arista de esta cartografía y en su conjunto resultan ser un espiral que gana complejidad en cada vuelta. El libro se abre con la contextualización de los feminismos en el Ecuador y da cuenta de los procesos históricos desde 1980 hasta 2020. Son cuarenta años sistematizados que sientan las bases para estudios futuros.

El capítulo que trata sobre las tácticas-estratégicas para la construcción del cuerpo feminista es un viaje por la literatura gris y los fanzines. La enunciación de los sentidos que aglutinan las metáforas del cuerpo tiene un carácter performativo: al enunciar se gestan los cuerpos diversos. En el apartado que versa sobre la desujeción a través del cuerpo y la emergencia de las subjetividades políticas feministas, la autora explora diálogos polifónicos. Recoge, a través de producciones narrativas, la multiplicidad de voces de feministas que han sido activas en los procesos políticos desde la década de los ochenta hasta la actualidad. Algunas voces silenciadas, algunas olvidadas y otras que resuenan en la actualidad. Este capítulo narra el devenir subjetivo como quehacer político donde el cuerpo se convierte, como escribe Sara Ahmed, en “un signo de interrogación”.

Finalmente, el texto toma el cariz de una fotografía en la que el foco está en las figuraciones performativas que emergen en las calles; es un aporte histórico que permite plasmar en esas metáforas lo que observamos en las marchas. También implica un modo de ver situado y temporal sobre la acción política feminista.

A lo largo del texto, la autora tensiona el cuerpo-víctima y el cuerpo erótico evidenciando cómo en los distintos procesos históricos hay una tendencia a ubicarse en estas posiciones, con ciertos matices. La autora plantea una propuesta política y teórica en la que invita a pensar el cuerpo-territorio como una posible forma de ir más allá de la polarización y los posibles impases.

En esta investigación las herramientas metodológicas se parecen a las imágenes de un caleidoscopio, cada capítulo favorece la multiplicidad. La inspiración genealógica, las producciones narrativas y la aproximación etnográfica permiten aproximarse a las cons-

trucciones del cuerpo para el movimiento feminista desde diferentes aristas; de este modo, esas nociones se *difractan* y las comprensiones ganan en complejidad.

Vale la pena destacar dos asuntos de este libro. La información presentada es el resultado de un arduo trabajo de campo que implicó una aproximación profunda al problema de investigación y una importante inversión de tiempo. Por su parte, la escritura en tiempos pandémicos, cuando nuestras vidas personales se trastocaron por las actividades del cuidado, implicó un desafío. Es relevante señalar aquello que suele quedar en bastidores: este escrito es fruto de la tozudez de la autora por encarnar el conocimiento y sostener el análisis exhaustivo, pese a la fragilidad de la vida.

Este libro que tienen en sus manos es un recorrido atravesado por afectos, complicidades, aprendizajes y dudas. Hemos caminado las tres de la mano y luego se nos han juntado en el proceso Marisela Montenegro, Sara Fernández y Sofía Zaragocin, quienes aportaron al proceso con nuevas miradas. Esto ha significado un derrotero de aperturas y cierres, de creatividad y rigurosidad, de cuestionamientos y certezas precarias.

Ahora el texto es de ustedes y como tal adquiere un nuevo carácter performativo, produce nuevas realidades y corporalidades. Apunta las tensiones y disputas entre los feminismos, sus horizontes y sujetos políticos desde una posición situada. Su apuesta es esperanzadora. Las palabras aquí plasmadas tienden puentes entre las diversas posiciones en (im)posibilidad de dialogar para fortalecer el movimiento y batallar contra los oscurantismos conservadores.

Paz Guarderas Albuja

Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador

Denisse Roca-Servat

Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Presentación

Este cuerpo no se toca, no se viola, no se mata.
Marcha "Vivas nos queremos", 2018

Este mi cuerpo, se descoloniza, se despatriarcaliza, se descapitaliza.
Mi cuerpo es libre.
Cartel, Marcha de las Putas Ecuador, 2017

Mi cuerpo, mi vagina, mi decisión. Respétame.
Cartel, Marcha de las Putas, 2016

La marcha del 8 de marzo del 2020 (antes del confinamiento pandémico) fue el cierre de mi trabajo etnográfico. Ahí se conjugaron la multiplicidad de los feminismos y los movimientos de mujeres. Paradójicamente, la fecha nos congregó para implosionar la idea de mujer, sus prescripciones, prohibiciones y conjuros. En ese despliegue de desobediencias, enloquecimos juntas. Allí nos encontramos con las feministas históricas, las jóvenes, las populares, las putas, las artistas, las mujeres indígenas de la Amazonía y las andinas. La polifonía de voces y cuerpos estaba compuesta de algunos lenguajes. Sobre la piel, en los torsos desnudos, frases escritas que imprimen sentidos nuevos para interpelar al público y declararse dueñas del propio cuerpo. Sobre el asfalto, el movimiento marea de los cuerpos feministas hace una pausa, para bailar al son de "Un violador en tu camino", y luego moverse al ritmo del *twerk*, mientras cantan "El

patriarcado se va a caer” festejando un mundo que todavía no llega. En la temporalidad ritual de la memoria histórica, la plaza Santo Domingo se viste de fuego, de círculos de flores y frutas, del olor del palo santo y de sonidos de tambores y churos gritando: ¡Viva la lucha de las mujeres!

En la calle, este cuerpo colectivo habla de dolor, rabia, alegría, rebeldía y provocación. Su estructura rizomática confluye en otorgar al cuerpo un lugar central, desde donde se reclama, se demanda y se articulan las luchas. Por eso, son múltiples cuerpos los que marchan, como múltiples son las demandas políticas. Cuerpos que no siempre se ajustan a la identidad esencial de la mujer, cruzados por la fusión de múltiples opresiones, donde convergen las demandas de justicia y libertad.

Feminismos callejeros, que parecen estar en todos lados (Gago, 2019; Lamas, 2021; Matos y Paradis, 2013); no hay lucha social de este siglo que no sea feminista, porque la mirada desde los feminismos se hace imprescindible. Irrupción, estallido, revolución, marea, tsunami, son algunos de los términos para nombrar este fenómeno planetario (Galindo, 2013). Sin embargo, esta potencia feminista (Gago, 2019) no se caracteriza por la homogeneidad. Matizando su adscripción, los feminismos hoy se nombran con apellidos y las explicaciones de la violencia se complejizan en larguísimas palabras compuestas, que acompañan a la palabra patriarcado (capitalista, extractivista, racista, cisheteronormativo, capacitista, especista). Pero en la calle los feminismos confluyen. El punto de articulación de este caudal son las violencias, también múltiples.

El *momentum* feminista (Ahmed, 2017) convoca a las mujeres jóvenes, a los varones, a las mujeres indígenas, a las mujeres transgénero, a las disidencias sexuales. Para algunas, este es el levantamiento del pueblo feminista (Di Marco, 2017; Gago, 2019). Sin embargo, en Ecuador el feminismo no convoca a las masas, pues aunque su poder de convocatoria crece, también actúa como “ácido” (Galindo, 2013). Por un lado, irrita y erosiona los posicionamientos que temen perder sus privilegios, que temen que se destruya la familia, a las que les aterra que las mujeres obtengan poder sobre sus cuerpos. Y por otro, repele a quienes no se identifican con sus premisas, les parecen exageradas o rechazan las posiciones feministas sobre la autonomía de los cuerpos. Mis preguntas de investigación empezaron a plasmarse a partir de estas manifestaciones, preguntándome por

esta multiplicidad de cuerpos y posturas feministas, sus genealogías, sus límites, sus detractores y sus conflictos.

Como punto de partida, los feminismos en Norteamérica y Europa desde los ochenta han encontrado en el cuerpo explicaciones para la opresión de las mujeres, en particular, a través del control de la sexualidad femenina. Por esto, el cuerpo, como campo de batalla, fue el lema del feminismo radical estadounidense.

Hoy esta problematización se complejiza en la región y en Ecuador, porque pone el acento en lo que Rita Segato llama la guerra sobre el cuerpo de las mujeres. Para Segato, estas formas de guerra son nuevas porque incluyen una violencia expresiva, que lleva un mensaje de impunidad e inscribe en el cuerpo un poder de dominio y captura sobre los cuerpos y territorios (2014b). Las feministas latinoamericanas conciben el cuerpo como un territorio y el territorio como parte del cuerpo. Para ellas, el cuerpo es el lugar de entrecruzamiento de opresiones y, por ello, el lugar desde donde se puede despatriarcalizar y descolonizar (Cabnal, 2010).

Desde estas concepciones novedosas del cuerpo, las feministas latinoamericanas no solo cuestionan la biología, también reivindican los afectos y las posibilidades de lo corpóreo, reclaman la autonomía a la vez que la interdependencia, conectan las violencias patriarcales con el racismo, con el extractivismo, con el capitalismo que financiariza la vida. Por ello, las luchas feministas ponen la vida en el centro (Gago y Gutiérrez, 2018). Sea por la despenalización del aborto, contra la violencia de género, contra el extractivismo y la represión policial o a favor de la libertad sexual y estética, los feminismos luchan contra la lógica de desposesión mapeada en los cuerpos (Athanasiou y Butler, 2013). De manera que se han vuelto esa presencia siempre incómoda y ubicua de la política, esa presencia de cuerpos en la calle que recuerdan que las vidas de las “mujeres” importan.¹

La emergencia de esta potencia feminista ha vuelto sentido común la lucha contra la violencia de género, inclusive de parte de los movimientos conservadores, sus antagonistas históricos. Esto se

1 Utilizo la categoría de mujer entre comillas al estilo de Butler, como una construcción política útil que se pone en marcha tanto desde la gubernamentalidad como desde los feminismos.

debe a que se ha convertido en una lucha que sirve de termómetro para medir la progresividad de los gobiernos (Torres, 2019). Incluso las derechas globales pretenden situarse en primera línea de la defensa de las mujeres, desde posiciones punitivistas (C. Vega, 2004). Estos movimientos reviven el determinismo biológico a través del ataque al concepto de género como ideología nefasta para la familia, la justicia y la moral, y con ello construyen una corporalidad esencial, atada a la condición de maternidad.

Esta esencialización del cuerpo de mujer también es producto de la gubernamentalidad neoliberal que opera a través de la homogenización de los cuerpos e identidades y la jerarquización de las opresiones, haciendo de la opresión de género la determinante. Gubernamentalidad que configura “un sistema de optimización y jerarquización de las diferencias, que separan las vidas protegibles de las que sencillamente quedan a bando y se ‘abandonan’ a su suerte y a sus múltiples violencias” (Calveiro, 2021, p. 201).

La homogenización de *sujetas* y cuerpos desde la gubernamentalidad, sin embargo, distribuye de forma desigual las violencias, de forma tal que sostiene las jerarquías de clase, raza y sexualidad. Mientras a algunas mujeres se las protege, a otras se las persigue y castiga. Se castiga a las que protestan, a las que abortan, a las que ejercen trabajo sexual; a otras se las castiga cuando ni siquiera se les reconoce como mujeres.

Es en este contexto que los feminismos se encuentran combatiendo los sentidos hegemónicos sobre el cuerpo en varios niveles, por un lado, frente a las interpelaciones desde la gubernamentalidad que apelan a la figura de la víctima y la ciudadana respetable, pero que, sin embargo, dejan en la impunidad los crímenes contra las mujeres, y por otro, contestando al determinismo biológico de los grupos conservadores. Respecto a lo primero, ante la amenaza de la pérdida de derechos conseguidos y la impunidad de la violencia, los feminismos apelan a este cuerpo víctima signado por la vulnerabilidad. Por otro lado, frente a lo segundo, ponen en acción múltiples corporalidades que desafían los lugares asignados para los cuerpos femeninos y feminizados, tanto en el espacio público como en el privado.

Entre estas perspectivas se juega la política feminista, en la tensión entre las políticas afirmativas y las políticas de interrupción

(A. Castillo, 2016), o entre las palabras de los hombres y el silencio de las mujeres (De Lauretis, 1999); en una mezcla de ambas, los feminismos encuentran en el cuerpo su lugar de lucha. Este lado expresivo de las manifestaciones feministas fue el primer acercamiento a mi objeto de investigación, pues son los cuerpos marcados por la violencia los que se politizan, son los cuerpos los que se exponen, los que contrarrestan el carácter “expresivo” de la violencia. En esta coreografía de la resistencia, mezcla de vulnerabilidad y rebeldía, el cuerpo no solo es un campo de batalla, también es donde tiene lugar el juego y el disfrute. Estas dos concepciones del cuerpo se hicieron evidentes en mi andar etnográfico y empecé a preguntarme por su ubicación como opuestos y las consecuencias de dicha oposición. A partir de ahí, indagué en la genealogía de esta dicotomía en aquellos discursos y prácticas soterradas que esta tesis pretende visibilizar. Acercarme a las posiciones no consideradas feministas fue una clave para desentramar y rastrear los disensos en los límites y posibilidades de estos diferentes cuerpos. Desde aquí nace la pregunta central de esta investigación:

¿A través de qué prácticas, tácticas y figuraciones llega a ser el cuerpo el lugar de lo político para los feminismos en Quito? Y alrededor de esta pregunta, ¿cómo se ha problematizado el cuerpo de las mujeres en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal y cómo se relacionan los feminismos con dichas concepciones? ¿A través de qué estrategias y tácticas se ha politizado el cuerpo en los escritos feministas? ¿Qué exclusiones han producido? ¿Cómo gestionan los disensos entre identificaciones feministas a través de las prácticas corporales? ¿Cómo se performa el cuerpo feminista en la calle?

0.1 Objetivo general

Cartografiar las prácticas, tácticas y figuraciones que politizan el cuerpo desde los activismos feministas en Quito en el período 1980-2020.

0.2 Objetivos específicos

- Cartografiar la problematización sobre el cuerpo femenino en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal y sus debates con los feminismos regionales y locales.
- Identificar las estrategias que politizan el cuerpo en las revistas feministas quiteñas y sus formas de articulación en demandas políticas.
- Reconocer las prácticas corporales a través de las cuales las feministas gestionan los disensos entre ellas.
- Identificar las figuraciones performativas de la subjetividad política feminista en las performatividades plurales.

0.3 Mi lugar de enunciación y mis puntos de partida

Nací a inicios de los ochenta en Guayaquil y estudié en un colegio católico durante mis primeros trece años de educación obligatoria. Como en muchos casos, el paso por el colegio fue una preparación fallida para ser una buena esposa. Esta formación resumía la educación sexual en advertencias constantes sobre la peligrosidad del sexo, un video sobre el aborto y la entrega de toallas sanitarias. En casa no había muchas opciones para hablar de temas controversiales, en una familia numerosa atravesada por crisis económicas y familiares. Pero teníamos enciclopedias, revistas y libros, a mis hermanos y a mí nos entregaron una copia del libro *Juventud en éxtasis*² de Carlos Cuauhtémoc, como una forma de reemplazar la charla parental sobre la sexualidad.

2 Novela mexicana cuyo protagonista a raíz de una enfermedad venérea cuestiona su comportamiento afectivo y sexual y que sirvió para abordar el tema sexual en los colegios católicos de la clase media guayaquileña, durante la década de los noventa.

Criada para conservar la castidad, como muchas, no supe de la existencia de derechos sexuales y reproductivos hasta bien entrada en la adultez. Tal vez por ello, como línea de fuga, soy de esa generación y clase social que accedió a la pastilla del día después, a la cirugía plástica y al vibrador como práctica de empoderamiento. Otra línea de fuga fue la migración, formé parte del éxodo colectivo hacia España, cuando el país se fue vaciando de su población joven en búsqueda de nuevos horizontes. Una generación donde los silencios y profundas paradojas fueron estratégicos para la construcción de nuestra subjetividad.

Me encontré con el feminismo primero en la universidad en mis estudios de pregrado, pero mis afiliaciones políticas más cercanas a las luchas de las migrantes no me permitieron conectar con las luchas feministas, que percibía distantes de mi realidad atravesada por múltiples trabajos precarios para sostener mi recién inaugurada independencia económica. En consecuencia, no fue hasta que empecé a vincularme con la Marcha de las Putas Ecuador que me reconocí como feminista. Pasados los treinta, la presión social introyectada comenzaba a incomodarme, como una mujer soltera y sin planes de formar familia, sobre todo a mi regreso al país, como producto de la crisis global del 2008.

A partir de mis búsquedas vitales, y gracias a ese encuentro, empecé a cuestionarlo todo. Este reconocimiento se dio a través de placenteros, insólitos, incómodos y a veces dolorosos encuentros con personas rebeldes: mujeres trans lesbianas, mujeres trisexuales, hombres traidores del patriarcado (o intentándolo), personas no binarias, trabajadoras sexuales. Desidentificarme de la feminidad patriarcal dejó de ser un problema cuando se convirtió en un lugar de encuentro con otros. Lo cotidiano, en cambio, se volvió complicado. Mis afectos, mi forma de vestir, mis relaciones familiares y laborales, así como mi sexualidad, cayeron bajo escrutinio. Para algunos, me volví masculina en el momento en que dejé de preocuparme en exceso por satisfacer la mirada patriarcal. Gracias al feminismo, empecé a comprenderme y a comprender mi biografía de otra manera. Con ellos también reconocí mis privilegios, como una mujer cisgénero, mestiza y con estudios de posgrado. Mi cuerpo se volvió una pregunta abierta, pues mis deseos y afectos se transformaron en dichos cuestionamientos. Las lecturas *queer* y transfeministas (Judith Butler, Paul Preciado, Valeria Flores, Virginie Despentes,

Itziar Ziga) me acompañaron en la deconstrucción imposible de mi cuerpo. Leer sobre la existencia de un falo lesbiano me aventuró a volver al psicoanálisis y a desempolvar los estudios de pregrado. Entre la indescifrable lectura de Butler, me consolaba con la escritura provocativa, somática y escatológica del transfeminismo. La posibilidad de deshacer el género me resultaba seductora. Me sentía identificada en su crítica lesbiana a la feminidad, por su proclamación de la desobediencia desde ese lugar de lo abyecto. Particularmente, la proclamación de la sexualidad disidente como posición política. Esta proclamación, en la Marcha de las Putas, tomaba un matiz que me dejó un aprendizaje profundo sobre el cuerpo. En una ocasión, hicimos un experimento social en un bus, presas del ánimo colectivo de denunciar la violencia de formas novedosas. Ese día, Carolina, mujer trans que ejercía trabajo sexual, iba a fingir ser agredida por otro cómplice, un hombre trans que iba a fingir ser acosador. La trama de nuestra *performance* consistía en interpelar a quienes estaban en el bus y a denunciar públicamente al supuesto acosador. Para nuestra sorpresa, muy pocas personas mostraron interés o empatía por el acoso flagrante a Carolina. Después de verla de pies a cabeza, la mayoría mantuvo el silencio cómplice. Carolina había previsto esta reacción y el día anterior nos había enseñado cómo responder (su propuesta era bastante radical, pues incluía estrujarle los testículos al acosador que ilusamente se atreviese a arrimarse a su trasero). La frase “cuida tu picha o sufrirás una desdicha” nació de ese *performance*, que entre otros nos dejó algunas reflexiones, una de ellas, que el mostrarse disponible sexualmente tiene unas implicaciones abismalmente diferentes para unos cuerpos. Algunos cuerpos se han construido históricamente como violables, como los cuerpos de las mujeres trans y, por lo tanto, merecedores en cierta medida de la violencia sexual; mi propio cuerpo de “niña bien” habría generado más reacciones de defensa. Los cuerpos que importan (en palabras de Butler) se me hicieron evidentes.

Si bien la Marcha de las Putas no era solo un colectivo de trabajadoras sexuales, manteníamos el contacto con ellas en algunas reuniones. Las barreras de clase eran evidentes; sin embargo, estos encuentros siempre representaron para mí un enorme potencial epistémico, que me impidieron luego situarme en afinidad política con otros colectivos feministas. No pude desde entonces dejar de pensar que la violencia de género elude a las corporalidades trans y

que el sujeto político feminista puede darse el lujo de excluirlos. En ese contacto y escuchando las historias del Proyecto Transgénero, conocí a algunas trabajadoras sexuales cuyos relatos muchas veces incluían el placer como parte de su trabajo, o la sensación de libertad que permitía el trabajo sexual frente a otros trabajos anteriores disponibles. No pensaba entonces que mi misión era salvarles del trabajo sexual y empecé a darme cuenta de la posibilidad de autonomía, aun en sujetas muy precarizadas.

Para mí, el espacio de la Marcha de las Putas fue donde por primera vez conocí a personas trans en otro espacio que no sea una peluquería. Y no conocí a una, conocí a muchas, más viejas, más jóvenes. Los profundos afectos construidos sin duda me transformaron.

Por último, el contacto con las feministas de los ochenta, puntualmente Nela Meriguet y Alexandra Ayala, marcó la dirección que tomé en esta tesis. La casa de Nela fue un laboratorio feminista donde escuché las historias sobre ese feminismo de los ochenta, ese que dialogaba con las trabajadoras sexuales, que escribía en los periódicos y cuestionaba todo, que creaba historietas y fotonovelas, hacía cuñas radiales e iba a los barrios periféricos de Quito, ese que venía de una militancia de izquierda perseguida, que hablaba en claves y se encontraba en esquinas. De ese feminismo del que ellas hablaban, ellas que tienen la edad de mi madre, mujeres adelantadas para su tiempo en las que yo reconocía mis propias experiencias. Definitivamente, necesitaba tejer ese hilo conductor entre el ahora y el ayer, entre ellas y nosotras.

Mi historia con el feminismo, entonces, no se reconoce únicamente en la identificación de la violencia. Considero que la violencia me esquivó debido a mis privilegios, aunque en el camino me he dado cuenta de que no se trata solo de privilegios, a veces que la violencia te esquive es cuestión de suerte. Suerte que tiene nombre de madre y hermanas, de mujeres empobrecidas que me cuidaron cuando nadie cuidaba a sus hijas, de primas que escaparon de esa suerte y me protegieron, de amigas que me advirtieron o me sacaron de esa escena de peligro. Suerte que a veces escapa a toda lógica, cuando la violencia habita en tu árbol genealógico, en tu entorno más cercano, que sabes que habitó tu escuela, tu barrio, tu círculo de amigas. Suerte que no protege de los tocamientos extraños de ese amigo de tu hermano, de los besos inapropiados del curita amigo de la familia, de los besos “robados” por conocidos cuando se emborra-

chan, de la mano insolente en el pecho cuando te quedas dormida en un taxi y en el bus, así como de un sinnúmero de microviolencias de las que ni llevamos la cuenta. Estas violencias que naturalicé se hicieron visibles en la trayectoria de la tesis, pero también se hicieron pequeñas, frente a la dureza de los testimonios de violencia que escuché a lo largo de mi andar etnográfico. También se hicieron visibles las violencias que me rodeaban, las que fueron parte de mi propia concepción, las violencias nunca confesadas, pero que formaron parte de mi devenir. Ponerle palabras al silencio implica comprender y poder tejer la propia historia. Esto siempre es doloroso, pero resulta también sanador, porque sanar empieza por ponerle palabras a lo que nos pasa. El feminismo me dio la letra y también la música para ponerles melodía. Feminismo que me conectó con un montón de experiencias disidentes de la feminidad. Feminismo rebelde que se complace en ponerle ritmo al encadenamiento de experiencias violentas desordenadas y nos invita a bailarlas. Escribo entonces desde este lugar de excentricidad (De Lauretis, 1999), desde la distancia entre lo que se espera de una y lo que una elige, desde esas experiencias incómodas, tanto para quien se aleja de la norma como para quienes le esperan en vano del otro lado de ella. Pero escribo también desde la distancia que supone hablar del placer femenino (Malabou, 2021). Distancia entre la feminidad patriarcal y la rebeldía feminista. Distancia entre el deber ser feminista y la multiplicidad de sujetas que se autodenominan como tales. Desde estas brechas escribo estas líneas y nace esta tesis.

0.4 ¿Cómo aproximarse al cuerpo? ¿Cómo aprehenderlo?

Mi apuesta epistémica es comprender el cuerpo desde los feminismos; en este sentido, me inspiro en las teorías y explicaciones de las feministas de este lado del mundo, en el encuentro de feminismos disidentes (Curiel et al., 2005): los feminismos descoloniales, poscoloniales y transfeminismos. Como objeto inasible, la aproximación a los cuerpos como materia de estudio supone una postura episte-

mológica, que lo sitúe como un producto social e histórico, puesto que el cuerpo como abstracción no existe más que en las láminas del cuerpo humano. Un cuerpo blanco, andrógino, cisgénero, que podemos suponer también es heterosexual, el cuerpo de los discursos biomédicos. Que los estudios sobre el cuerpo en el campo de las ciencias sociales hayan proliferado en los últimos cuarenta años significa que hoy hay distintos paradigmas que coexisten y se conectan. Para algunas autoras como Rodemeyer (2018) y Citro (2011), para comprender el cuerpo se puede dialogar entre algunos paradigmas que se complementan. Rodemeyer ubica cuatro paradigmas:

- Construccionismo o Paradigma sexo género (peso en la construcción mental, no cuestiona la división).
- Fenomenología (peso en la sensación corpórea, entendido como carne, como algo que emerge y que está entre lo corporal y lo discursivo).
- Paradigma queer/foucaultiano (peso en lo discursivo, materialidad como efecto del discurso).
- Transfeminismo (integra lo discursivo y el encarnamiento, pero visto como fluido y sujeto a cambios).

Considero útil esta distinción para situarme desde el cuarto paradigma en el que también ubico a las epistemologías descoloniales, pues integran los planteamientos sobre los poderes discursivos sobre el cuerpo, pero constituyen una visión fluida del encarnamiento, al igual que el transfeminismo, como demostraré en el capítulo 1.

A continuación, ubico la forma de aproximarme al cuerpo como objeto y sujeto de conocimiento.

0.4.1 Epistemologías feministas, transfeministas y descoloniales

Las epistemologías feministas, a partir de las teorías del punto de vista (Hartsock, 2004), plantearon que todo conocimiento se produce socialmente. Es decir, la ciencia no es neutral y tiene un sesgo androcéntrico.

Para la filósofa argentina Diana Maffía (2013), el concepto de paradigma de Thomas Khun (2004) fue fundamental para res-

paldar las propuestas feministas que plantearon visibilizar el sesgo de género. Pensar desde la noción de paradigmas de Khun supone reconocer que la ciencia es una construcción histórica y que cada paradigma disfruta de legitimidad en un momento dado, por el acuerdo que genera en una determinada comunidad científica, no por aproximarse más a la verdad. En este sentido, el conocimiento científico que se proclama como verdad es fruto de una comunidad científica que la acepta como tal y, por lo tanto, puede dejar de hacerlo, dando lugar a las revoluciones científicas.

Desafiar la supuesta neutralidad de la ciencia también es una herencia del marxismo, que supone que quienes sufren la opresión tienen un punto de vista que sirve de vía para la construcción de conocimiento; esta noción ha sido apropiada por las feministas marxistas para llevarla más allá e incluir no solo la perspectiva de los proletarios, sino la de las mujeres, cuya posición como trabajadoras dentro del hogar les da un privilegio epistémico para criticar las instituciones patriarcales (Hartsock, 2004). En la crítica al androcentrismo y las formas de hacer ciencia positivista, las feministas reconocieron el privilegio epistémico para teorizar sobre la opresión, desde la posición de las mujeres. Si el punto de vista feminista está localizado, el conocimiento siempre tiene un componente corporal. Sin embargo, no es algo dado por pertenecer a determinado lugar social, es producto de luchas políticas, no algo que se desprenda automáticamente de ocupar ciertas posiciones subjetivas. No es el punto de vista femenino, es un punto de vista feminista enraizado en un materialismo que pueda reconocer el trabajo de las mujeres. Esta afirmación implicó una ruptura epistemológica con el cartesianismo y su respectiva concepción del cuerpo, como algo de lo que hay que distanciarse y negar para poder producir conocimiento.

El “pienso, luego existo” cartesiano se asentó sobre la negación de una perspectiva particular, y en consecuencia sirvió como fundamento de una ciencia con pretensión de objetividad y universalidad. Esta ciencia androcéntrica que aún hegemoniza las academias sirve para mantener a algunos sujetos fuera de la producción de conocimientos: las mujeres, las empobrecidas, las colonizadas, las disidencias sexuales (Maffía, 2013). Por lo tanto, hablamos de formas de conocer que, al negar los cuerpos en su diversidad y plantear el

conocimiento como algo separado de la corporalidad y la posición subjetiva, implícitamente construyen una ciencia masculina, supremacista, racista, capacitista, homofóbica y transfóbica.

Para el filósofo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2013), el “pienso luego existo” precedió al “pienso, luego conquisto” y al “ex-termino, luego conquisto”; por lo tanto, la conquista de la violencia colonial, se valió del genocidio/epistemicidio. Es decir, para construir un tipo de ciencia que fuera universal se hizo necesario destruir todas las formas de conocimiento que no se consideraron legítimas, cuestión que se materializó en el desprestigio, persecución y desaparición de los saberes que portaban las mujeres (parteras, curanderas, chamanas), como documenta la historiadora italiana Silvia Federici (2010), así como en la destrucción del conocimiento escrito, de tratados y documentos en los que reposaba parte de la memoria de los pueblos colonizados.

El pasado violento de las epistemologías positivistas requiere de una crítica que conlleve la recuperación de las voces de esos otros que no fueron vistos como capaces de pensar, de teorizar, de construir conocimientos. Los feminismos de segunda ola hicieron este trabajo a través de la recuperación de la experiencia del cuerpo como una forma de hacer teoría sobre la opresión. La vivencia del embarazo, la lactancia, la menstruación, pero también de la violencia sexual, así como la experiencia del cuerpo a cargo del cuidado y del trabajo reproductivo, otorgó a las feministas la evidencia para hablar de opresión patriarcal sobre el cuerpo, como una cuestión universal que unía a todas las mujeres. El cuerpo de las mujeres cosificado, mercantilizado y víctima de violencia de género, objetivado por la medicina como un cuerpo frágil y enfermo, cuerpo encerrado en el espacio doméstico, evidenciaba un tipo de opresión concreta y material que era invisibilizada por el marxismo ortodoxo.

Sin embargo, esta crítica al androcentrismo cayó en la universalización de la experiencia femenina. Esta experiencia universal se vería cuestionada por los feminismos negros, que al teorizar sobre la experiencia de racialización develaron el racismo de los feminismos norteamericanos (Collins, 2000; hooks, 2000). El cuerpo de las mujeres negras nunca fue visto como algo frágil, más bien era concebido como fuerza de trabajo inagotable, como recuerdan las palabras

de Sojourner Truth.³ Esta fortaleza era usada por ellas como una forma de resistencia. Mientras las feministas blancas luchaban por la despenalización del aborto en Estados Unidos, se ejercieron esterilizaciones forzadas en mujeres racializadas. Por otro lado, cuando las feministas blancas demandaban más presencia policial en las calles, para evitar la violencia sexual, las feministas negras reconocieron que la policía no les protegería y que no se sentirían más seguras con su presencia. Por último, la maternidad, como imposición patriarcal para las mujeres blancas, para las mujeres negras representaba un espacio de resistencia ante una sociedad racista (Davis, 2005). Por estas razones, los feminismos negros y de color plantearon la recuperación de la experiencia de la racialización (Collins, 2015). Sin embargo, queda la pregunta, ¿cuál es la experiencia común que represente el punto de vista feminista? Si esta experiencia se busca en el cuerpo, caer en el esencialismo puede ser inevitable.

Como respuesta ante este interrogante, el problema del punto de vista feminista y su noción de privilegio epistémico fue superado por las críticas feministas de la ciencia. Estas críticas revelaron que los discursos científicos sobre el cuerpo de las mujeres (así como todo discurso) han sido una construcción desde el punto de vista masculino, que plasmó el sistema de género en sus hallazgos; por ejemplo, autoras como Emily Martin (1991) y Anne Fausto-Sterling (2006) señalaron que las células (óvulo y espermatozoides) y las hormonas son entidades biológicas que han sido generizadas y por lo tanto se les han asignado características consideradas femeninas o masculinas. Si el acceso al conocimiento de sus propios cuerpos ha sido mediado por la ideología patriarcal, ¿podemos seguir confiando en el conocimiento que viene del cuerpo? Ante estas dudas, el conocimiento desde un punto de vista privilegiado debe ser matizado; para ello, la epistemología feminista cibernética de Haraway (1995) plantea algunas salidas para conservar el punto de vista encarnado de forma crítica.

3 Pionera de los feminismos negros estadounidenses, famosa por su discurso "¿Acaso no soy una mujer?" en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron en 1851. Esclava emancipada, sin ser intelectual, deconstruye la categoría de mujer señalando el racismo cotidiano al que se enfrentaba, que contrarrestaba con la imagen de mujer frágil y protegida que presentaban las mujeres blancas.

- Primero, la noción de conocimientos situados plantea que siempre vemos desde algún lado, y en este sentido es crítica al relativismo de los abordajes textualistas. Ver implica situarse, por lo tanto, no estar en ningún lugar cuando se produce conocimiento es irreal.
- Toda mirada está mediada por tecnologías de visualización, incluida la mirada que tenemos sobre nuestros cuerpos.
- La objetividad es posible y deseable (no todo es relativo), pero un tipo de objetividad fuerte que reconozca que el conocimiento es fruto de conexiones y visiones parciales.
- No hay visiones inocentes (ni siquiera la de las subalternas) que no puedan estar sujetas a la crítica, a la reinterpretación; no hay lugar desinteresado o no marcado.
- Los objetos de conocimiento también son agentes, tanto en las ciencias sociales como en las llamadas ciencias naturales; en este sentido, los cuerpos son “nudos generativos materiales y semióticos cuyas fronteras se materializan en interacción social” (p.345).

Entonces, los conocimientos situados ofrecen una forma de aprender desde el cuerpo sin caer en esencialismos ni en relativismos que eximan de responsabilidad. Reconocer el lugar del cuerpo es ubicarlo, reconocer sus límites, posibilidades y conexiones, que permiten ver de una manera o de otra. A la vez, conlleva reconocer su agencia.

Por otro lado, desde las epistemologías descoloniales también se plantea la noción del conocimiento situado, no solo a nivel corporal, sino geopolíticamente, un conocimiento situado desde la herida colonial (Restrepo y Rojas, 2010). La recuperación de los saberes de las colonizadas supone una historización radical de las categorías con las que nos pensamos, aquellas heredadas de la modernidad. Por último, las epistemologías trans (Radi, 2019) reconocen las dificultades de las personas trans para ser consideradas sujetxs epistémicxs, a la vez que ponen en cuestión los abordajes textualistas de la teoría queer. La incorporación de las categorías cisgénero y cis son epistemológica y políticamente relevantes, de acuerdo con Radi, por los siguientes motivos:

Primero, la categoría de cisgénero viene de la comunidad trans,⁴ que ejercita el poder de nombrar a quienes tradicionalmente le han nombrado por oposición. Segundo, involucra un cambio radical de perspectiva, ser trans es el punto de comparación y de partida. Tercero: incluye más posibilidades de habitar el género: varones cis, varones trans, mujeres cis, mujeres trans.⁵ Por último, pone a disposición herramientas interpretativas como cissexismo y privilegio cis (Radi, 2019).

Mi mirada situada entonces dialogará con estas formas de reconocer, que me serán útiles no para mirar el pasado y encontrar exclusiones obvias, sino para mostrar cómo esas exclusiones se construyen desde el presente, desde las prácticas y conceptos que utilizamos. Es desde esta ubicación epistemológica fronteriza que abordaré el cuerpo y la corporalidad en los feminismos. Para ello me baso en la investigación activista y en la aplicación de tres herramientas: la genealogía foucaultiana, las producciones narrativas y la etnografía.

0.4.2 Investigación activista

Concibo a la investigadora cualitativa como una artesana que hace bricolaje (Denzin y Lincoln, 2005). Cortar los materiales, pulirlos y ensamblarlos ha tenido como pegamento la relación clave de las metodologías feministas: la relación entre política y ciencia (Blazquez, Flores y Ríos, 2012) y por tanto, la interdependencia de la teoría y la práctica tan arraigada en las investigaciones críticas latinoamericanas a partir del pensamiento de Fals Borda (2015), Paulo Freire (1975) y Martín-Baró (2006), entre otros.

Me he inspirado en estos planteamientos para tejer puentes entre el conocimiento feminista en la práctica y el conocimiento académico, entre lo vivido y practicado, y lo narrado y analizado en estas páginas.

4 Conocí el término cisgénero dentro de la Marcha de las Putas y luego sus implicaciones epistemológicas a través de la lectura de académixs trans: Julia Serano, Blas Radi, Emi Koyama, Siobhan Guerrero.

5 Hoy los activismos transexcluyentes usan el término biomujeres en lugar de mujeres cis y así devuelven la feminidad a la biología. Por eso, usar el término cisgénero es una postura política.

En esta investigación me he situado dentro de la investigación activista (Biglia, 2005). Esto ha sido una dificultad, pero también una fuente de enormes aprendizajes. Situarme dentro de un grupo feminista me otorgó una posición ambivalente. A veces privilegiada, pude conocer y aprender de primera mano, desde mi propio cuerpo. En otras ocasiones, cuando quise ampliar mi campo de estudio a otros grupos feministas, conocí también de primera mano las exclusiones sobre las que opera la subjetividad feminista, los límites de las identificaciones y las lealtades históricas que cruzan dichas pertenencias. Por ello, esta tesis también habla de mí y de las formas en que logré articularme con otras en la producción de conocimientos situados.

Tomo algunos principios de la investigación activista feminista de acuerdo con Bárbara Biglia: el compromiso con la transformación social, la producción de un texto a múltiples voces, estimular la generación de procesos autorreflexivos de un colectivo social, reconocer la imposibilidad de la neutralidad y de las propias responsabilidades con el material producido, así como de todo el proceso (2005). En esta atención al proceso fui modificando mis objetivos de investigación iniciales que empezaron por quedarme en el lugar cómodo de lo conocido, el estudio del propio grupo, que era precisamente lo que intentaba superar. Esta atención al proceso me llevó a darme cuenta de que resultaba más pertinente visibilizar los activismos de las feministas autónomas de los años ochenta y su conexión con las posturas feministas actuales. Otro propósito que surgió *a posteriori* fue hilar las distintas posiciones sobre el cuerpo en las que se erigen posturas políticas divergentes, pues muchos de los análisis sobre el movimiento feminista excluyen a los transfeminismos. A pesar de que estos objetivos cambiaron, responden a mis intereses y no a los intereses de los colectivos con los que adelanté la investigación.

También seguí las claves metodológicas propuestas por Alejandra Restrepo para estudiar los feminismos en América Latina:

Tomar como referencia el estudio de las publicaciones de mujeres y feministas; centrarse en la creación de organizaciones femeninas y feministas; rastrear las ideas sobre la emancipación de las mujeres que fueron emergiendo, se posicionaron o fueron abatidas; o por medio del estudio de los cambios legislativos e introducción de nuevas leyes en favor o en detrimento de las mujeres. (2013, p. 302)

Intentar mapear las distintas posiciones feministas fue un proceso largo, de selección de las distintas vocerías que iba encontrando en eventos feministas, así como en las vocerías de las marchas y en las investigaciones sobre el movimiento. Este mapeo, sin embargo, refleja mi posición activista, pues no incluye la totalidad de activismos feministas ni a todas sus protagonistas.

Por último, la metodología feminista también ha guiado mi escritura o fase expositiva de esta investigación, como indica Eli Bartra (2013): procuré integrar lo subjetivo y personal a la narración, escribiendo a veces en primera persona y mostrándome allí en cada uno de los capítulos. Por lo tanto, mi forma de narrar se ha ido puliendo en el desarrollo de este trabajo, he procurado imaginar las posibles lectoras y contribuir a la construcción de la memoria de los feminismos ecuatorianos.

Tuve la oportunidad de exponer y devolver a sus participantes algunas partes de esta tesis: el primer texto que escribí habla exclusivamente de la Marcha de las Putas; este fue revisado y modificado por tres de ellas antes de su publicación. El último capítulo, que habla de las figuraciones feministas, lo expuse en las Jornadas Feministas en el 2016, frente a colectivos feministas. Algunos extractos del diario de campo que hablaba sobre la historia de los performances feministas también lo expuse en el congreso “Cuerpos, despojos y territorios”, organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar en octubre del 2018. En este espacio fui interpelada por algunas *performanceras* sobre mi abordaje a las performances, lo que me planteó otro tipo de análisis centrado en las performatividades plurales (Butler, 2017) y las figuraciones (Aguirre, 2012; Braidotti, 1993; Haraway, 2004). Compartí un texto con fragmentos de mi diario de campo, sobre la marcha “Con mis hijos no te metas”, en el seminario “Movilización religiosa fundamentalista en Ecuador en clave de género”, y en las III Jornadas Feministas organizadas por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Ecuador. Por último, compartí un resumen de las conclusiones de esta tesis en las Jornadas Feministas en FLACSO en marzo del 2023, en la mesa que formamos

con la Marcha de las Putas: “Perspectivas putas, realidades perras: diálogos sobre autonomía, sexualidad y poder”.⁶

0.4.3 Leer, escudriñar, desempolvar: aproximaciones genealógicas

Concibo el cuerpo, inspirada en los planteamientos foucaultianos y los feminismos que lo recuperan y problematizan, como un proceso de sedimentación de discursos, procesos en los que el cuerpo adquiere significado (Butler, 2002a). De esta red de significados emergen los cuerpos y las sujetas feministas. Los textos de Butler fueron fundamentales para poner en paréntesis el sujeto feminista como algo evidente y preguntarme por la genealogía de su constitución, pues “la genealogía indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso” (2007, p. 38. Énfasis en el original).

La genealogía feminista pretende recuperar y visibilizar a las pensadoras y activistas que son sujetos silenciosos en la historiografía dominante (Vila, 1999). Para ello, propone “recuperar una memoria de género, rastreando los mecanismos de formación de nuestra subjetividad, la identidad de grupo y los mecanismos de inclusión/exclusión y operatividad reivindicativa” (R. Rodríguez, 2004, p. 65). Pensar el cuerpo desde la genealogía implica “recordar que el poder también funciona mediante [...] la producción de un ‘exterior’, un ámbito inhabitable e ininteligible que limita el ámbito de los efectos inteligibles” (Butler, 2002a, p. 49).

Para Foucault (1983), la genealogía busca romper con el destino teleológico de la historia, por consiguiente busca en lo pequeño, lo no visto, por eso mira más de cerca y se fija en las discontinuidades, en las relaciones de fuerza que hacen que aparezca algo inesperado. En esa búsqueda de lo soterrado, elegí investigar en la literatura gris: las revistas feministas.

6 <https://www.flacso.edu.ec/jornadasfeministas2023/contenido/programafinal.flacso>

Esta recopilación la realicé guiada por algunos documentos clave: la bibliografía anotada sobre escritos de mujeres en los ochenta (Cuvi y Buitrón, 2006) y los textos de Raquel Rodas y de Rocío Rosero (Rodas, 2007a; Rosero et al., 2000) para identificar algunos hitos en el movimiento. También conocí otros documentos y acciones, por medio de las conversaciones con actrices clave pertenecientes a distintas generaciones del movimiento feminista,⁷ producto de la etnografía realizada entre el 2015 y el 2020, período en el que pude recoger el material directamente (desde sus autorías, en eventos, talleres y marchas). Aunque a algunos escritos llegué a través de las largas horas de inmersión en bibliotecas, otros textos me fueron obsequiados producto de una entrevista o de un encuentro; a pesar de esto, no todos los textos que algunas de ellas me refirieron fueron posibles de conseguir. Por lo tanto, en el presente trabajo no se encuentra la totalidad de producciones de los grupos feministas durante el período de estudio. Sin embargo, ensaya un abordaje que no pretende ser exhaustivo ni buscar un origen, pues no es su objetivo mostrar la evolución de los discursos sobre el cuerpo, sino “reencontrar las diferentes escenas en las que ha jugado diferentes papeles” (Foucault, 1983, p. 5).

La genealogía es también una metodología descolonial (Espinoza, 2019; Ochoa y Garzón, 2019), pues habilita desentrañar lo enredado de la colonialidad con las matrices de opresión sexistas, heteronormativas y racistas.

Para esto, a través de ella señalaré los puntos de articulación, disputa y ruptura del discurso feminista sobre el cuerpo con el de las mujeres indígenas. El uso de la genealogía habilita el mapeo de las “voces bajas y voces altas” (Bidaseca, 2011), relaciones de poder que crean las posibilidades de enunciación de las subalternas. Explorar en estas relaciones no solo significó mostrar las voces de las “otras” del feminismo y reconocerlas como sujetas epistémicas, sino, como plantea la feminista descolonial afrodominicana Ochy Curiel, “considerar la geopolítica, la raza, la clase, la sexualidad o el capital social, entre otros posicionamientos” (2014, p. 53).

7 Algunas de ellas: Alexandra Ayala, Birte Petersen, Silvia Vega, Nela Meriguet, Elizabeth Vásquez, Clara Merino, Nua Fuentes, Ana Almeida, Cayetana Salao, Liset Coba.

0.4.4 Escuchar, conectar y narrar: producciones narrativas

La segunda entrada epistémica al cuerpo pretende superar la posición exclusivamente discursiva de los abordajes sobre la corporalidad y, en consecuencia, pienso el cuerpo no solo como objeto, sino como sujeto, a través de la categoría de experiencia. Desde la teoría feminista posestructuralista, la categoría experiencia como fuente de conocimiento ha sido profundamente cuestionada. Sin embargo, algunas autoras proponen mantenerla de forma crítica redefiniendo la experiencia como significación (De Lauretis, 1999; Richard, 1996; Scott, 1991), es decir, la experiencia no es el fundamento del conocimiento, sino un proceso semiótico. Dicho proceso va a enlazar lo corporal con lo discursivo, esto es, la experiencia corporal puede producir conocimiento, porque la realidad no es solo un constructo mental (Pujol et al., 2003). “Nuestras construcciones sociales se solidifican dando lugar a la materialidad del mundo, de la misma manera que se condensa el vapor del agua” (p. 62). Aunque no accedemos a la experiencia del cuerpo sin mediación, el cuerpo es tanto producto como productor de prácticas sociales (Burkitt, 1999; Esteban, 2013; Pujol et al., 2003). Enlazando estas prácticas con la producción de sentido, es desde el cuerpo donde se pone en juego la subjetividad política feminista.

Las producciones narrativas (PN), como técnica de producción de conocimiento, entienden la experiencia como una práctica semiótico-material que está conectada y negocia con las metanarrativas; en este sentido, habilita el reconocimiento de la agencia de quienes participan (García, 2017). Esta experiencia será teorizada a partir de las conexiones localizadas, encarnadas y parciales entre la participante y la investigadora (Balasch y Montenegro, 2003). Las producciones narrativas no remiten a un sujeto fuerte en el sentido psicológico, pues cada una es producto de la heteroglosia de voces que confluyen en el momento de su producción y que incluyen las interpelaciones de la investigadora. En este sentido, como metodología propone una crítica al representacionismo que supone que las enunciaciones provienen del mundo interno de quien las produce (Balasch y Montenegro, 2003). Esta técnica es coherente con la posición política que plantean los conocimientos situados, ya que no es la investigadora quien da voz, asumiendo que existe un sujeto a

quien es deseable empoderar (Montenegro y Pujol, 2001). Si pensamos en la incompletud del sujeto a través de la perspectiva dialógica del lenguaje, la persona entrevistada no representa a su colectivo, pues las narrativas son productos culturales (García y Montenegro, 2014). Como método feminista, las producciones narrativas habilitan mayor capacidad de agencia sobre lo producido en el encuentro, ya que la textualización de la entrevista se devuelve a las participantes para su corrección y modificación. Adicionalmente, la relación con la teoría es isomórfica, es decir, las PN no se interpretan a la luz del marco referencial, más bien, las narrativas se comprenden como teorías situadas sobre el fenómeno a estudiar (Pujol, Montenegro y Balasch, 2003). El desafío que proponen es no juzgarlas desde la mirada teórica (Guarderas, 2015) que vuelve a separar entre experiencia y teoría, entre participante e investigadora, “sino identificar cómo las comprensiones que emergen de las narrativas aportan a las comprensiones de quien investiga” (Guarderas, 2015, p.45). Realicé ocho producciones narrativas con feministas de algunas generaciones que estuvieron activas en el período de estudio. Los recaudos éticos que tomé en la investigación conllevaron un acercamiento progresivo con las participantes y en este proceso pude darme cuenta de las imposibilidades de la articulación con algunas de ellas, a quienes entrevisté, pero decidí no utilizar las narrativas por dos razones: no logramos ponernos de acuerdo en la versión final o en sus narrativas no emergía con centralidad el cuerpo como agente. Para las narrativas que constan en esta investigación, todas las participantes revisaron y modificaron el texto, además de firmar un consentimiento informado. De algunas que no fueron aprobadas en su totalidad, también firmaron un consentimiento informado que autorizaba el uso de fragmentos; estos los cito como parte de mi diario de campo.

0.4.5 Observar, vibrar, acuerpar: etnografía de las marchas feministas

La tercera entrada epistemológica para aproximarme a los cuerpos es a través del concepto de performatividades plurales (Butler, 2015, 2017). Desde esta perspectiva, los cuerpos producen significados en

las protestas no solo a partir de lo que dicen, también por el hecho de presentarse como tales en la escena pública. Para analizar estas performatividades plurales hice uso de la etnografía, como muestro en el capítulo 4.

El trabajo de campo me permitió “ser afectada”, como parte de mi práctica antropológica, de acuerdo con Jeanne Favret-Saada (Zapata y Genovesi, 2013), que implicó dejarme atravesar por esa energía que solo es aprehensible con la participación directa en los acontecimientos. En unas acciones participé como “investigadora militante”, encargada de la organización, estuve en el *backstage* de algunas y convocando a otras. Esto fue una fuente de enormes aprendizajes con el colectivo Marcha de las Putas. Aprender haciendo también implicó ser reconocida como parte de un colectivo, identificación problemática cuando empecé la investigación y que obstaculizó los acercamientos con algunas feministas. En otras ocasiones participé como invitada, observadora, dentro de los feminismos, pero desde el margen.

Me inspiro en el uso de la etnografía para las acciones colectivas, como un modo de analizar y escribir que incorpore la afectividad que en las marchas se despliega y que incluya una ética de apertura y voluntad para permitirse las transformaciones subjetivas durante la investigación (Juris y Khasnabish, 2013).

Conservando una vigilancia epistemológica, sospeché de mis propias intuiciones (E. Restrepo, 2018), razón por la cual utilicé la entrevista etnográfica para profundizar en los hallazgos de mi investigación. La etnografía en las marchas y eventos feministas (encuentros, ponencias, congresos) la realicé entre el 2016 y el 2020.

0.5 Estructura de la tesis

En este trabajo parto de las premisas teóricas de los feminismos disidentes (en los que incluyo a los feminismos descoloniales, poscoloniales y transfeminismos), que de varias maneras se basan en los planteamientos foucaultianos sobre el cuerpo y el poder, pero van más allá de ellos. Por un lado, incorporan de forma crítica las

teorías feministas posestructuralistas y poshumanistas con su cuestionamiento a las categorías identitarias.

Los feminismos poscoloniales señalan la complicidad de dichas categorías con el colonialismo y la formación de otredades. Los feminismos descoloniales por su parte cuestionan la universalidad de conceptos como el género, por ello recuperan la palabra y las luchas de las que históricamente han sido situadas como las “otras” del feminismo: las mujeres racializadas (Espinosa, 2009). Por último, los transfeminismos a nivel político desafían el esencialismo biológico de ciertos feminismos y cuestionan al sujeto político feminista; desde lo teórico, van a trascender el textualismo de los enfoques discursivos, al plantear un análisis que combine la fenomenología de la corporalidad con su dimensión discursiva y, con ello, van a otorgarle mayor agencia al cuerpo.

Cada capítulo cuenta con una breve discusión teórica y un apartado metodológico que sitúa las trayectorias epistémico-corporales que dieron luz a estas reflexiones. En el primer capítulo situé las discusiones teóricas con las que concebí el problema de investigación, a través de los debates y puntos de intersección en las teorías feministas sobre la corporalidad.

En el segundo capítulo indagaré, desde la perspectiva de la gubernamentalidad, los debates sobre el cuerpo a nivel global desde los feminismos transnacionales y cómo se relacionan con las propuestas feministas latinoamericanas y locales, a través del análisis de las fuentes secundarias que versan sobre el movimiento feminista.

En el capítulo 3, inspirada en la genealogía foucaultiana, me adentro en los escritos de las feministas en Quito. Mi objetivo al revisar esa literatura no estudiada, como las revistas, los volantes, los afiches, fue hilar las tácticas que han usado las feministas para nombrar y politizar el cuerpo.

En el capítulo 4 presento ocho narrativas de las activistas feministas y las articulo alrededor de las prácticas corporales que efectúan sobre sí mismas y los sentidos subjetivos que les permiten desujetarse de las posiciones de sujeto planteadas en el capítulo 3. Utilicé las producciones narrativas (Balasch y Montenegro, 2003) para darles el tratamiento de teorías situadas sobre la agencia feminista, las cuales están en diálogo con las perspectivas teóricas de las que parto.

Por último, en el capítulo 5 presento las formas alternativas de feminidad o las figuraciones que tienen lugar en las manifestaciones públicas de los feminismos. Este capítulo es producto de la etnografía realizada entre finales del 2015 y marzo del 2020, y fue el primer capítulo que escribí.

A lo largo de la tesis, utilizaré de forma alterna el lenguaje inclusivo; para referirme a la inclusión de personas trans usaré la *e* y, además, el genérico femenino como lo usan las participantes de este estudio,⁸ con quienes aprendí a utilizarlo.

8 La Marcha de las Putas.

Capítulo 1. Perspectivas feministas sobre el poder, la subjetividad política y el encarnamiento

1.1 Poderes sobre el cuerpo: gubernamentalidad neoliberal

La gubernamentalidad germina con el liberalismo a partir del siglo xvii, como una forma de gobierno de las poblaciones que va a regular la vida a través de la disciplina del cuerpo y del control de sus rutinas; para lograr esto es necesario crear un “medio ambiente” de libertad, de tal modo que los sujetos puedan hacer *marketing* de sí mismos (Castro-Gómez, 2010). En el neoliberalismo se parte de que todos los individuos tienen la capacidad de incrementar su “capital humano” mediante la creación, la innovación y el emprendimiento (Brown, 2016).

Para los feminismos, la relación con la gubernamentalidad es paradójica (como el poder para Foucault), pues mientras sostiene ciertos avances en las políticas de género (instituciones, prácticas, programas y leyes que han significado un reconocimiento legal de los “asuntos de mujeres”), por otro lado, estos logros tienen como efec-

to la creación de sujetos dignos de ser protegidos (Brown, 2016): sujetos con capacidades para transformarse a sí mismos, en relación con ciertos discursos de verdad, a través de prácticas del *self* (Rabinow y Rose, 2006). Esto tiene que ver con la retórica del discurso de derechos humanos que apela al sujeto autónomo del liberalismo, individuo sin determinaciones culturales, autotransparente para sí mismo (Butler, 2009, 2010, 2017; Espinosa, 2016; Sabsay, 2016b).

Este ciudadano empresario de sí mismo va de la mano con la desresponsabilización del Estado austero que pide “ajustarse el cinturón” mientras desmantela los servicios públicos. En el neoliberalismo es responsabilidad ciudadana asegurarse el propio futuro a través de la autoinversión, así la educación pública se reemplaza con la educación autofinanciada, la jubilación con planes de ahorros, la salud pública con los seguros privados (Brown, 2016). Para las mujeres latinoamericanas, la responsabilización va a fortalecer los roles maternos. Los planes de empoderamiento y desarrollo personal ejecutados por las organizaciones no gubernamentales (ONG) desde los noventa, así como los programas de transferencias monetarias condicionadas, se basan en la responsabilidad de las mujeres sobre sus finanzas y familias, responsabilidad que intensificó la carga de trabajo (Schild, 2015). La responsabilización, además, implica el endeudamiento a través de los microcréditos para mujeres, como señalan las feministas latinoamericanas (Cavallero y Gago, 2019; Galindo, 2013); este endeudamiento deviene en una forma de moralización de la conducta, en una “economía de la obediencia” que lleva a aceptar cualquier tipo de trabajo futuro para poder pagarla.

Pero las mujeres no solo son responsables de la vida sino de su reverso: la muerte. Para Penelope Deutscher (2019), la creación de sexualidades perversas es también la creación de madres histéricas, ausentes o fallidas, irresponsables, dañinas o mortales. Las mujeres son peligrosas en la medida que son capaces de propagar la muerte y así obstaculizar el futuro social, nacional y racial y, por lo tanto, están expuestas a una *tanatopolitización* de la reproducción y la maternidad. Los modos en los que la conducta reproductiva de las mujeres es sancionada como irresponsable, infructuosa o antivida crean las condiciones por las cuales se las somete a formas de daño, perjurio o violencia (Deutscher, 2019).

La responsabilización por la vida y por la muerte se sostiene en determinadas tecnologías afectivas que promueven la idealización

de un yo que todo lo puede y unos vínculos afectivos limitados y codificados (Cano, 2018, p. 31). Es decir, tecnologías afectivas que apelan al esencialismo individualizante, característico de las políticas identitarias, que fragmenta, jerarquiza y limita la posibilidad de la política, pues comprende a los sujetos en función de una de sus dimensiones, mientras niega otros vectores de poder. Al reducir las identidades a políticas, cada problema social se entiende como algo específico de un grupo y se pierde la dimensión política de las luchas (Espinosa-Miñoso, 2012). Por ello, las feministas autónomas señalan el encorsetamiento producido por las políticas identitarias a través de las categorías y agendas oficiales:

Desde las onegés y los organismos internacionales se gestaron auténticos guiones oficiales de los diferentes actores sociales: el guion oficial de la equidad de género, el guion oficial del gay, el guion oficial del indígena, el guion oficial del discapacitado, el guion oficial de la "trabajadora sexual", el guion oficial de la trans y así sucesivamente. (Galindo, 2013, p. 39)

Estos guiones identitarios van a tener efectos políticos sobre el cuerpo de las mujeres. Para algunas autoras (Cornwall y Correa, 2008; Harcourt, 2009; Lind, 2010), la gubernamentalidad, como biopolítica, opera sobre los cuerpos a través del discurso del desarrollo, en el cual la sexualidad es un problema que nada tiene que ver con lo social, un asunto de salud a ser tratado por expertos en la prevención de dichos problemas (embarazos no deseados, virus de inmunodeficiencia humana [VIH], violencia sexual). Los intentos de los movimientos de mujeres de llevar las necesidades múltiples de las mujeres al discurso de desarrollo se transformaron en la construcción de un cuerpo sexualizado femenino, esencialmente pasivo, productivo y reproductivo (Harcourt, 2009).

Esta representación del cuerpo se explica por el efecto paradójico del discurso de derechos. Para Wendy Brown, los derechos funcionan como parches que mitigan, pero que no van a la raíz de las estructuras de dominación, parches a los que nos encariñamos y que nos mantienen atados a la identidad que da lugar a esos derechos. En este sentido, para acceder a ellos debemos calzar en determinadas categorías identitarias como la mujer víctima de violencia de género o la mujer madre. Esas categorías se pegan al cuerpo "como

un vestido mojado” (De Lauretis, 1999), cuya consecuencia es la automistificación y, por ello, es un efecto indeseable de los discursos identitarios, ya sea que se basen en la pertenencia étnica, sexual o cualquier otra (Galindo, 2013, p. 56), ya que el sufrimiento es el mayor movilizador y el que mayor cohesión suscita.

Respecto a la violencia de género, los dispositivos de intervención de la gubernamentalidad han construido una *sujeta* víctima, homogenizando la experiencia de las mujeres, subsumiéndola en dicha categoría y su deber ser (Galaz y Guarderas, 2017; Guarderas, 2015) con efectos totalizadores y universalizantes (Montenegro y Piper, 2009). En el discurso de derechos humanos, los cuerpos de las mujeres cuentan cuando están enfermas o son víctimas de violencia. La responsabilización sobre la propia vida, para las mujeres, se mantiene aun cuando es víctima de violencia de género, ya que las soluciones legales han propendido a enfatizar la denuncia como solución del problema, que recae en las víctimas (Guarderas, 2015).

Desde la antropología política del cuerpo, Didier Fassin señala que, en la contemporaneidad, hemos transitado hacia una política del sufrimiento con dos cambios fundamentales: las políticas se refieren a un padecimiento psíquico o trauma que no tiene tanto que ver con el cuerpo, sino con un dolor moral, que se sostiene en una visión del individuo como ser sufriente (2005). Este sujeto sufriente es el que tiene un acceso privilegiado a la condición de ciudadano. En la contemporaneidad nace una nueva categoría: el ciudadano-víctima, figura que fusiona la posibilidad de participar en lo público (del ciudadano) y la condición sufriente (la de la víctima) (Gatti, 2016; Gatti y Martínez, 2017).

A pesar de lo anterior, no todas las mujeres calzan por igual en las categorías identitarias; mientras la gubernamentalidad fragmenta a los sujetos en función de ciertos ejes de opresión (género, etnicidad, clase, identidad de género), a la vez, privilegia a quienes calzan por completo en ellas. Los esencialismos de género favorecen a las mujeres ya privilegiadas, pues es alrededor de sus problemas que se construyen los “asuntos de las mujeres” (Narayan, 1998). Este esencialismo se asienta en la idea de que existe un patriarcado universal causa de todos los males de las mujeres (hooks, 2000), idea que comparten los feminismos hegemónicos latinoamericanos (Espinosa, 2009).

Los feminismos poscoloniales y descoloniales evidencian que los feminismos hegemónicos son cómplices de los esencialismos de género de la gubernamentalidad neoliberal, que contribuyen al mantenimiento de las jerarquías raciales, de clase y sexuales. El esencialismo construye una experiencia de mujer que responde a la mujer blanca mestiza, clase media, heterosexual, cisgénero; perspectiva que desconoce el clasismo y el racismo que viven las mujeres (hooks, 2004). La relación entre gubernamentalidad y colonialidad, para las feministas poscoloniales, se encuentra en los procesos de otredad que construyen los dispositivos de género y racialización, que sirven para “civilizar” a las mujeres racializadas y pobres. Por ejemplo, Vargas y Llobart, en su análisis de cómo opera la gubernamentalidad para las mujeres inmigrantes, argumenta que a través del dispositivo de género se rearticula la diferencia colonial “reproduciendo de diferentes maneras la búsqueda por ‘civilizar/incluir’ a un sujeto que se construye como símbolo de la alteridad, y que suele ser considerado como débil y carente de conocimientos” (2013, p. 1264).

Esta imagen que pesa sobre las mujeres racializadas ha sido construida también por los feminismos, gracias a lo que la académica india Chandra Mohanty denomina colonización discursiva de los feminismos hegemónicos (1988). Por medio de esta colonización, la sujeta subalterna (en este caso las mujeres racializadas) carece de posibilidad de enunciación y queda silenciada por los mismos mecanismos que pretenden salvarla (Spivak, 1998), mecanismos que quieren salvar “a las mujeres de color café, de los hombres color café” (Bidaseca, 2011, p. 85) y construyen una experiencia única de las mujeres de “Tercer Mundo”: mujeres religiosas, iletradas, domésticas, orientadas a la familia y en el mejor de los casos, revolucionarias. Esa imagen se asienta en otra: la imagen de las mujeres occidentales, liberadas, seculares y que tienen control de sus vidas. Detrás de esta colonización discursiva está el esencialismo cultural (Narayan, 1998). Este equipara los valores, cosmovisiones y prácticas de los miembros dominantes de una cultura a toda la cultura, una comprensión que generaliza y homogeniza la cultura y que opera sobre el binario occidental/no occidental.

La construcción de la otra, víctima de las estructuras patriarcales, para la feminista poscolonial india Ratna Kapur (2005), es el centro de las campañas contra la violencia de género a nivel transnacional, sujeto que refuerza el esencialismo cultural y de género. Para

la autora, en el contexto de los derechos humanos, es el sujeto víctima quien accede a los derechos. Este sujeto, si bien es una respuesta al sujeto masculino del discurso liberal, disuelve las diferencias entre mujeres (esencialismo) y las agrupa en función de sus experiencias como víctimas de la violencia de género. Las diferencias entre mujeres se atribuyen a la cultura, y no toman en cuenta las implicaciones de la herida colonial y asumen que todas las culturas violentan a las mujeres; por lo tanto, refuerzan las representaciones de ciertas culturas como bárbaras.

Las feministas indígenas han señalado esta complicidad entre el esencialismo de género que excluye las experiencias de las mujeres racializadas y el esencialismo cultural que se despliega desde el multiculturalismo, así como en los movimientos étnicos. Para la feminista descolonial maya Aura Cumes:

El feminismo esencialista ve al patriarcado indígena como el único responsable de la situación de las mujeres indígenas; o el esencialismo indígena justifica el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia. Así, ambas visiones se ubican en un mismo lugar: ocultan su posición de poder y fraccionan las opresiones, dándole mayor importancia a las luchas identitarias particularizadas. (2014b, p. 248)

Las políticas del multiculturalismo apelan al esencialismo cultural, que fabrica la otredad con fines colonialistas. Para muchos movimientos étnicos, también es un arma para revalorizar esta diferencia, reivindicándola. Sin embargo, la concepción de cultura que de ellos se desprende es problemática, una cultura que se defiende como monolítica, ahistórica, estática, que construye a las mujeres indígenas como sus guardianas. Las mujeres indígenas habitan el espacio entre ambos esencialismos: el etnocentrismo feminista que ignora la especificidad de sus problemas y el esencialismo étnico que los niega. Ellas cuestionan y enriquecen ambas posiciones.

Las mujeres indígenas han señalado, en diversos espacios, [los] peligros [de los discursos esencialistas] y han optado por reivindicar el carácter histórico y cambiante de sus culturas, a la vez que rechazan aquellos "usos y costumbres" que consideran atentan contra su dignidad. Se trata de una doble lucha en la que reivindican, frente

al Estado, el derecho a la diferencia cultural y al interior de sus comunidades, propugnar por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos. (R. A. Castillo, 2001, p. 217)

En este juego de luchar por las diferencias frente al Estado e intentar cambiar sus tradiciones dentro de sus comunidades, las luchas políticas de las mujeres indígenas nos revelan que, tanto desde el género como desde la etnicidad, las categorías identitarias tienen un componente normativo (Butler, 2001), un deber ser que siempre genera exclusiones y restringe las posibilidades de alianzas políticas, pero que son utilizadas estratégicamente en la demanda de derechos. Dicho componente también está presente en las ciudadanías sexuales; por ejemplo, las políticas de reconocimiento de la diversidad sexual normalizan el campo del género y la disidencia sexual y configuran renovadas versiones de la respetabilidad sexual (Sabsay, 2016b). Las nociones transnacionales de las identidades LGBTIQ+ están vinculadas a la regulación de la sexualidad a través del imaginario basado en dichas identidades y la reificación de la división entre homo/heterosexual. Así, la narrativa de liberación sexual puede ser usada con fines xenófobos y racistas. Promover un ideal libertario mientras se alimenta la imagen terrorista de Oriente, por ejemplo, forma parte de la lógica colonial que impone el proyecto de liberación sexual como único modelo que “integre” las vivencias sexuales contrahegemónicas (Espinosa, 2017).

Con los argumentos expuestos, señalo que la gubernamentalidad fragmenta, separa y categoriza a los sujetos en función del género, la sexualidad, la etnicidad. Dichos sujetos, para poder ser reconocidos, tendrán que ajustarse a determinados parámetros y calzar en los moldes discursivos o guiones para ellos designados: la mujer-madre o víctima de violencia de género, el ciudadano LGBTIQ+ respetable que busca casarse, la mujer indígena que es guardiana de su cultura. Estos moldes dejan por fuera el entrecruzamiento de opresiones, por lo tanto, las soluciones que se brindan desde ahí se basan en la responsabilización de cada cual (soluciones como la denuncia y el empoderamiento en el caso de violencia de género, el matrimonio igualitario como respuesta a la diversidad sexual, el microemprendimiento para las mujeres empobrecidas, la integración folclórica de la etnicidad).

Es a partir de estos modos hegemónicos de subjetivación y de sus efectos en la construcción de horizontes políticos que ciertas autoras subrayan el lado moral de la gubernamentalidad y, con ello, su relación intrínseca con los neoconservadurismos (Brown, 2021; C. Vega, 2019; Cooper, 2017). La responsabilización de las mujeres y familias por el bienestar de los enfermos, las niñeces, las personas con discapacidad y los adultos mayores es producto del abandono en la inversión social. Para lograr este fin, la racionalidad gubernamental fortalece a la familia nuclear. En este sentido, para Melinda Cooper en su estudio del neoliberalismo estadounidense (2017), los neoconservadores y los neoliberales convergen en la necesidad de restablecer a la familia como el fundamento de la sociedad. Por eso, las obligaciones naturales de la familia deben ser un sustituto al Estado de Bienestar. De aquí deriva la noción de que el Estado tiene el derecho de reforzar el contrato sexual y para ello intenta revivir la tradición: la familia como una institución moral basada en el trabajo no pagado del amor. Aunque Latinoamérica tiene sus propias dinámicas de construcción del estado de bienestar, para Gago y Palmeiro:

Es en el terreno de la reproducción social donde moralidad y explotación se anudan: de ahí las campañas contra el aborto legal e incluso contra la educación sexual y el acceso a la salud reproductiva, financiadas desde el Norte por los fundamentalismos religiosos que azotan nuestro continente con obscenas retóricas anti-derechos. (2021, p.16)

Pero el fortalecimiento de la familia no es la única forma de moralización de la sociedad. Paralelamente, debe negarse lo social mismo, es decir, debe reforzarse la idea de la “naturalidad” y por lo tanto inevitabilidad del orden social. “Si no hay tal cosa como la sociedad sino solo individuos y familias regidos por los mercados y la moral, entonces no hay tal cosa como el poder social que genera jerarquías, exclusión y violencia” (Gago y Palmeiro, 2021 p.71). La retórica de que quien es pobre es porque quiere, o que nada les impide a las mujeres y diversidades ejercer sus derechos concedidos, tiene que ver con esta negación sistemática de las estructuras históricas de opresión, como el racismo, el sexismo, la heteronormatividad, el clasismo.

Cristina Vega (2019), en relación con los movimientos anti-derechos en Latinoamérica, señala que estos operan a través de una “renaturalización privatizadora de lo social”, esto quiere decir que se apela a leyes naturales relacionadas con la diferencia sexual, los roles asignados a lo masculino y lo femenino vistos como complementarios, y el género entonces se comprende como una imposición imperialista que poco tiene que ver con la nación. Para ello se recupera la visión de lo natural como aquello que es lo inmodificable. Mientras la privatización constriñe los asuntos relacionados con la sexualidad al ámbito familiar, lugar donde se ejerce la autoridad del padre, estos movimientos demandan la agencia directa sobre la educación de sus hijos, para protegerles de la contaminación de la “ideología de género”.

Con estos encadenamientos, comprendemos la gubernamentalidad neoliberal como un tipo de poder moralizante, poder difuminado, que naturaliza y despolitiza los cuerpos, fortalece la familia nuclear y refuerza identidades esencialistas. Mientras fragmenta y divide el campo político de forma directa desde las políticas de identidad esencialistas, de forma indirecta despolitiza, a través de la negación de lo social. No obstante, estas formas de gubernamentalidad que gestionan los cuerpos a través de la libertad no son las únicas, coexisten con formas violentas de ejercer el poder.

1.2 Violencia y gubernamentalidad

Pensar la violencia desde la gubernamentalidad significa traer al centro la gestión de la población a través del miedo, mediante el cual el Estado se subordina a las demandas del mercado y fortalece sus capacidades represivas (Calveiro, 2021). Esta gestión es posible, a nivel macropolítico, gracias a la creación de un enemigo externo, el terrorismo, y a nivel micropolítico con la invención de un enemigo interno, la delincuencia y el narcotráfico (Calveiro, 2012, 2021).

Las violencias estructurales asociadas a la desposesión se asocian a múltiples violencias difusas ejercidas por diversos actores y en distintos escenarios. Para comprender esta trama, las feministas latinoamericanas utilizan la noción de guerra contra las mujeres

(Bidaseca, 2015; Segato, 2003; Valencia, 2010, Gago, 2019). En relación con los feminicidios, demuestran que la violencia que se ensaña con el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados tiene como sustrato la masculinidad hegemónica sobre la que se han construido los Estados nacionales (Falquet, 2011; Gago, 2019; Segato, 2014b; Valencia, 2014). Este ensañamiento tiene un carácter expresivo, pues los cuerpos cruelmente violentados y expuestos (como en el caso emblemático de Ciudad Juárez) sirven para dar un mensaje de terror e impunidad a la población, con el fin de ordenar y disciplinar a las mujeres, feminidades y mujeridades.⁹ En esta línea, la filósofa mexicana Sayak Valencia plantea que estas formas de dar muerte se sostienen en una muerte social, cuyo fin es borrar a las mujeres trans y de género diverso del mapa de lo posible y enunciable (Valencia, 2018).

Para la antropóloga argentina Rita Segato (2014b), este control del cuerpo es también un control territorial. La violación sexual es una cuestión de Estado, un mecanismo para la extensión de la soberanía territorial; por eso, es el cuerpo de las mujeres indígenas y negras que históricamente ha sido considerado una extensión del territorio a conquistar a través de la violencia sexual (Bidaseca, 2015). Sin embargo, en la actualidad hay una transformación en este modelo bélico: la agresión, la dominación y la rapiña no son efectos colaterales, sino estrategias centrales; por consiguiente, fueron incorporadas en el lenguaje de derechos humanos como crímenes de lesa humanidad a partir de las guerras poscoloniales (Ruanda como ejemplo emblemático) (Bidaseca, 2015; Segato, 2014b).

Por último, los feminismos descoloniales comprenden la violencia de género intrínsecamente ligada a los procesos de militarización de los territorios, asociada al capitalismo extractivo a través de estrategias neocoloniales que criminalizan a los movimientos sociales

9 Siguiendo a la transfeminista brasileña Letícia Nascimento (2021), utilizo el término *mujeridades* en lugar de *mujer* para señalar los procesos de producción social de la categoría *mujer*, atendiendo a las experiencias sociales, personales y colectivas. La autora diferencia este término del término *feminidades*, que sirve para agrupar a las formas en que lxs sujetxs dialogan con la feminidad, la subvierten y coconstruyen. Es importante esta diferenciación porque algunas personas se identifican con el segundo término, pero no con el primero (por ejemplo, algunas personas no binarias). [Traducción propia del portugués]

y que utilizan la violencia sexual como estrategia represiva en los procesos de desposesión (R. Hernández, 2014). La criminalización de la protesta se legitima por medio de la creación de marcos legales y la imputación de cargos federales como “obstrucción de vías de comunicación”, “destrucción de bienes federales” o “secuestro equiparado”, por lo que en sus expedientes judiciales no aparecen cargos de disidencia política (R. Hernández, 2018, p. 86).

Esta criminalización muchas veces termina en asesinato, lo que la feminista comunitaria Lorena Cabnal (2019) nombra como feminicidios territoriales, aquellos asesinatos hacia defensoras de los territorios ancestrales porque constituyen una amenaza para el patriarcado capitalista neoliberal; tal es el caso de Berta Cáceres.

Como vemos, las violencias de género no se explican por lo biográfico o individual; desde los feminismos fronterizos se entienden conectadas por una trama en la que los daños ejercidos sobre los cuerpos de mujeres, mujeridades y feminidades tienen directa relación con la expropiación, la militarización y el extractivismo que sostienen el capitalismo neoliberal. Por esto, los feminismos indígenas conectan estas violencias con el colonialismo y sus saqueos históricos, guerras epistémico-ético-políticas (Leyva e Icaza, 2019) que incluyen el terricidio, el genocidio y el epistemicidio a nivel territorial, a nivel espiritual y al nivel de sus pueblos (Millán, 2020).

1.3 Subjetividad desde los feminismos fronterizos

Como categoría de análisis, la subjetividad está apegada a la tradición psicoanalítica, la filosofía de la diferencia y la teoría feminista. De acuerdo con Silvia Gil, la subjetividad vista desde los feminismos de tercera ola permite escapar de los esencialismos (2013). Para Teresa de Lauretis la subjetividad incluye:

Diversas vías, experiencias, instituciones y prácticas con que las mujeres, cada mujer –cada ser humano– se constituye en sujeto social y sujeto psíquico al mismo tiempo. Encontramos de nuevo las

diferencias, ya que tanto el sujeto social como el sujeto psíquico se forman a partir de la diferencia. (1999, p. 8)

Es decir, los feminismos posestructuralistas como Butler y De Lauretis mantienen la herencia foucaultiana de asumir la posibilidad de ser en relación con el poder. “Las categorías sociales conllevan simultáneamente subordinación y existencia” (Butler, 2001, p. 31) o “las categorías identitarias se pegan como un vestido de seda mojado” (De Lauretis, 1989, p. 12) expresan esta posición. Es decir, aquello que nos hace emerger como sujetos (el discurso) se convierte también en nuestra sujeción. La paradoja que plantea esta afirmación es la misma paradoja planteada por Foucault, cuando habla de la resistencia como una posibilidad que emerge del poder mismo.

En realidad, tanto la raza como el género son ficciones que solo tienen sentido dentro de un marco de regulación de los cuerpos y de sus significados, para su control. Son ficciones que tienen el poder sedimentado de la verdad y cuentan con mecanismos que mantienen indefinidamente la creencia de una coherencia interna entre sexo-género y fisionomía-raza (Espinosa, 2007).

En este sentido, Butler continúa la posición de Foucault respecto a la relación entre discurso y poder. Es importante recordar que, para Foucault, el discurso no es mera textualidad, ni se refiere únicamente a lo escrito o dicho. El discurso siempre opera a través de cuerpos y prácticas, no puede entenderse fuera de las relaciones en las que se enmarca. Discurso es articulación del saber y del poder (Foucault, 1999, 2011) y produce una verdad sobre el cuerpo; es a partir de estas verdades sedimentadas que se puede dar su propia subversión.

1.3.1 ¿Sujetos políticos o subjetividades políticas?

La postura política de Butler se basa en la crítica a la lógica esencialista en la construcción de identidades colectivas; dicha crítica revolucionará la forma de comprender las identidades políticas desde los feminismos, porque deconstruye el lugar de las “mujeres” en el feminismo, como explicaré a continuación. Su propuesta se enmarca en la radicalización de la democracia propuesta por Laclau

y Mouffe (1987) desde el posmarxismo y el posfundacionalismo. Posmarxismo porque mantiene una visión conflictiva de lo social y pos porque el antagonismo no se reduce al de “clase” (Flórez, 2010).

Desde las teorías posfundacionales existe “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (Marchant, 2009a, p. 14). Esta imposibilidad de fundamento último va a plasmarse en la diferencia entre lo político y la política.

Para Chantal Mouffe (1999), “lo político’ [va] ligado a la dimensión de antagonismo y hostilidad que existe en las relaciones humanas, [...] y ‘la política’ apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas” (pp. 13-14).

Entonces, la política desde esta perspectiva va a intentar “domesticar” los antagonismos y por ello le da centralidad al lado conflictivo de lo social. Por lo tanto, lo político está en todas partes, ya que ese es un movimiento de institución y destitución de lo social, prácticas que en el momento político se sedimentan y desedimentan (Marchant, 2009b).

En su obra *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe (1987) redefinen el proyecto socialista y el sujeto revolucionario, que ya no va a ser un sujeto proletario esencial, sino una “articulación de las luchas contra las diferentes formas de subordinación –de clase, de sexo, de raza, así como de aquellas otras a las que se oponen los movimientos ecológicos, antinucleares y antiinstitucionales–” (p. 6). No hay sujetos dados de antemano, los sujetos políticos se construyen en el proceso de la lucha política, es decir, en la articulación de sus demandas. La concepción del agente social, entonces, es un logro producto de la articulación de posiciones de sujeto correspondientes a la multiplicidad de las relaciones sociales en que se inscribe (Mouffe, 2001).

Esta articulación tiene un carácter discursivo, que conecta elementos dispares y los transforma en dicha relación.

La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad. (p. 193)

La lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia van a constituir las relaciones entre las articulaciones y la hegemonía. La primera va a separar las demandas y satisfacerlas de forma segmentada, mientras que la segunda empieza a equiparar las distintas demandas y a conectarlas en una cadena equivalencial capaz de contestar al orden instituido y trazar una línea divisoria entre los de arriba y los de abajo. Esta articulación se vuelve hegemónica por un significante vacío:

Un significante vacío, para continuar siendo significativo, debe significar algo: un hiato que emerge en el seno de la significación, que por lo tanto no tiene significado positivo propio, pero que debe ser, sin embargo, nombrado, porque es la condición misma del proceso significativo. Por tal motivo, ese hiato solo puede mostrarse como distorsión de todo momento estructural, es decir, de todo espacio suturado de diferencias. (Laclau, 2014, p.147)

Los significantes vacíos, entonces, son ciertos contenidos que son “investidos con la función de representar la plenitud ausente de la comunidad” (p. 149), como el *Objeto a* de Lacan o la “clase hegemónica” de Gramsci. Los fundamentos de la política no están en un sujeto, en la razón o en Dios, “todas las reclamaciones y formaciones políticas se crean desde la militancia que aspira a la hegemonía. Y el sujeto del populismo, ‘el pueblo’, es en sí mismo un significante vacío” (Biglieri y Cadahia, 2021, p. 9).

La hegemonía, por lo tanto, es una práctica discursiva y necesaria para articular la resistencia (Laclau y Mouffe, 1987). Se trata de “una conexión no necesaria entre elementos heterogéneos, una conexión contingente y situada y que se mantiene por cuanto es reiteradamente reactualizada” (Romero, 2006, p. 100).

Butler (2002a) retoma estos planteamientos para la deconstrucción del sujeto feminista: ya que el fundamento de la política no son los sujetos, a nivel político, el término mujeres (significante vacío) nunca puede describir plenamente aquello que nombra, porque el término señala un conjunto de relaciones que exceden la identidad. “La inestabilidad constitutiva del término, su incapacidad de describir siquiera lo que nombra, se produce precisamente en virtud de lo que queda excluido para que pueda darse la determinación” (p. 307).

Ella no plantea deshacerse de la categoría mujeres, más bien invita a cuestionarla y abrir el término, a reusarlo y reinventarlo. Por eso su propuesta es abrazar la desidentificación. Muy cercana a la noción de resistencia de Foucault, dentro de la misma estructura de poder, la desidentificación para Butler se da también desde el cuerpo, a través del concepto de performatividad que explicaré más adelante.

La imposibilidad de fijar de una vez y para siempre lo social, entendido como una falta o negatividad que se resiste a todo esencialismo, está en el corazón del proyecto de democracia radical.

La "posición de sujeto" de las mujeres, por ejemplo, nunca se fija mediante el significante "mujeres"; ese término no describe un sector pre-existente; antes bien, es parte de la producción y formulación mismas de esa agrupación permanentemente renegociada y rearticulada en relación con otros significantes dentro del campo político. (Butler, 2002a, p. 277)

Precisamente esa falta o imposibilidad de una identidad de suturarse y definirse totalmente va a ser lo que constituya los antagonismos: aquello que queda por fuera de la identidad se convertirá en su exterior constitutivo, y será eso que por negatividad definirá lo social (las identidades). Para Butler (2002a), siguiendo la propuesta de Laclau y Mouffe, "el carácter incompleto de toda formulación ideológica es esencial para la noción de futuro político del proyecto democrático radical" (p. 274). Es decir, Butler lee el proyecto de hegemonía de Laclau y Mouffe como aquel en el que el retorno de aquello excluido fuerza a una expansión y una rearticulación de las premisas básicas de la democracia. Son precisamente esas exclusiones las que va a analizar en su obra y las que van a tener consecuencias sobre la inteligibilidad no solo de lo político, sino de lo humano. Estas exclusiones marcarán los cuerpos, entre cuerpos que importan y los que no son considerados como humanos. Entonces, los antagonismos como límites de lo social van a constituir la base de lo político (Biglieri y Cadahia, 2021).

En resumen, para Juliana Flórez (2010) los puntos comunes entre Laclau y Mouffe (1987) y Butler (2001) son la naturaleza discursiva del sujeto político y el fracaso de toda afirmación de la identidad. Mientras para Laclau es el antagonismo lo que echa a andar

el sistema y lo que impide la sutura de la identidad, para Butler son los vínculos apasionados con nuestras figuras parentales, esas identificaciones que no podemos reconocer, que nos impiden dar cuenta de las condiciones de nuestra constitución como sujetos psíquicos. Otro aporte de Butler, además, es que la determinación de la identidad está limitada por el orden simbólico, en el que hay cuerpos que importan más que otros (Flórez, 2010). Sin embargo, no hay lugar para la subjetividad como tal en estos abordajes, más allá de un concepto de subjetividad como resultado de la tensión entre agencia y estructura. Algunos conceptos puente como el de subjetividades políticas y sentidos subjetivos nos ayudarán a comprender los disensos entre distintas posiciones de sujeto (Flórez, 2010).

1.3.2 Subjetividades políticas: aportes desde la psicología social latinoamericana

Incluir la noción de subjetividad como “una configuración de la experiencia de sí” (Flórez, 2010, p. 93) no especifica las relaciones entre la subjetividad social e individual. Por ello, recorro a los planteamientos de la psicología crítica latinoamericana, que utiliza el término *subjetividades políticas* para incluir la producción de sentido y distinguir esta noción de la subjetividad individual.

La subjetividad política es producción de sentido y condición de posibilidad de un modo de “ser” y “estar” en sociedad, de asumir posición en esta y hacer visible su poder para actuar. Posición que está inscrita en un campo de fuerzas complejo que exige al sujeto deconstruirse y reconstruirse permanentemente en esa tensión permanente entre lo instituido y lo instituyente. (Martínez y Cubides, 2012, p. 176)

Para el psicólogo cubano Fernando González Rey, la subjetividad política es una producción de la subjetividad social, en la que entran otros procesos que se configuran en sentidos subjetivos con connotación política (Gómez y González, 2012). La subjetividad social para el autor integra los procesos macro y micro en una configuración subjetiva. La noción puente entre la subjetividad social y la individual es la de sentido subjetivo: “Una unidad simbólico-

emocional que se organiza en la experiencia social de la persona [...] que se definen en espacios simbólicos producidos culturalmente” (F. González, 2008, p. 233). Este concepto señala la relación entre la subjetividad individual (las emociones atadas a lo simbólico) y la social (las condiciones históricas y culturales).

A nivel metodológico, implica indagar en las tensiones, buscar tanto en las prácticas contraculturales como en las formas instituidas de la política, pues ambas son inseparables. También implica atender al contexto histórico de la subjetividad política, pues es una relación cambiante y dinámica que también está marcada generacionalmente (Martínez y Cubides, 2012). Entonces, desde la categoría subjetividades políticas se puede comprender cómo los agentes sociales múltiples (Laclau y Mouffe) no terminan de calzar en las categorías identitarias (Butler) y producen distintos sentidos subjetivos (F. González, 2012) sobre lo político, en este caso, también sobre el feminismo.

En síntesis, la categoría de subjetividad política superaría la noción discursiva de los sujetos políticos, ya que incluye la producción de sentido. Y a la vez es un punto medio entre la subjetividad individual y la subjetividad social. Una noción abarcadora que en el caso de los feminismos permite comprender las tensiones en doble vía: tensión de la subjetividad política feminista entre el deber ser femenino y tensión entre dicha subjetividad y el deber ser feminista (cuestión central en esta tesis).

1.4 Teorías sobre la corporalidad y agencias feministas

Agencia se comprende generalmente como la capacidad de la persona de intervenir en el mundo (McNay, 2016). Existen distintas versiones de la agencia feminista; los feminismos europeos y norteamericanos en su momento plantearon un tipo de agencia prescriptiva, un deber ser que, en consecuencia, fue ampliamente debatido y criticado. Existen algunos puntos comunes para entender la agencia desde los feminismos, críticas del modelo de acción heroica masculina,

los feminismos plantean una agencia contextual, encarnada y relacional, que no es el logro solipsista de un actor, sino producto de una red compleja de interrelaciones (McNay, 2016). La relación entre agencia y corporalidad va a estar mediada por la ambivalencia de la teoría feminista occidental, cuya relación con el cuerpo ha estado entre la somatofilia y la somatofobia (Muñiz, 2014; Shildrick y Price, 1999), que se sustenta en distintos supuestos epistemológicos y ontológicos y se traduce en distintas prácticas políticas. Los feminismos de la diferencia comprenden el cuerpo como una oportunidad, una ventaja que permite el acceso a determinadas formas de ser y estar, por lo tanto, la lucha política se juega una recuperación de los cuerpos de las mujeres, en su celebración y revalorización. Otros feminismos plantean que el cuerpo es un obstáculo y está en la base de la subordinación de las mujeres, por lo tanto, el cuerpo sería algo que debe ser trascendido. Autoras como Beauvoir, en cierta medida, y Firestone están en esta posición.

Desde ambas posiciones, la contribución de los feminismos es señalar que la negación de las mujeres va de la mano de la negación del cuerpo. Elizabeth Grosz (1994) señala que los feminismos de segunda ola problematizaron la construcción social del cuerpo, dejando sin cuestionar el cuerpo biológico. La dupla sexo-género se basa en esta asunción, que hace eco de la dupla naturaleza-cultura. Comparten la visión del cuerpo como biológicamente determinado y fundamentalmente alienado de sus logros culturales o intelectuales, una distinción de una mente neutral y un cuerpo sexuado, una idea de la opresión femenina como producto de su cuerpo inadecuado, que mantiene la oposición entre naturaleza y cultura (Grosz, 1994).

Los feminismos de “tercera ola” mantienen otra relación con el cuerpo, que integra las críticas culturales a la corporalidad, pero también rescata el cuerpo como agente y productor de sentido. No es un cuerpo ahistórico, ni biológicamente dado, es un cuerpo vivido, significado y significante, por eso sospechan de la división sexo/género, pues la materialidad está siempre atravesada por el poder. El cuerpo como un sitio de contestación, en una serie de luchas económicas, políticas, sexuales e intelectuales (Grosz, 1994). En esta tercera ola, sitúo la noción de *embodiment* traducida como encarnamiento. Creada en la década de los noventa por Thomas Csordas, esta concepción del cuerpo permite superar la estricta textualidad de las comprensiones foucaultianas y las complementa con la

tradición fenomenológica, en la cual el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico, definido por la experiencia perceptual y por los modos de presencia y compromiso en el mundo (Citro, 2011). La noción de encarnamiento supera el dualismo cartesiano y los abordajes semióticos y textuales de la cultura asociada únicamente a lo simbólico. El encarnamiento plantea que lo social se inscribe en el cuerpo en “un proceso material de interacción social” (Esteban, 2013, p. 25).

Estos feminismos deconstruyen relación entre agencia e identidad. El descentramiento de la identidad alejó a los feminismos de concepciones prescriptivas sobre la agencia (McNay, 2016) como las que se dieron en los años ochenta en Estados Unidos, durante las llamadas “guerras del sexo”. Por un lado, algunas posiciones dentro del feminismo radical concebían la sexualidad femenina como un producto de la dominación patriarcal y entonces encontraron en el sexo entre mujeres la solución. Este feminismo promulgó la recuperación de esa esencia de lo femenino, los valores maternos, la ética del cuidado, y se opuso firmemente a la explotación sexual en el caso de la pornografía y la prostitución. Por el otro lado, las feministas “pro sexo” planteaban que la deconstrucción de la sexualidad como dominación necesita nuevas formas de vivirla, un feminismo que entiende la sexualidad en su capacidad de afirmación. Este debate replica la diatriba en la que se mecen los feminismos: afirmación versus vulnerabilidad.

Sin embargo, pensarlos en oposición sigue respondiendo a la lógica de la identidad. Las feministas negras, lesbianas y chicanas en Estados Unidos plantean la imbricación de las opresiones y, con ello, nuevas formas de pensar las resistencias. En la década de los ochenta, Patricia Hill Collins crea la categoría de interseccionalidad desde los estudios del derecho, para referirse a la mutua constitución entre género, raza y clase (Viveros, 2016). Estas voces disidentes desde los feminismos negros plantearon que estas opresiones no solo tenían que ver con el género y la sexualidad. Más bien cuestionaron el imaginario de la “mística de la feminidad”, dado que esa feminidad que las feministas creían universal respondía a un lugar de enunciación privilegiado. Tanto las mujeres racializadas del norte como las del sur cuestionaron el reflejo que las feministas les ofrecían. ¿Acaso no soy una mujer?, se preguntaron las feministas

del Combahee River Collective cuando reflexionaban sobre sus experiencias, abismalmente distintas, experiencias que nada tenían que ver con el encierro en el hogar propio, con la imagen de mujer fragilizada que pesaba sobre ellas como afirmaba Betty Friedman. Ellas, que trabajaban en el campo, que equiparaban en fuerza a sus compañeros, con las que nadie ejercía la caballeridad. Domitila Barrios de Chungara, mujer obrera de las minas de Bolivia, hizo cuestionamientos similares a Friedman en la Tribuna de Mujeres en México (1985). “Si me dejan hablar”, dijo en un discurso que se hizo famoso por poner en evidencia las diferencias de clase que separan a las mujeres.

Puesta en cuestión la unidad de la sujeta feminista, la agencia no va a ser comprendida como la liberación de la dominación de género, sino como una compleja relación con las normas de género y otras matrices de opresión. Uno de los planteamientos rompedores sobre la relación entre normas y agencia es la concepción de performatividad de Judith Butler.

1.5 Teorías sobre el encarnamiento desde los feminismos

1.5.1 Performatividad como una forma de resistencia inesperada

En su obra *Gender Trouble* publicada en 1990 y traducida al castellano como *El género en disputa* (2007), Butler se apropia del concepto de performatividad enfatizando la posibilidad del lenguaje de llevar a cabo acciones a través de “actos de habla”. Su definición de género como performativo provoca una ruptura con la idea compartida por el feminismo culturalista (de una esencia femenina que se expresa a través del género) y por la posición constructivista radical (el género como algo construido histórica y socialmente) de que el género es la parte construida sobre la base de la diferencia anatómica natural:

el sexo. Para Butler, siguiendo a Foucault, en el cuerpo no hay nada de absolutamente natural, pues el cuerpo adquiere significado dentro de un discurso en el contexto de las relaciones de poder. Butler cuestiona la misma materialidad del sexo, como algo previo a su inscripción en el discurso; el sexo siempre ha sido género, y está desde nuestra entrada en el mundo, constituyendo nuestra propia humanidad, ya que no hay sujeto sin género y sin sexo.

De esta manera, se opone a la concepción humanista del sujeto como sustancia, cuya agencia depende de la trascendencia del cuerpo; más bien el núcleo de la subjetividad está ya atravesado por el género, alineado con el sexo, que da pautas de coherencia y continuidad definitorias de la categoría de persona y de sujeto (Sabsay, 2009).

En este sentido, la identidad de género no expresa una interioridad, sino que se forma y actualiza en los actos corporales que la llevan a cabo, es una práctica que consiste en la repetición de las normas que existen antes que nosotros y que nos hacen posibles como sujetos. El género es una ficción reguladora: ficción, ya que no hay coherencia entre la sexualidad y el deseo, y reguladora porque disciplina el campo sexual que pretende describir. Actos, gestos y deseos crean el efecto de un núcleo o sustancia, son performativos, es decir, forman la identidad que pretenden afirmar, son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. Esto implica que si el género no es una sustancia, y es más bien performativo, no tiene una posición ontológica diferente de los distintos actos que constituyen su realidad (Butler, 2002a, p. 266). Es decir, son esos actos los que crean la ilusión de una interioridad que sirve para regular la heterosexualidad reproductiva, a través de una sedimentación de estos “estilos corporales” que crean una fantasía instaurada en la superficie de los cuerpos.

En resumen, la noción de poder foucaultiana, poder no como sustancia, sino como una relación que se ejerce desde una multiplicidad de lugares, entre ellos los saberes (Foucault, 2011), permite comprender el género no como una sustancia preexistente, sino como una representación social con efectos diferenciadores y jerárquicos sobre los cuerpos (López, 2013).

1.5.2 Los excesos del cuerpo: aportes del psicoanálisis

La subjetividad en la perspectiva foucaultiana es un efecto de las relaciones de saber-poder. Butler añadirá el inconsciente y el deseo, en su uso protésico del psicoanálisis (Martínez, 2014), como aquello que excede a la discursividad; para Butler devenimos sujetos a través del discurso que no hemos elegido y a través de condiciones que luego negamos. Entonces, ¿cómo opera el poder a nivel psíquico?

Siguiendo a Freud, para Butler (2001) las normas son las que producen nuestra propia conciencia. En la prohibición de una pulsión o la expresión de esta se genera un repliegue, una forma de pensar sobre sí mismo (la culpa) que poco a poco se convierte en conciencia. La conciencia es un medio por el cual el sujeto se convierte en un objeto para sí mismo, y esta reflexividad hace que el deseo se convierta en autorreflexión; esta transmutación (del deseo a la autorreflexión) termina provocando el deseo, ya no por la pulsión inicial, sino por la reflexividad, es decir, por el sometimiento. Los imperativos puestos por la conciencia (normas) se buscan porque resultan en la satisfacción misma del deseo que esperan reprimir. La prohibición se convierte en lugar de reemplazo para la satisfacción del deseo prohibido. Nunca se renuncia al deseo, más bien este se reafirma y sustenta en la estructura misma de la renuncia.

Butler nos recuerda que el proceso de subjetivación se da en el cuerpo, obligándolo a aproximarse a un ideal, una norma de conducta, un modelo de obediencia; ese ideal normativo (el alma) se convierte en la prisión del cuerpo. La psique que engloba al inconsciente es muy distinta al sujeto: es precisamente lo que desborda los efectos encarceladores de la exigencia discursiva de habitar una identidad coherente, de convertirse en un sujeto coherente. Por lo tanto, la posición psicoanalítica le permite a Butler mantener algo por fuera del orden simbólico, el inconsciente donde estaría aquello que se le desborda: el deseo.

El cuerpo, para la autora, es un quiasmo donde se cruzan discurso y materialidad, es decir, aunque no se puede aprehender la corporalidad por fuera de la significación, esta significación nunca se completa del todo, dejando un exceso. Este es entendido como aquellos “vínculos apasionados” con las categorías que nos sujetan

y que no podemos reconocer por su carácter inconsciente. Tenemos un vínculo melancólico (en el sentido freudiano), es decir, nos identificamos con aquello que hemos perdido, en este caso con el poder, melancolía que nos lleva a actuar performativamente esas normas que nos constriñen. Aquella pérdida constitutiva por la que nos hacemos sujetos (el vínculo homosexual en el caso de las mujeres con sus madres), ese duelo no resuelto, vuelve en las actuaciones performativas del género. El yo surge entonces siempre con la huella del otro, unas condiciones sociales que no son nunca del todo propias. Las prohibiciones en las que se origina el sujeto son productivas, no represoras, pues generan un campo de ininteligibilidad: lo abyecto (aquello que queda excluido del discurso).

Butler señala la capacidad de lo abyecto para constituir vidas no vivibles. Es decir, aquello que queda fuera del discurso también opera de forma productiva. El sujeto corporizado no es transparente para sí mismo por la dimensión inconsciente, aquella donde habita el deseo, dimensión que nos desposee. Es decir, en la perspectiva butleriana, la sexualidad está construida dentro de las relaciones de poder, por lo tanto, su total deconstrucción es imposible.

También De Lauretis (1999) y Henriques et al. (1998) incorporan conceptos psicoanalíticos para explicar el funcionamiento del poder a nivel psíquico. Para De Lauretis, la existencia simultánea de un sujeto social y a la vez psíquico es la causa de la ambivalencia constitutiva del sujeto. Esta contradicción reside en el hecho de que, aunque el yo es una ficción y es efecto del discurso, también es una necesidad política y a la vez es un sujeto que desea. En esta tensión entre lo ético y lo erótico estaría el sujeto feminista (1999).

Henriques et al. (1998) señalan que el poder a nivel psíquico se manifiesta en determinadas inversiones (catexis) libidinales en posiciones discursivas concretas por el relativo poder que dicha posición promete. También otras autoras (Brown, 1995; Butler, 2001; Sabsay, 2009, 2018) problematizan las “vinculaciones apasionadas” con categorías que en la práctica ya hemos abandonado, pero que nos siguen sujetando. Para Sabsay, esto se debe a la constitución simultánea del sujeto y de los imaginarios sociales. Desde una perspectiva psicoanalítica, es a través de la fantasía que las ficciones del imaginario se vuelven una realidad para el sujeto, y es precisamente a este nivel psíquico en el que actúan los imaginarios y el poder regulador que tienen (2016b).

Extiendo este argumento, de la inversión afectiva en las categorías identitarias, como algo que también les ocurre a las feministas cuando articulan sus demandas alrededor del significante de “la mujer-madre-víctima”. Sin embargo, aunque nuestras identidades y deseos se han formado bajo estas categorías, nuestros deseos por momentos entran en dicho guion y en otros lo desafían.

La descripción desde los feminismos (siguiendo a Butler) del deseo es contradictorio (Flórez, 2010); el deseo no es lo que siempre va a desafiar al poder, como proponen ciertas corrientes deleuzianas (por ejemplo la filósofa italiana Rosi Braidotti), pero tampoco va a situarse en la visión lacaniana del deseo como falta. El deseo es socialmente construido (Pujal, 2003) y, por lo tanto, se puede deconstruir. Sin embargo, recordando las tesis butlerianas, el sujeto emerge a partir de la negación de aquellos vínculos apasionados que lo hicieron posible. Entonces, el deseo de persistir sobre el propio ser a veces va en contra de nuestros intereses, pues nuestra constitución como seres dependía de estos vínculos que no nos podíamos dar el lujo de no tener (Butler, 2009). En otras palabras, no siempre deseamos lo que nos conviene, ni tenemos coherencia entre deseos; los deseos tienen un carácter contradictorio. La filósofa Silvia López Gil lo resume: “Quiero lo que me oprime –el lugar del Uno, de la Razón– porque es lo que me posibilita ser y, al mismo tiempo, me resisto a habitar completamente en ello reafirmando mi diferencia, forzando mis límites” (2013, p. 203).

Siguiendo los planteamientos foucaultianos sobre el poder y la resistencia, Butler conceptualiza la agencia como fruto del poder, posición que cuestiona insistentemente al sujeto autónomo del liberalismo. En este movimiento paradójico, de hablar el lenguaje de los hombres (la representación hegemónica de la feminidad como la construcción imposible de “La Mujer”) y el silencio de las mujeres (la ausencia de representación de las mujeres reales en el discurso hegemónico masculino) se encontrarían las prácticas feministas.

Es desde estos discursos, normas e identificaciones encarnadas que se encuentra la agencia para subvertir el género. La subversión para Butler, en *El género en disputa*, implica desarmar y reorganizar los elementos de la feminidad, como si de una bomba se tratase, para reensamblarlos desestabilizando la norma que ata sexo-género-deseo (Serra, 2018); apropiarse de la injuria o resignificarla (como el caso del movimiento *queer*); alentar la proliferación de formas

de habitar el género (masculinidades encarnadas por biomujeres, personas no binarias, feminidades contrahegemónicas). Todas ellas implicarían la deconstrucción de la categoría mujer. La agencia se juega en la desidentificación con esas normas genéricas, con esos lugares asignados a los roles de género.

1.5.3 Agencia sin desidentificación: feminismos poscoloniales, descoloniales y transfeminismos

Los feminismos poscoloniales ponen en cuestión esta visión de la agencia como desidentificación, pues está basada en el universalismo que invisibiliza cómo esas identidades subalternas han sido históricamente interpeladas a partir del estigma y la discriminación, así como las formas de asimilación con las que se pretende “integrarlos” (Suárez, 2008).

Saba Mahmood (2019), feminista egipcia, a través de su investigación etnográfica con mujeres pietistas en las mezquitas de Egipto concibe la agencia de una manera renovada, concepción que pretende salir del binarismo modernidad-subordinación-subversión. Para la autora, la agencia es “una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (p.3). Esta capacidad en las mujeres se cultiva a través de la sumisión a virtudes “femeninas” como timidez, modestia y humildad, pues a partir de ahí se posibilita su participación en la esfera pública. En lugar de situar la agencia como resistencia a las tradiciones culturales propias, la autora nos propone salir del binarismo resistencia o subordinación. El modelo de agencia de Mahmood se sitúa en cómo se habitan las normas; las mujeres aprenden a analizar los movimientos del cuerpo y el alma para establecer la coordinación entre los estados internos (intenciones, movimientos del deseo y pensamiento) y la conducta externa (gestos, acciones, discurso). De hecho, esta distinción entre aspectos del self (internos y externos), producen un incremento de la conciencia del cuerpo. Esta noción es cercana a la noción de práctica de sí foucaultiana que expliqué más arriba.

Pensar la agencia en esta relación de habitar la norma de forma diferente, una forma singular que habilite otras posibilidades nuevas, un habitar sin resistir ni subvertir, dialoga con la concepción

zapatista que propone un “cambiar-permaneciendo”. Procesos de cambio en los cuales no todos los elementos se transforman al mismo tiempo, cambios graduales que tienen que ver con una lógica aditiva y no sustitutiva (Macleod, 2008). Considero esta manera de entender la agencia desde las mujeres indígenas como esos procesos de selección estratégica de los esencialismos (Cumes, 2014a; Narayan, 1998; Prieto et al., 2005), así como de elementos de la cultura que se quieren conservar y defender. Pensar así las agencias feministas implica descolonizar el pensamiento crítico y emancipador desde otros referentes epistémicos.

Para los feminismos descoloniales, es necesario empezar por descolonizar cómo se ha conceptualizado la opresión y para ello historizan radicalmente la categoría de género. Rita Segato (2014a) rastrea dos posiciones dentro de los feminismos descoloniales: unas afirman la inexistencia del género en el mundo precolonial —aquí estaría la posición de María Lugones y Oyèrónké Oyèwùmí—. Otras, entre las que se encuentra la autora, respaldadas por evidencias históricas y relatos etnográficos, señalan la existencia de denominaciones de género en el mundo-aldea. Dentro de esta posición también se encuentran las feministas comunitarias, quienes hablan de la existencia de un entronque de patriarcados.

Me adhiero a estas últimas perspectivas descoloniales, que consideran la existencia de un patriarcado ancestral profundizado por el hecho colonial. Para Rita Segato (2014a) existía un patriarcado de baja intensidad, presente en el mundo-aldea, en el que las mujeres ocupaban todavía un rol político en el espacio doméstico. Con la colonización, este patriarcado se refuerza por el pacto entre varones (colonizados y colonizadores), despojando el lugar doméstico de poder y a las mujeres de un lugar de participación. A este pacto, Julieta Paredes (2008) y Francesca Gargallo (2004), feministas autónomas, lo denominan un “entronque patriarcal”.

Esta complicidad entre colonizados y colonizadores permite comprender la fusión entre colonialismo y patriarcado. El colonialismo entonces solo resulta posible a partir de la subordinación de las mujeres, cuestión que permitieron de forma cómplice los hombres colonizados. Pensar esta fusión resulta productiva para denunciar las visiones liberales compartidas por los feminismos hegemónicos que escinden la opresión de género, la jerarquizan y separan de

su contexto colonial. Betty Lozano, feminista afrocolombiana, crea el neologismo *mujeresnegras* para dar cuenta de la inseparabilidad de estas posiciones.

Entonces, pensar la agencia del otro lado de la herida colonial implicaría desandar los caminos que desanudaron la opresión de género del patriarcado y el colonialismo. En este sentido, las feministas descoloniales emprenden luchas epistémicas (Leyva e Icaza, 2019), por eso son críticas a la noción de interseccionalidad, como parte del pensamiento categorial moderno:

La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. (Lugones, 2008, p.82)

Para Ochy Curiel, la interseccionalidad tiende a reconocer las diferencias, incluyéndolas en un modelo diverso, pero que no cuestiona las razones que provocan la necesidad de esa inclusión. En otras palabras, se define desde el paradigma moderno occidental eurocéntrico. La metáfora que usa la autora, de las autopistas que se cruzan, es un indicador del problema político y teórico que contiene esta propuesta. Los planteamientos desde el feminismo descolonial, entonces, van más allá de la interseccionalidad, pues critican el pensamiento categorial que divide las opresiones.

Por esto, los planteamientos descoloniales son enfáticos en la necesidad de descolonizar y despatriarcalizar en un mismo movimiento. Descolonizar la noción de género supone una tarea de crear nuevas genealogías y categorías para comprender las luchas y experiencias de las mujeres racializadas, desde Abya Yala, que no supongan que el feminismo nace con las sufragistas, para así recuperar e integrar en la memoria feminista las luchas antipatriarcales de las mujeres indígenas, montubias y negras (Guzmán, 2019).

1.5.4 Feminismos autónomos latinoamericanos

Los feminismos autónomos se hacen visibles en los años noventa, con la llamada despolitización del feminismo a raíz de la centralidad

que adquieren las ONG y los proyectos que incluyen el género en el desarrollo. Su radicalidad propone concebir la opresión patriarcal conectada con el racismo, el clasismo y la heteronormatividad, en un momento en el que se institucionalizó la perspectiva de género (Falquet, 2014). Esta matriz autónoma hoy tiene muchas ramificaciones, entre las que se encuentran los feminismos descoloniales y los feminismos comunitarios.¹⁰

Desde los feminismos autónomos latinoamericanos no se ha usado el término encarnamiento, sino corporeidad (Paredes, 2008) y corporalidad (Conexión Fondo de Emancipación, 2012; Pisano, 2001), para dar cuenta del cuerpo fenomenológico, también atravesado por la cultura. Estos feminismos han usado políticamente la corporalidad como una estrategia para conservar la radicalidad del movimiento feminista. En conexión con la noción de autonomía, plantearon una liberación desde los cuerpos con una posición crítica frente a lo que llamaron la feminidad patriarcal. Esta noción del cuerpo no seguía estrictamente las divisiones propuestas por las feministas occidentales en el análisis de las olas feministas, ya que incluyeron la espiritualidad y la fluidez. Un ejemplo es la feminista autónoma chilena Margarita Pisano: “Mi propuesta feminista plantea la necesidad de la fluidez entre mente, cuerpo, espíritu. Si no logramos integrar estos espacios estaremos en la lógica patriarcal sobrevalorando cualquiera de estas dimensiones” (como se citó en Bedregal, 1994, p. 7).

La invitación desde los feminismos autónomos es a deconstruir lo más íntimo, el cuerpo y la afectividad, que también están impregnados de lógicas patriarcales, para superar el “pánico de no gustarle a papá” (Bedregal, 2009, p. 34). Un feminismo rebelde que plantea la corporalidad como un camino ético para cuestionar la vida, las relaciones, los afectos y la política.

10 Algunas feministas descoloniales formaron parte de los primeros grupos de autónomas, como Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel y Francesca Gargallo. Otras feministas que luego se llamaron comunitarias también formaron parte de los feminismos autónomos, como Julieta Paredes y María Galindo. Dado que las autodenominaciones responden a momentos históricos, hoy algunas se nombran de otra manera, por ejemplo, María Galindo se sigue nombrando autónoma y está más cercana al anarquismo, mientras que Paredes se nombra desde lo comunitario. Otras feministas comunitarias son Lorena Cabnal y Adriana Guzmán.

Desde los feminismos comunitarios, que surgen a partir de las posiciones políticas críticas de algunas mujeres indígenas sobre los feminismos hegemónicos (Paredes, 2008), la dimensión corporal se comprende primero como una dimensión marcada por varias opresiones históricas, por la colonialidad que hizo que sus cuerpos no fueran inteligibles como humanos, por el racismo, por el clasismo y por el sexismo. Esta centralidad del cuerpo en la construcción de la diferencia colonial habilita la comprensión de una corporalidad histórica y colectiva, una corporalidad que lleva impregnada la memoria de la colonización y que se perpetúa en el colonialismo interno, con implicaciones corporales visibles en los estándares hegemónicos de belleza y en la vivencia relacionada con el amor y el placer (Paredes, 2008).

La noción de comunidad, como sujeto político de los feminismos comunitarios, plantea una alternativa a la economía capitalista (López-Andrada y De las Vacas, 2020) y un sujeto colectivo desde el que se demanda y propone una “buena vida”. Hacer énfasis en la comunidad como respuesta a la lógica patriarcal desafía la visión individualista de los sujetos políticos, la fragmentación de lo social sustentada por el neoliberalismo y a la vez la lógica separatista de los feminismos hegemónicos. Desde lo comunitario, las concepciones de la corporalidad conectan siempre el cuerpo individual con el cuerpo colectivo-histórico, un cuerpo colectivo que no es armónico ni romantiza la ancestralidad, pero que sí busca la armonización de sus elementos. Estas feministas señalan la existencia de un tipo concreto de patriarcado, el patriarcado indígena que se entronca con el patriarcado colonizador (Cabnal, 2010; Guzmán, 2019; Paredes, 2008) y que exige una comprensión localizada de las resistencias feministas.

Por eso el cuerpo se comprende desde la integralidad y no se puede separar la opresión patriarcal de la opresión colonial extractivista, capitalista y racista. Como dice Julieta Paredes, feminista aymara boliviana: “Nosotras partimos del cuerpo como una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad, pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad, la sensualidad llegando hasta la creatividad” (2008, p. 12).

1.5.5 Cuerpo-territorio

El concepto de cuerpo-territorio es una construcción política que deriva de las teorizaciones sobre la corporalidad de los feminismos autónomos y luego comunitarios, así como de las luchas político-territoriales de las mujeres indígenas; en esta confluencia de saberes y prácticas antes no reconocidas por los feminismos, el cuerpo-territorio es una “epistemología latinoamericana y caribeña hecha por y desde mujeres de pueblos originarios que viven comunidad; es decir, la articulación cuerpo-territorio pone en el centro lo comunitario como forma de vida” (Cruz, 2016, p. 43).

La apuesta de esta epistemología conlleva que las resistencias incluyan descolonizar primero la concepción del cuerpo para superar la visión escindida del cuerpo y el espíritu (Paredes, 2008); dejar atrás los planteamientos sobre la liberación desde los feminismos modernos, por ejemplo, lograr la igualdad con los varones o el acceso a la trascendencia por medio de la individualidad (Gargallo, 2004), y por último, desafiar el antropocentrismo que pone a los seres humanos en el centro de la vida política, pues reconoce los elementos de la naturaleza como seres de los que los humanos somos parte, y que también son agentes y cómplices de las luchas políticas.

De acuerdo con Francesca Gargallo, enunciar el cuerpo como territorio tiene su origen en la declaración política de las mujeres xinkas en Guatemala, en el 2011:

Las mujeres xinkas se describen a sí mismas como un “territorio-cuerpo” colectivo e individual, tan “nuestro” como de cada una, que sigue “sufriendo los efectos del patriarcado ancestral y occidental, los cuales se refuncionalizan y se manifiestan en diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades”. (Gargallo, 2014, p.153)

Lorena Cabnal (2019), feminista comunitaria xinka, propone entender ambos espacios de energía vital a partir de una relación recíproca; en este sentido, emancipar el cuerpo sin luchar por el territorio es una propuesta que carece de sostenibilidad política. Ella en cambio propone una sanación con la tierra en la recuperación de la cosmogonía ancestral y el conocimiento de sus ancestras, sanación que habilita “abrazar al territorio-tierra” (Gargallo, 2014).

La corporalidad desde estos feminismos es el lugar desde donde se enuncia, se denuncia y se vive la emancipación, que tiene lugar a través de la sanación. Desde su territorio-cuerpo rompen con los patrones que ligan formas hegemónicas de ser mujer y ser indígena. En ese sentido, esta construcción política del cuerpo responde a una doble negación: un feminismo que habla del cuerpo individual y sus derechos, y un movimiento indígena que romantiza la ancestralidad y niega las violencias sobre las corporalidades de mujeres (D. Gómez, 2012).

Cuerpo-territorio es un concepto bisagra que fusiona lo territorial-espacial con lo corporal, y como tal ha sido trabajado desde las geografías feministas descoloniales. Astrid Ulloa (2016) señala que el concepto enuncia una visión territorial alternativa, una alter-geopolítica. En Ecuador, el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), inspirado en los feminismos comunitarios, la geografía, la teología feminista, así como las luchas territoriales de las mujeres en Abya Yala, crearon la metodología “cuerpo-territorio” para mapear las vinculaciones entre las violencias vividas en los cuerpos y el despojo territorial. Para Zaragocin y Caretta (2020), esta metodología es descolonial y feminista, pues nace a partir de un trabajo de traducción. El método forma parte de las prácticas feministas que hoy recorren Abya Yala y permite un intercambio de saberes entre las mujeres urbanas y las mujeres rurales, además de mapear de forma corporal las violencias asociadas al extractivismo y al despojo territorial (Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, 2018; García-Torres et al., 2020; Zaragocin y Caretta, 2020).

Estas teorías desde Abya Yala plantean un acercamiento a la corporalidad, que incluya la historia de su conformación, las experiencias de racialización y violencia, así como también la unidad ontológica entre las corporalidades y la naturaleza, que no se puede entender únicamente desde el presente. Los elementos naturales son agentes espirituales que superan la materialidad, pues tienen memorias y roles que son importantes en el desarrollo de la comunidad.

En conclusión, el cuerpo-territorio o territorio-cuerpo es una propuesta epistémica nacida en el corazón de Abya Yala, que articula las luchas de defensa del territorio con las luchas feministas y propone un tipo de corporalidad fluida que desafía las dicotomías

modernas (cuerpo-mente, emoción-razón, cuerpo-espíritu) sobre las que se asientan las luchas políticas actuales. Este es su potencial como propuesta epistémico-política, tal como lo desarrollaré a lo largo de la tesis.

1.5.6 Tensiones entre feminismos descoloniales y transfeminismos en relación con el género y la corporalidad

La tarea de descolonizar los feminismos antes propuesta conlleva salir de los análisis abstractos de la categoría género para pensarla desde corporalidades racializadas, empobrecidas y marcadas por la herida colonial. Sin embargo, para los feminismos autónomos ampliar la categoría “mujer” no supuso la inclusión de todas las mujeres. La omisión del análisis de la racialización, que fuera cuestionada por las feministas autónomas durante la década de los noventa, sostuvo la disputa en relación con la inclusión de los temas trans a principios del siglo XXI; en el 2004, la tensión se materializó en el conflicto por la inclusión de personas trans en los encuentros feministas latinoamericanos. Entre los argumentos que se esgrimieron contra la inclusión estuvieron: que se trató de una imposición de los financiadores transnacionales y que no se discutió democráticamente (Mogrovejo, 2010) la necesidad de espacios propios para las mujeres lesbianas cisgénero, debido a las distintas historias de opresión, sin negar la posibilidad de articulación con las transgénero (Curiel, citada en Restrepo y Bustamante, 2009). El sujeto político feminista entra en disputa ante la presencia de mujeres trans, pero también frente a la teoría queer, que pone en jaque la identidad de “mujer” y el cuerpo de hembra como eje que nuclea los feminismos. A pesar de lo anterior, las mujeres trans fueron incluidas desde esta fecha en los encuentros.

Las posiciones dentro del feminismo autónomo frente a la teoría queer no son homogéneas: por un lado, una línea de teorización que se define a sí misma como feminismo autónomo de la diferencia, en la que se incluyen Ximena Bedregal, Margarita Pisano, Andrea Franulic y Norma Mogrovejo, sostienen la crítica patriarcal

desde la diferencia sexual y, por tanto, rechazan tanto las teorías de género como la teoría queer y el lenguaje inclusivo, como una forma de androcentrismo camuflado (Franulic, 2021).

Si bien este rechazo se sostiene en una mala lectura de la teoría queer, la cuestión política sobre la imposición de agendas al movimiento feminista es una de las críticas más interesantes de esta posición, pues señala los efectos de la gubernamentalidad de la ciudadanía sexual en las prácticas políticas feministas. Norma Mogrovejo, Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel advierten sobre el establecimiento de prioridades alrededor del sida, los derechos sexuales y reproductivos y los derechos al matrimonio igualitario como una forma de asimilacionismo y despolitización.

Por otro lado, a nivel teórico, una segunda posición frente a la teoría queer, dentro de las feministas autónomas, que devendrán luego descoloniales, señala su matriz noreurocéntrica, particularmente un exagerado énfasis en la deconstrucción discursiva como posibilidad de resistencia, la enarbolación de la transgresión de las personas trans sin tener en cuenta sus condiciones precarias de existencia y las otras matrices de opresión que les cruzan (como la racialización, la pobreza, el vivir con VIH, entre otras). En síntesis, la construcción de un sujeto unificado por la abyección que parece estar a la vanguardia de las luchas políticas y en oposición al sujeto comunitario latinoamericano (Espinosa, 2017).

En este sentido, el rechazo a la teoría queer también se da por la aparición de grupos lésbicos que no se consideran feministas, sino de la diversidad sexual; esto advertiría la posible desaparición del sujeto lésbico como posición política de fuga de la feminidad patriarcal (Espinosa, 2017), con la pérdida de la crítica a la heterosexualidad obligatoria como régimen político y de construcción de nación (Curiel, 2013). Una vez desplazado el sujeto del feminismo y con la centralidad de la categoría de género, así como con la aparición de los estudios sobre diversidad sexual y masculinidades, el peligro de la despolitización de los feminismos se vuelve inminente.

Una tercera posición desde los feminismos latinoamericanos incorpora los postulados de la teoría queer, pues, en la misma década, desde el Cono Sur utilizan la categoría identitaria travesti para problematizar la construcción binaria del género haciendo uso de la teoría de la performatividad de Judith Butler. Estos feminismos interpelados por el travestismo serían los precursores del transfeminis-

mo, pues difuminan los límites entre activismo y academia, como es el caso de la filósofa Diana Maffía (2003), la activista travesti Lohana Berkins (2003), el activista intersex Mauro Cabral (2005), Valeria Flores, Mónica D’Uva, Josefina Fernández (Fernández y D’Uva, 2004) desde Argentina.

La apropiación del término travesti sirvió para resignificar el repudio y los significantes asociados a la degeneración, la criminalidad, la maldad y la invisibilidad, desafiando la representación hegemónica presente inclusive en grupos LGBTQ+, como aquellas sujetas “visiblemente presentes pero –a la vez– visiblemente ausentes” (Berkins, 2004, p.21). Por ello, a nivel político, la categoría travesti nucleó las resistencias callejeras contra la violencia policial (Sancho y Platero, 2018). En Ecuador, la primera asociación de travestis y transexuales fue Coccinelle, que lideró la lucha política por la despenalización de la homosexualidad en 1997. Posteriormente, entre 2000 y 2006, se conformaron colectivos trans* con diversas agendas, como el Proyecto Transgénero (Almeida y Vásquez, 2010) y la Asociación Alfil en Quito (Sancho y Platero, 2018).

Las luchas políticas travestis y su especificidad plantearon poco a poco una distancia respecto al corporativismo gay y sus agendas. Más que la transgresión lúdica o artística del género, estos feminismos reconocen estos “cuerpos ineludibles”,¹¹ cruzados por la marginalidad y la “transversalidad” (Berkins, 2003).

Es decir, la materialidad ausente que denunciaban algunos feminismos autónomos en la teoría queer estaba presente en los activismos travestis, como indica en una reflexión la artista travesti Tertuliana Lustosa: “Mientras que lo queer deshace el género en la teoría, las travestis deshacemos el género en la práctica” (2020, p. 35).

Mientras se corporalizaban las luchas travestis en las calles latinoamericanas, el término transfeminismo surge también de un activismo de calle en Estados Unidos, como señala Siobhan Guerrero (No es normal, 2020); su existencia remite a los años sesenta, aunque no se hacían llamar transfeministas. Algunos hitos en la emergencia del transfeminismo:

11 Tomo esta expresión del texto *Cuerpos ineludibles* (Fernández y D’Uva, 2004), resultado de la experiencia compartida en el Primer Foro Latinoamericano “Cuerpos ineludibles: un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina”, que compila algunos textos de esta posición.

“The Transfeminist Manifiesto” (2001), escrito por le activiste japonesa-americane Emi Koyama, aboga por la libre decisión respecto a los cuerpos, sin olvidar la estructura binaria social que facilita la vida en cuerpos más cercanos a lo normal, o mejor dicho, hace la vida más segura. Para ella, habitar las normas de género no aliena la agencia feminista, pues hay tantas formas de ser mujer como mujeres. Aunque promueve la libre determinación del propio sexo o no sexo, no cae en la trampa del esencialismo, es decir, las intervenciones corporales no son una forma de reforzar los roles de género, sino una forma de sobrevivir a ellos (Koyama, 2001).

El manifiesto de Koyama retoma el debate de los años ochenta, entre posturas feministas transexcluyentes y los nacientes activismos trans (Fernández-Garrido y Araneta, 2017). En 1991, en California, Sandy Stone escribe el “Posttransexual Manifiesto”. Inspirada en Donna Haraway, Stone responde a los discursos médicos y del feminismo radical sobre la transexualidad realizando una analogía con los discursos coloniales:

Quisiera llamar la atención sobre ciertas similitudes que presenta esta yuxtaposición en relación con algunos aspectos del discurso colonial, con los que seguramente estaremos familiarizados: la fascinación inicial con lo exótico, de la que se contagiaron investigadores profesionales, la negación de la subjetividad y la falta de acceso al discurso dominante, seguido de una especie de rehabilitación. (Stone, 2013, p. 229. Traducción del colectivo artístico Las Disidentes¹²)

El manifiesto de Stone denuncia el poder de los discursos sobre la transexualidad, en el sentido de dejar sin voz a las personas transexuales como agentes. Este debate, que hoy tiene actualidad ante la creciente presencia de feminismos transexcluyentes, será referente para la creación de una teoría desde las mismas voces de las personas trans, el transfeminismo.

Desde otras coordenadas geográficas, en el Estado español, la activista trans Kim Pérez, en las Jornadas Feministas del 2000, introduce el tema de la inserción de las mujeres trans al activismo

12 <https://lasdisidentes.com/2012/08/02/el-imperio-contraataca-un-manifiesto-post-transexual-por-sandy-stone/>

feminista (Fernández-Garrido y Araneta, 2017). Nueve años más tarde, en las Jornadas Feministas Estatales celebradas en Granada (Solá y Urko, 2013), la deconstrucción del sujeto político feminista abre la puerta para la emergencia de nuevas subjetividades posidentitarias y un rechazo frontal a un feminismo “blanco, burgués y heterosexual” (Gil y Orozco, 2010, párr. 8).

Sin embargo, el origen del transfeminismo español difiere del de otras latitudes, pues en estos activismos muchas veces confluyen las posiciones queer con las transfeministas (No es normal, 2020). La versión *sudaka* del transfeminismo no se limita a la inclusión de las mujeres trans al feminismo, sino a la comprensión del contexto racializado y al capitalismo *gore* que produce determinado tipo de violencias encarnadas, como señala la filósofa mexicana Sayak Valencia (2014). Esta posición geopolítica le otorga a los transfeminismos latinoamericanos una noción material de la corporalidad que rebasa la teoría queer y está atravesada por la experiencia de la marginalización y la precariedad (No es normal, 2020). En este sentido, las apropiaciones de los textos de Preciado para los transfeminismos latinoamericanos responden más a una fagocitación que a una incorporación acrítica (Rucovsky y Axt, 2020). Además, el transfeminismo latinoamericano surge como respuesta a la institucionalización LGBTIQ+ y a la estandarización de los feminismos reapropiados por los circuitos del mercado y del Estado, lo que llama generismo de Estado (Valencia, 2018).

Los transfeminismos del sur mantienen, de la teoría queer: la crítica radical al sujeto de feminismo y el correspondiente antiesencialismo, el cuestionamiento a la categoría del sexo como impregnada del género y, algunos, el concepto de performatividad de género de las teorías butlerianas, en el sentido de actos corporales repetidos en una matriz heterosexual. Las perspectivas transfeministas actuales en Latinoamérica recogen estos planteamientos y, aunque son múltiples, la mayoría se definen como descoloniales, plurales e interseccionales (Heinrich Böll Stiftung, 2021). Autoras transfeministas brasileñas como Letícia Nascimento, Viviane Vergueiro y María Clara Araujo y las mexicanas Siobhan Guerrero y Sayak Valencia dialogan con las teorías descoloniales, manteniendo de forma crítica ciertos postulados de la teoría queer, pero yendo más allá de ellos. En ellas el concepto de colonialidad de género de María Lugones (2008) será central para este diálogo. El concepto de género a

partir de Lugones es una forma de categorización que va a otorgarse únicamente a los seres considerados humanos, y en este caso no se aplicaría a los varones y hembras racializados:

El dimorfismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo "el lado claro/visible" del sistema de género moderno/colonial. Aquellos ubicados en "el lado oscuro/oculto" no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche. (Lugones, 2008, p. 85)

En este lado "oculto" se encontrarían las poblaciones de Abya Yala que fueron comprendidas como seres cercanos a la animalidad. Lugones, citando a la feminista nativoamericana Paula Gunn Allen, señala que, previo a la colonización, por ejemplo, las personas intersexuales no eran reconocidas dentro de un patrón binario de sexo. Si la raza y el género no se pueden pensar por separado, pensar la producción genérica y sexual prescindiendo del análisis del sistema de clasificación racial resulta imposible (Rojas y Godoy, 2017). El feminismo descolonial plantea una crítica a la lógica categorial moderna y su relación con la existencia de dos géneros:

Género y raza, por ejemplo, no se cruzan como categorías de opresión separadas y separables. Más bien, la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación. Esa es la razón de que haya más de dos géneros. Hay una multiplicidad de géneros. No es que la femineidad y la masculinidad sean dos conjuntos de características que constituyan al "hombre" y a la "mujer". Antes bien, las hembras caracterizadas racialmente como no-blancas no son del mismo género que las hembras blancas. (Lugones, 2005, p. 69)

La lógica categorial moderna como lógica de fragmentación y separación construyó los cuerpos de las colonizadas como exóticos y bestializados. Esta lógica ignorada por la teoría queer y ciertos activismos LGBTQ+, cuando plantean lo monstruoso y abyecto, descentra el género y la sexualidad de la constitución corporal, para comprenderla fusionada con la categorización racial.

Pienso en lo monstruoso y en lo monstrificable, en ese devenir monstruos cool, cuidadosamente monstras, cuidadosamente raras. Me vienen a la mente "las crónicas de Indias" coloniales y cómo los cis-hetero-blancos narraban lo exótico y erótico de aquellas tierras. También pienso en ese devenir monstruo de "lxs blancxs"... ese devenir Queer que quiere asumir lo monstruoso pero que no desea salir de la condición confortable de humanidad espe-cis-ta y ra-cis-ta construida por ellxs mismxs. Siempre lxs no blancxs hemos sido lo animalizable. Hemos sido "El bestiario", diría Fanon. Y abrazo la/mi animalidad, lo animalizable. (piña, 2017, p. 41)

Por esto, los transfeminismos también incluyen una propuesta interseccional que promueve mirar la corporalidad trans como producto de procesos de racialización, exotización, de discriminaciones históricas, enredadas en la clase social, lo colonial, lo binario, lo heteronormativo (Rojas y Godoy, 2017).

En esta confluencia, los transfeminismos realizan una crítica al sistema sexo-género como imposición colonial. Para Viviane Vergueiro, la cisgeneridad debe vincularse con los aparatos de producción corporal coloniales que les quitaron la humanidad a todas las identificaciones y corporalidades con géneros no normativos y con la manera como esta colonialidad sigue operando a través de las epistemologías eurocéntricas que producen categorías médicas como la categoría transgénero (Vergueiro, 2015). Los transfeminismos descoloniales, entonces, se preocupan por la historización radical de las categorías identitarias y por cómo esas identidades se transforman, nos señala Siobhan Guerrero (Domínguez et al., 2021).

Por esta razón, algunos se han enfocado en la recuperación de narrativas que den cuenta de categorías preintrusión, para referirse a las experiencias que no encajan en el binarismo del sexo. Por ejemplo, Jacqueline Gomes de Jesus (2019) recupera la historia de la africana esclavizada Xica Manicongo en 1591, que se negaba a usar ropa masculina y tenía reconocidos amantes, o el Proyecto Transgénero en Ecuador, que recuperó la presencia de culturas no binarias en una comunidad ancestral de la costa ecuatoriana a través de la muestra fotográfica *WuankavilKa Trans* (É. Vega, 2018).

Otro aporte de la perspectiva transfeminista descolonial es vincular la violencia y la muerte como elementos comunes a la colonialidad de género (Valencia, 2021), cuya consecuencia extrema es la

eliminación de poblaciones potencialmente indóciles. Esta perspectiva señala la masculinidad como dispositivo de implementación y conservación de un proyecto de modernidad/colonialidad y nación que en su transformación está ligado al surgimiento y actualización de la economía capitalista (p. 30).

El análisis de la violencia y su relación con la colonialidad, por último, se basa en una epistemología excluyente que permite que ciertas vidas carezcan de inteligibilidad humana en la actualidad, enlazando el concepto de vidas precarias (Butler, 2006) con el de colonialidad (Nascimento, 2021). Estas miradas se alejan de una perspectiva lúdica de las intervenciones corporales (Preciado, 2008) o de las lecturas de la performatividad entendida como *performance*. Desde los transfeminismos se señala la necesidad de intervenciones corporales que les posibiliten ser leídas como seres humanos y de sobrevivir a las normas genéricas.

Por un lado, desde el transfeminismo se reconoce la patologización de las identidades trans como un dispositivo de control que opera sobre las corporalidades por presencia estatal o por su ausencia, por ejemplo, desde el transfeminismo ecuatoriano que participó en la campaña Stop Trans Pathologization, que señala que dicho intervencionismo estatal no se da en Ecuador, y demanda el reconocimiento de las identidades trans y de sus necesidades de salud para poder transicionar en condiciones seguras (Almeida y Vásquez, 2010).

Por otro lado, desde el transfeminismo no se aboga por la lucha solamente desde fuera de la institucionalidad. Un ejemplo de ello es el uso alternativo del derecho (UAD), del que se vale el Proyecto Transgénero para crear paradojas jurídicas que vayan a deconstruir los sentidos patriarcales, heteronormativos y binarios del derecho, como nos recuerda Elizabeth Vásquez (en Lind y Argüello, 2009). Esta subversión desde adentro ha implicado alianzas que incluyen diálogos con la institucionalidad, que han implicado, a su vez, la pedagogía acerca de la diversidad sexo-genérica en el país. El trabajo pedagógico de la Patrulla Legal es otro ejemplo de cómo hacer feminismo desde la calle y de cómo construir una práctica transfeminista con las trabajadoras sexuales.

Respecto al reconocimiento de la autonomía corporal, desde los transfeminismos se reivindica el reconocimiento de la autonomía de cada persona sobre su cuerpo: para decidir sobre la mater-

nidad, para habitar las normas de género de forma creativa (por ejemplo, corporalidades que se reivindican como *hembros*). Este pensamiento relacional permite hablar de tutela patriarcal sobre los cuerpos femeninos y feminizados y posicionarse como aliadas de la despenalización del aborto. También desde la autonomía se habilita la desnaturalización del cuerpo como forma de disidencia corporal, y su visibilización a través del arte y la performance. Disidencia que es crítica de la política asimilacionista y binaria de ciertos activismos trans y LGBTIQ+ (Fuentes, 2021).

Parte de la autonomía corporal es posicionarse desde el placer como una posición política. Pensar desde la calle y en diálogo con las trabajadoras sexuales. La autonomía denota un ejercicio de apropiación espacial y la visibilización de una feminidad precaria, que no teme reconocerse en la provocación y que apunta por la división entre las mujeres verdaderas y las feminidades históricamente invisibilizadas y repudiadas (Ziga, 2009).

Lo trans se entiende desde los tránsitos que sostienen vidas que se quedan en el borde, que no llegan a ajustarse completamente a determinadas categorías (Valencia, 2010). Esta fluidez para concebir la corporalidad como una experiencia de tránsito sin un punto de llegada va a ser clave tanto a nivel epistémico como político. Para Sayak Valencia, el pensamiento transfeminista es un pensamiento sobre las fronteras que retoma de forma crítica los planteamientos de la teoría queer; pensamiento y práctica que cuestiona al sujeto de los feminismos, los binarios de sexo/género, naturaleza/cultura que impregnan las sociedades modernas.

En resumen, los puntos en común de los transfeminismos y los feminismos descoloniales son: la recuperación de categorías propias para pensar el género, la crítica al epistemicidio y el borramiento de las subjetividades subalternas como productoras de conocimiento, y la crítica a la lógica categorial moderna, que implica tanto una crítica a la teoría queer como a la cisgeneridad. Desde aquí confluyen dos visiones de la agencia feminista: por un lado, las agencias feministas, entendidas como resistencias, nos proponen prácticas que se dan desde las mismas condiciones de subordinación, prácticas localizadas y que no pueden ser prescriptivas ni señalarse de antemano. Por otro lado, los feminismos descoloniales, poscoloniales y transfeminismos van más allá de la desidentificación con las normas de género, mientras son enfáticas en la necesidad de

transformar las lentes con las que estudiamos las resistencias, para salir del binario subversión-subordinación e imaginarnos formas de “cambiar permaneciendo” que impliquen rescatar nociones propias de la resistencia, transformaciones graduales que habiliten formas contrahegemónicas y a la vez que recuperen los saberes soterrados y sometidos.

1.6 Prácticas más allá de la performatividad

En los trabajos posteriores a *El género en disputa*, Butler va a centrar sus reflexiones en las posibilidades de agencia más allá de la performatividad. Sus preocupaciones van a girar en torno a la construcción de un sujeto ético y relacional y para eso va a inspirarse en los últimos trabajos de Foucault. Para ambos, no hay creación de uno mismo (*poiesis*) al margen de un modo de subjetivación o sujeción (*assujettissement*) (Butler, 2009). En estos trabajos, Butler hace distinción entre el sujeto y el yo, es decir, contempla cierto tipo de intencionalidad, un tipo de agencia que no se basa en la iterabilidad de la norma o su subversión, sino en una relación crítica con la norma, que se traduce en una práctica sobre el yo. En esta tarea, todas las acciones morales implican, desde luego, una relación con la realidad en la cual se llevan a cabo, así como una delimitación del yo. Este último no es simplemente “autoconciencia”, sino autoformación como “sujeto ético”. Esto le exige actuar sobre sí mismo, supervisarse, probarse, mejorarse, transformarse, con lo que Foucault denominó prácticas de sí o estéticas de la existencia (Butler, 2009; Foucault, 2006a).

Esta estilización de sí, en relación con las reglas, es lo que viene a ser una “práctica” (Butler, 2002b). Para Foucault, la crítica se liga a la virtud, vista como aquello que pertenece a una ética que no se sigue observando una serie de reglas o leyes. La virtud es más que obedecer las normas preestablecidas. Es más bien una relación crítica con las normas, que cuestiona los límites de nuestras certezas (Butler, 2002b). La práctica a la que se refiere Foucault no viene

de una virtud innata del alma, sino de una relación de intercambio entre las normas y la estilización de actos que se reformulan respecto a las reglas. Esta estilización no puede ser prevista de antemano, por eso es contingente, una forma particular de desajustarse a una política de la verdad (Butler, 2002b).

1.6.1 La dimensión estratégica de las prácticas

Juliana Flórez también teoriza sobre estas subjetividades que no logran entrar del todo en las categorías identitarias. Para dar cuenta de estas formas de gestionar los disensos dentro de los movimientos sociales, crea el término *tácticas de des-sujeción* y las define como “prácticas cotidianas que activan un continuo, pero leve proceso de apertura y cierre de los límites que definen la identidad política del movimiento” (2010, p. 169). Siguiendo a Michel de Certeau, Flórez concibe las tácticas de des-sujeción como aquellas formas sutiles y performativas que se despliegan donde los límites identitarios se superponen, es decir, intragrupo, mientras las estrategias se definen en función de aquellos fuera del grupo.

Para Michel de Certeau, la “estrategia” responde “al cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un ‘ambiente’” (2001, p. xix). La táctica, en cambio, responde a un cálculo que no puede contar con un lugar propio, por tanto, tampoco con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia (p. xix).

María Lugones (2003) va más allá de esta distinción entre tácticas y estrategias. Para la autora, esta distinción señala una posición de poder, de quien analiza generalmente desde la academia, y por ende desde la abstracción. La táctica, en cambio, se pone en marcha desde lo concreto. Lugones altera esta dicotomía y propone “tácticas-estratégicas”, una forma de resistencia en gerundio, que incluye el cuerpo y su capacidad sensible. Tanto Flórez como Lugones ubican las tácticas en la corporalidad. Por último, Chela Sandoval también habla de una subjetividad táctica. El concepto de tecnologías de Chela Sandoval (2000) comprende también el lado táctico de las prácticas

feministas, donde el uso de la ideología no define al sujeto, más bien, es un tipo de consciencia que se usa en función del contexto.

Su propuesta es crítica de la clásica clasificación de los feminismos: liberal, marxista, radical y socialista, formulada por los feminismos hegemónicos de Estados Unidos durante los ochenta (Jaggar, 1983). En esta clasificación, el llamado Feminismo de Tercer Mundo no figuraba dentro del canon teórico, por ser considerado como meras descripciones. Contraria a los planteamientos que periodizan las olas feministas con separaciones claras y nociones teleológicas, la autora muestra cómo las estrategias empleadas por el que llama Feminismo de Tercer Mundo no dependen de una consciencia distintiva claramente diferenciable, más bien lo define como consciencia oposicional, que no es de naturaleza feminista en sí misma, sino que aglutina la historia de las luchas sociales en los Estados Unidos. Aquí, el uso de la ideología es táctico, es decir, no define al sujeto, más bien se usa en función del contexto.

Dichas tecnologías utilizan cinco tácticas-estratégicas de forma alterna:

La igualdad de derechos: las subordinadas argumentan que los atributos que les otorgan como la base de su subordinación son aparentes y no reales. Comparten la misma esencia humana que el grupo dominante, por lo tanto, reivindican la propia humanidad para buscar políticamente la integración, y físicamente, la asimilación.

La revolucionaria: en esta táctica se legitima y defiende la diferencia, mientras se concibe que dichas diferencias no tienen lugar en el orden vigente, por lo tanto, solo serán valoradas si el orden actual se reestructura.

Supremacista: las practicantes de esta táctica no solo proclaman sus diferencias; consideran que estas diferencias les han otorgado un nivel evolutivo superior, por ejemplo en lo moral, respecto a la posición de los dominantes.

Separatista: las practicantes de esta táctica no buscan la asimilación ni la transformación social. Mantienen y nutren sus diferencias a través de su separación del orden dominante.

Y la quinta, la *consciencia diferencial*, como aquella posicionalidad que puede, desde la desconfianza en la identidad, generar un sujeto colectivo múltiple, descentrado, que se mueve dentro y fuera de la ideología y en los intersticios de las categorías identitarias (Sandoval, 2000).

Desde las posiciones de los feminismos de color, las tácticas y estrategias son difícilmente diferenciables, más bien podrían comprenderse como un *continuum*, ya que no pueden pensarse las tácticas totalmente por fuera del poder. Las tácticas-estratégicas incluyen la corporalidad, se manejan en los intersticios de la ideología, a veces dentro, a veces fuera. Su espacialidad no es el no lugar de las estrategias, ni el lugar del otro que plantea De Certeau, sino la espacialidad del antro, de la calle. La subjetividad que implica este uso de las tácticas-estratégicas es una subjetividad táctica que contiene un tipo de teorización “a pie de calle”, que sabe también habitar los espacios institucionales complicando y subvirtiendo sus lógicas (Lugones, 2003).

Para los fines de esta tesis, utilizaré la noción de *tácticas-estratégicas* para señalar las prácticas discursivas colectivas que utilizan las feministas para politizar el cuerpo, y *tácticas de dessujeción* para dar cuenta de cómo las feministas, desde sus subjetividades políticas, manejan los disensos entre estas formas de politización.

1.6.2 Performatividades plurales y figuraciones

Las figuraciones son una versión políticamente sustentada de una subjetividad alternativa (Braidotti, 2000). Para Haraway, son imágenes que se encarnan. Para Ana Cristina Aguirre son una tecnología narrativa, que elabora versiones alternativas, otras imágenes, que abran los relatos o los lleven hacia otros lugares (2012). En este trabajo concibo las figuraciones feministas como esas ficciones que se encarnan en el marco de la actuación conjunta de los cuerpos, en lo que Judith Butler llama performatividades plurales (2017), es decir, la actuación conjunta de los cuerpos, cuyo lenguaje excede las demandas de quienes se juntan en la calle, como una demanda pública para terminar la condición de precariedad. La performatividad plural tiene dos funciones: articular una voz a través de la persistencia del cuerpo y reproducir una comunidad cuando los cuerpos viven juntos en la calle. Podríamos añadir la tercera: la apropiación de espacios políticos. Los feminismos se vuelven una práctica espacial (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

Butler encuentra en los cuerpos reunidos en la calle un tipo de poder colectivo. El punto de la política democrática no es simple-

mente extender reconocimiento igualmente a todo el pueblo, sino comprender que solo cambiando la relación entre lo reconocible y lo no reconocible puede: a) la equidad ser comprendida y perseguida, y b) “el pueblo” convertirse en un concepto abierto a futuras elaboraciones (2015).

Este acto de delimitación de quién es “el pueblo” actúa como un poder performativo. Las formas de performatividad plural, es decir, la congregación de cuerpos en espacios públicos, señala las exclusiones con las que opera el significant “el pueblo”, a la vez que su parcialidad y contingencia. Las formas asamblearias (y con esto se refiere a las asambleas en las plazas) tienen ya un significado que no es discursivo ni prediscursivo; con la presencia ya están indicando algo. El hecho de que ciertos cuerpos aparezcan y otros no señala quién puede acceder y quién no puede acceder a la esfera pública, y así pone en cuestionamiento la misma noción de que sea pública. Otra vez, los cuerpos exceden los discursos, en la relación quiasmática entre las formas de performatividad lingüística (lo que los cuerpos en la calle gritan o verbalizan) y las formas de performatividad corporal (lo que dicen los cuerpos sin decir nada). Estas demandas corporales son demandas para terminar con las formas de precariedad inducida. Ante la angustia de la responsabilización individual en contextos neoliberales que señalan al individuo como responsable de sus fracasos, la performatividad plural es una forma de compartir la condición de vulnerabilidad y precariedad como una condición cuya responsabilidad no es propia, al señalar que esos cuerpos no son desechables.

Las alianzas posibles en la calle son entonces de aquellas poblaciones consideradas desechables, las mujeres, las minorías étnicas, sexuales, los desempleados, los inmigrantes, desde la posición política que permite no aceptar reconocimientos que limiten los derechos de otros grupos sociales. El pueblo entonces se reconstituye en la interrelación de la performatividad de su actuación pública y las imágenes de los medios.

Para Sabsay (2016a) y Biglieri y Cadahia (2021), la propuesta desde el populismo como horizonte político y como forma de entender la política permite contemplar la corporalidad desde sus mediaciones, atravesada por el poder. Estos cuerpos reunidos articulan un “nosotros” que se opone a unos “otros” y delimitan así, a través del antagonismo, la comunidad política (Sabsay, 2016a). Esta

concepción de las alianzas y articulaciones en la calle es crítica de las visiones que comprenden la corporalidad como lo opuesto del poder (como algunas teorías dentro del llamado giro afectivo y las vitalistas), así como las que plantean una multitud (citando el caso de Hardt y Negri). Las articulaciones factibles en estas performatividades darían cuenta de la posibilidad de un feminismo del 99% (Davis et al., 2018), un feminismo que se articule con otras luchas no feministas (las ecologistas, las obreras, las antirracistas, las antifascistas). Es decir, desde estas posiciones surge la posibilidad de un pueblo feminista (Di Marco et al., 2019).

Capítulo 2. Contextualización de los feminismos ecuatorianos: debates sobre el cuerpo de las “mujeres”¹³ (1980-2020)

En el contexto latinoamericano, los debates públicos sobre el cuerpo de las “mujeres” emergen en los años ochenta, gracias a la irrupción de los feminismos como sujetos sociales que impugnaron el orden patriarcal de género. De forma paralela durante este período, en toda la región, la gubernamentalidad neoliberal las abordó como sujetos de políticas específicas. Con ellas, el cuerpo de las “mujeres” se convirtió en un objeto de intervención a través de las leyes y políticas públicas enfocadas en la salud reproductiva y la prevención de la violencia de género.

En este capítulo pretendo contextualizar las acciones feministas locales, objeto de estudio de esta investigación, a partir de los debates transnacionales producidos en las conferencias mundiales de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en los encuentros feministas regionales y en las políticas locales. El énfasis estará en las discusiones en torno al cuerpo, a través de una revisión documental de fuentes secundarias (tesis, artículos y libros) sobre los feminismos y los movimientos de mujeres en Ecuador

13 Utilizaré a lo largo de la tesis, entre comillas, “las mujeres” o “mujer” para referirme a la categoría política, usada desde la gubernamentalidad y desde los feminismos. Cuando esté sin comillas, me refiero a unas mujeres concretas.

a partir de los años ochenta y con datos etnográficos para el período 2018-2020 (diarios de campo). Complementaré estos textos con la literatura sobre el movimiento feminista regional con énfasis en los encuentros latinoamericanos. Por último, realizaré esta lectura desde el concepto de problematización foucaultiano, pues traza la emergencia de ciertos objetivos bajo unos regímenes de verdad determinados (E. Restrepo, 2008).

Adscribo la distinción que realiza la historiadora ecuatoriana Raquel Rodas para nombrar los feminismos como una vertiente dentro del movimiento de mujeres. Rodas divide el feminismo ecuatoriano en tres etapas: un feminismo ilustrado a principios del siglo xx, un feminismo materialista de las décadas de 1940 y 1950, y en los ochenta el feminismo radical (Rodas, 2007a). A estas etapas añadiré tres más: la institucionalización de los feminismos a partir de 1995, el feminismo estatal/instrumental (2008-2010) y los feminismos callejeros (2010-2019).

Además, seguiré la conceptualización de Sonia Álvarez (2014), para quien los feminismos “son campos discursivos de acción [...] que abarcan una vasta gama de actores individuales y colectivos” (p. 30). Estos campos discursivos de acción incluyen también las corporalidades feministas, van a entrar en negociaciones, fricciones y diálogos con los discursos que objetivan el cuerpo de “mujer”.

2.1 Antecedentes: las madres trabajadoras del discurso de desarrollo (1960-1980)

Para Julieta Kirkwood (1986), socióloga feminista chilena, la etapa entre el feminismo sufragista y el feminismo radical en toda Latinoamérica es una etapa de silencio de los feminismos. Sin embargo, confluyen en la época las iniciativas estatales para reconocer la “igualdad de la mujer”, así como el interés de la cooperación internacional por valorar a las mujeres como sujetos del desarrollo. El control sobre el cuerpo de las mujeres se ejercerá a partir de los discursos de planificación familiar, los programas para evitar la

mortalidad materna y los proyectos que se dirigen a las mujeres como las encargadas de la salud de la familia.

El término Mujer en el Desarrollo fue acuñado al inicio de los setenta por el Comité de Mujeres en Washington D. C., influenciado por los trabajos desarrollados por Ester Boserup y adoptado por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), enfoque cuya lógica consiste en abordar a las mujeres como recursos para el desarrollo (Moser, 1993). Su razonamiento promueve que las mujeres y sus cuerpos no sean vistos únicamente como objetos de cuidado de salud materno-infantil, sino como agentes activos de productividad económica. Esto fomentó el interés de los Estados en el desarrollo rural y la atención a las mujeres campesinas. No obstante, los roles de género tradicionales fijaron las formas en que las mujeres fueron objeto de las políticas desarrollistas. En estos discursos, las mujeres figuraban como

madre encargada de alimentar al niño, embarazada o lactante, o dedicada a buscar agua para cocinar y limpiar, o tratando las enfermedades de los hijos o, en el mejor de los casos, cultivando algunos alimentos en la huerta casera para complementar la dieta familiar. (A. Escobar, 2014, p.245)

El interés en las mujeres como población objetivo también llevó al desarrollo de convenciones e instrumentos internacionales. A nivel global, en 1967, la ONU aprueba la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. Ocho años más tarde declara la Década de la Mujer (1975-1985), en la Conferencia de México y se convierte en la “madrina improbable” de los movimientos de mujeres, ya que potenció su creación y financiamiento y a la vez su cooptación (Snyder, 2006). A nivel nacional, se instalaron los primeros organismos específicos de género. La Oficina Nacional de la Mujer nació con el Decreto 242, expedido en 1970; sin embargo, no se concretó hasta el 20 de mayo de 1980.

Es decir, el interés internacional se tradujo en el florecimiento de organizaciones de mujeres. En Ecuador, los programas de Promoción Popular dentro del contexto del desarrollo tuvieron como foco de su atención las organizaciones populares, organizaciones en las que las feministas colaboraban (Lind, 1994). Las mujeres se organizaron desde diversas identidades en el marco de las demandas

del pueblo en general, para exigir servicios básicos, acceso a vivienda, mejorar las situaciones de trabajo, equiparar la remuneración con sus pares varones, tener acceso a la tierra, capacitación y proyectos productivos (Rosero et al., 2000).

Estas estrategias de bienestar social focalizaron la atención a las mujeres pobres como “madres de la nación subdesarrollada” (Lind, 2005), interpelaciones que estuvieron impregnadas de tintes racistas y coloniales. En su estudio sobre el Programa Indigenista Andino, Mercedes Prieto (2017) concluye que las mujeres indígenas son problematizadas por su “inhabilidad materna para encargarse de las generaciones futuras” (p. 41). Para la autora, el propósito de la Misión Andina fue crear un hogar “moderno”, formado por la familia nuclear, el cual será gestionado por la mujer, pero bajo la autoridad del marido.

En la línea de impulsar la responsabilidad de las mujeres en el hogar, aunque en el discurso de Mujer en el Desarrollo no se hablaba todavía de los derechos sexuales y reproductivos, sí se puso énfasis en la planificación familiar, lo que dio lugar a la flexibilización de la maternidad obligatoria con la introducción de alternativas de anticoncepción (Varea, 2008). Los programas de planificación familiar que surgieron en Estados Unidos con la creación de la píldora anticonceptiva llevaron el interés de controlar la población más allá de sus fronteras, así, explicaron los comportamientos reproductivos de los países pobres como causa de su falta de desarrollo económico y con ello situaron la responsabilidad en la población (Felitti, 2009).

En este contexto, llegó el discurso de planificación familiar a Ecuador en la década de los sesenta, difundido por actores del sector de la salud y materializado en la creación de organizaciones privadas. Como antecedente, en la Constitución de 1979 se reemplaza la protección a las familias numerosas por la “paternidad responsable”, discurso que otorgaba a madres y padres la responsabilidad de gestionar el número de hijos que podían mantener y cuidar. El discurso de planificación familiar también se edificó sobre el poder médico y masculino, que planteaba la solución a los problemas como el aborto y el madresolterismo a través de la anticoncepción. En la práctica médica, los métodos más utilizados fueron la implantación de un dispositivo intrauterino (DIU) o la ligadura de trompas, procedimiento que requería de la autorización del esposo o conviviente (Agudelo, 2017).

Dicho discurso enfocó en primera instancia a la familia y a los hijos, y no a las mujeres, como sujetos de intervención (Felitti,

2009). Aunque gracias a la planificación familiar disminuyó la tasa de hijos por mujer de forma progresiva, el discurso de la familia planificada resaltaba la maternidad como lugar de las mujeres y con ello robusteció el poder regulatorio sobre el cuerpo y el ejercicio de la sexualidad femenina (Agudelo, 2017).

De forma paradójica, para Karina Felitti (2009), durante esta etapa en la región latinoamericana, la planificación familiar no fue una iniciativa apoyada por los movimientos de izquierda ni feministas, y fue atacada por los movimientos conservadores, debido a que se interpretó como una imposición imperialista.

Tal vez por estas razones, en Ecuador, las luchas de las mujeres en el período mencionado no defendieron el acceso a la anticoncepción (Agudelo, 2017). Más bien, se subsumieron dentro de la lucha de clase. Sin embargo, dentro de la militancia partidista de izquierda hubo voces como la de la Unión Revolucionaria de Mujeres, que pretendieron articular las demandas de género y clase, aunque no se identificaron con el feminismo de entonces por considerarlo una posición burguesa y divisionista (Salazar, 2018).

En síntesis, las políticas desarrollistas, a través de programas y proyectos dirigidos a las clases populares, construyeron a la “mujer” como responsable de planificación familiar, como madres a cargo de los hogares empobrecidos. El florecimiento y diseminación de organizaciones de mujeres todavía no se asociaba al feminismo, sino a la cooperación internacional y su perspectiva de incluir a las mujeres en el desarrollo, así como a los movimientos populares y sindicalistas en sus alas femeninas; producto de esta coyuntura, al final de la década existía una variedad de organizaciones de mujeres que poco a poco llevaron sus demandas a la esfera pública.

2.2 Feminismos en la fractura: el cuerpo sexual se deja entrever en el contexto neoliberal (1980-1995)

La década de los ochenta es conocida como la década perdida para los países latinoamericanos. La entrada del neoliberalismo en la región

supuso el reemplazo de las estrategias de desarrollo por el Consenso de Washington (Antrobus, 2004). Las políticas neoliberales diseñadas para fomentar el crecimiento económico, que incluyeron la inversión extranjera, la privatización y reducción del Estado, tuvieron como consecuencia inesperada la vinculación de las agrupaciones de mujeres con el Estado, con organizaciones no gubernamentales (ONG) y con agencias internacionales de desarrollo (Lind, 2005).

El fortalecimiento de las agencias de desarrollo se materializa en dos nuevas instituciones que nacen entre 1975 y 1985: el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), para financiar las actividades de las mujeres en países de bajo ingreso, y el Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW, por sus siglas en inglés), que debía comprometerse en investigación y entrenamiento (Snyder, 2006).

También es la década que inaugura las democracias de la región y con ello el nacimiento de movimientos sociales de mujeres, feministas, indígenas y ambientalistas. Este nuevo ciclo de protesta respondía a las políticas económicas exigidas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial en colaboración con otras agencias internacionales, y sobre todo por las exigencias de pago de la deuda externa (Sánchez-Parga, 2005). A nivel político, este período estuvo marcado, además, por la violencia de Estado del gobierno de León Febres-Cordero, empresario social cristiano, que implementó la persecución y desaparición de las ideologías de izquierda.

Desde las políticas sociales, en el plan de desarrollo de 1980-1984, las acciones orientadas a las mujeres se encontraban dentro del marco general de “participación social” (Lind, 1992). Estas políticas se sustentaban en la disponibilidad de participación de madres y amas de casa, y así intensificaron lógicas de subsistencia centradas en el trabajo reproductivo femenino (León, 2001). A través del Plan de Reducción de la Enfermedad y Muerte Infantil (PREMI), la figura materna era responsable de los chequeos, de la vacunación y de llenar fichas del crecimiento del niño, lo cual suponía tal cantidad de tiempo que las mujeres se terminaron alejando de los servicios de salud (León, 2001).

También, a inicios de los años ochenta, miles de mujeres pobres y de clase trabajadora empezaron a asistir a reuniones de comunidad de vecinos para atender a sus circunstancias económicas y

colectivizar los trabajos reproductivos (Lind, 2003), en lo que Caroline Moser (1993) llamó la triple jornada.

Existieron algunas vertientes en la organización de mujeres en los ochenta: feministas burócratas, mujeres populares, voluntariado de mujeres profesionales (esposas de las élites) y ONG de mujeres (Lind, 2005). Del lado del voluntariado, las iniciativas tuvieron un enfoque maternalista que reforzó los roles tradicionales de género, con proyectos de bienestar social dirigidos a las mujeres pobres para entrenarlas en cuidados infantiles y cocina, como futuras empleadas domésticas, o en belleza y manualidades (Lind, 2005; Manzo et al., 1991). Las instituciones religiosas también tuvieron un papel importante en la organización de las mujeres, a través de talleres de capacitación, como el programa de leche materna y de medicina popular (Lind, 2005). Otros proyectos de desarrollo de género buscaron concientizar a las mujeres empobrecidas para lograr transformaciones profundas, como aquellos emprendidos por las ONG feministas en la década de 1980, dirigidos a las mujeres de zonas rurales, incluidas las de comunidades indígenas, a través de las técnicas pedagógicas de Freire (Schild, 2015).

Mientras el Estado y las agencias de desarrollo les daban centralidad a las mujeres como madres, los feminismos latinoamericanos emergieron como portadores de un discurso alternativo a estas imágenes. En los encuentros latinoamericanos, las feministas estaban articulando una voz regional que iba más allá de los discursos de desarrollo sobre el cuerpo de las mujeres, y que limitaba su experiencia al cuerpo reproductivo. Esta necesidad de hablar de la opresión específica en el cuerpo sexual emergió como antecedente para la “fractura originaria” (Fischer et al., 1987), de la que surgieron los grupos autónomos de mujeres, conformados por mujeres que habían empezado a ir a la universidad y se habían formado en la teoría crítica marxista y por otras, de clase media, que realizaron estudios en Europa y Estados Unidos durante los años posteriores a Mayo del 68 (Schild, 2015). En Ecuador, la discusión sobre el cuerpo y la sexualidad como explicación de la subordinación femenina fue cuestión de debate con las marxistas (Benítez, 2012) y el motivo por el cual las mujeres militantes en partidos de izquierda construyeron un espacio autónomo, debido a que la izquierda no pudo asumir las demandas de género dentro de su propuesta revolucionaria. Dicha incoherencia se debió a dos factores fundamentales: los límites del marxismo tradicional

como teoría para explicar y proponer alternativas a la opresión de las mujeres y, de otro lado, el divorcio radical entre la vida cotidiana y la vida política que se vivía en los partidos de izquierda (S. Vega, 2014).

En 1981 tiene lugar el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano en Bogotá, al cual asisten grupos de mujeres organizadas de las principales ciudades de Ecuador. Según Navarro (1982), quienes participaron en aquellos encuentros formaron los primeros centros para las mujeres: el Centro de Información y Apoyo de la Mujer (CIAM) en Quito y el Centro de Acción Mujer (CAM) en Guayaquil; las feministas populares del Taller de Comunicación Mujer y el Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer (CEPAM).

Influenciadas tanto por las corrientes feministas y de liberación de las mujeres europeas y estadounidenses como por la idea latinoamericana de que la liberación es siempre un hecho colectivo (Gargallo, 2004), el feminismo latinoamericano nació con el compromiso de cambios sociales profundos y con el deber de dirigir a las mujeres de los sectores más oprimidos (Ungo, 2000).

Sin embargo, la relación con la izquierda no estuvo marcada por la armonía. Algunas tensiones estuvieron signadas por el vínculo con los partidos, así como las posibilidades reales de una política feminista (Ungo, 2000). Ya desde el primer Encuentro, estas tensiones se hicieron evidentes entre las mujeres de los grupos autónomos y las mujeres militantes de izquierda que se llamaban “políticas” (Navarro, 1982). Estas resistencias se llevaron al Cuarto Encuentro en 1987 donde confluyeron ambas vertientes del movimiento de mujeres (Fischer et al., 1987). En la plenaria sobre la relación entre feministas y mujeres populares, se cuestionó el rol de las primeras como vanguardia, su censura y marginalización desde gran parte de organizaciones sociales y el supuesto separatismo (Restrepo y Bustamante, 2009). Por otro lado, para distinguir a unas y a otras se recurrió al *feministómetro*, artefacto imaginario con el que se medía el mayor o menor grado de adscripción al feminismo (Fischer et al., 1987). El panorama se hizo aún más complejo cuando en una plenaria surgió la propuesta de hacer dos encuentros en próximas ocasiones: el del movimiento de mujeres y el feminista. La propuesta no prosperó cuando las asistentes corearon: “¡Todas somos feministas!” (p. 15).

El *feministómetro* daba cuenta de uno de los conflictos que seguirá acompañando a los feminismos, el reconocimiento de las

relaciones de saber-poder intragrupo que contornearían los límites de la identidad feminista. A pesar de esto, el consenso en el análisis de la opresión de las mujeres se sostuvo en la categoría de patriarcado con un énfasis en las formas en las que este controla el cuerpo de las mujeres. Liberación sexual, lesbianismo, placer sexual, reproducción, maternidad, contracepción, violación y aborto fueron algunos de los ejes de los talleres en los encuentros (Ungo, 2000). Además, surgió la propuesta de organizar actos en toda América Latina contra la violencia que sufren las mujeres, que se concretó en la decisión de declarar el 25 de noviembre el Día Internacional de la No Violencia contra la Mujer.¹⁴ Esa fecha fue adoptada en memoria de tres mujeres dominicanas, Minerva, Patria y María Teresa Mirabal, asesinadas en 1960 durante la dictadura de Rafael Trujillo en República Dominicana (Navarro, 1982).

Otra tensión en la época surgió como resultado de la ceguera de los feminismos ante la desigualdad racial, cuestión que la feminista descolonial Yuderlys Espinosa llama racismo por omisión (2014). Por ejemplo, en 1985, mujeres de las favelas de Brasil se hicieron presentes en el Encuentro en Bertioga y reclamaron la dificultad para poder participar, debido al costo de la entrada. La cuestión, cuya resolución no generó consensos, fue leída por algunas como un intento de la izquierda para sabotear el Encuentro. Aunque al final se realizó una colecta para pagar la entrada de unas cuantas, el tema del racismo y del trabajo se abordó marginalmente (Restrepo y Bustamante, 2009).

También para Virginia Vargas, activista y socióloga feminista peruana, el sentido de vanguardia entorpeció la posibilidad de generar diálogos horizontales con las mujeres populares (2008). A pesar de estos escollos, durante esos años, en Ecuador surgieron demandas específicas sobre la salud y la sexualidad, motivadas por los procesos de reflexión colectiva que se dieron en los primeros encuentros feministas (Rosero et al., 2000) que tuvieron lugar entre 1986 y 1989. Sin embargo, para algunas autoras, la cuestión de la violencia monopolizó la atención de las feministas y los otros temas quedaron relegados (Goetschel y Herrera, 2020).

14 Posteriormente llamado Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer.

La salida del presidente León Febres-Cordero y el fin de una etapa de represión permitió la constitución de una plataforma que se llamó “Acción por el movimiento de mujeres”, donde confluyeron las feministas, las mujeres de sectores populares y las políticas. En 1988 presentaron la primera agenda política a los candidatos presidenciales (Rosero et al., 2000).

En síntesis, la década de los ochenta consolida algunos esfuerzos que venían gestándose en décadas anteriores en el nivel de la movilización de las mujeres, por las demandas específicas de género. También se instauran los mecanismos estatales de género (la Oficina de la Mujer que luego pasó a Dirección Nacional) y la ratificación de algunas convenciones internacionales (la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer [CEDAW por sus siglas en inglés] se ratificó en 1980). En paralelo, nacen los primeros centros feministas latinoamericanos, que a partir de sus encuentros potencian un tipo de subjetividad anclada en la liberación del cuerpo de las mujeres (Goetschel et al., 2007), en el cuestionamiento del orden patriarcal a nivel íntimo y en la búsqueda de democracia desde la autonomía en todos los niveles.

Mientras los programas sociales intensificaron lógicas de subsistencia centradas en el trabajo reproductivo femenino (León, 2001), los feminismos latinoamericanos emergieron con un discurso alternativo al discurso desarrollista sobre las mujeres, un discurso innovador que rompe con la izquierda y politiza el ámbito de lo privado. Sin embargo, las desigualdades raciales y de clase empañaron la pensada homogeneidad del naciente movimiento feminista.

2.3 Feminismo institucional: cuerpos precarizados, pero con derechos (1995-2007)

Este período ha sido descrito por algunas autoras como aquel que implicó el paso de las demandas a los derechos, con un énfasis en la participación política de las mujeres y la violencia de género (Rosero et al., 2000). Para otras, implicó el vaciamiento político de las

demandas feministas, producto de una hegemonía en las demandas de género, que dejó a un lado la visión del feminismo como un proyecto de carácter contracultural para el conjunto de la sociedad (Carrión, 2013; Rodas, 2007a; Silva, 2009). Esta última perspectiva es compartida por feministas a nivel latinoamericano, quienes señalan este período como la “oenegización” del movimiento (S. E. Álvarez, 2009).

La oenegización se refiere a la centralidad que tienen en estos años las organizaciones no gubernamentales que manejan los recursos para trabajar con mujeres en el eje de género, centralidad que definió las agendas, cooptando a los primeros centros feministas. Por esto, la autonomía en relación con las ONG y los gobiernos se convirtió en un punto de disputa entre feminismos a nivel regional, ya que se pasó de la autonomía de los partidos de izquierda a una autonomía que se puso en duda por la relación de interacción y negociación a nivel nacional y global (V. Vargas, 2008).

A nivel global, se pasó del enfoque Mujer en el Desarrollo al de Género y Desarrollo, para incluir la cuestión del empoderamiento a la par con el enfoque productivo (A. Escobar, 2014). El enfoque de empoderamiento no solo buscaba incluir a las mujeres en el desarrollo, sino transformar los términos en que las mujeres se encuentran ligadas a las actividades productivas, de forma tal que se pueda asegurar la equidad entre géneros (León, 2000). Sin embargo, el lado oscuro del empoderamiento conlleva la responsabilización de las mujeres en su función de madres encargadas del progreso de toda la familia (Schild, 2015).

En Ecuador, la visión de empoderamiento se tradujo al lenguaje de derechos humanos, convertido en la *lingua franca* de los movimientos de mujeres, a partir de la Conferencia de Viena en 1993 (Snyder, 2006). Dos eventos importantes para disputar los derechos sobre el cuerpo fueron las conferencias de Beijing y El Cairo. En Beijing, los países que se adscribieron a la declaración se comprometieron a la creación de políticas públicas de género (Herrera, 2001). Además, ocurrió un cambio fundamental con la transformación de un paradigma neomaltusiano (Corrêa y Petchesky, 1996) basado en el control de la población, a otro basado en los derechos reproductivos (Tripp, 2006). Además, en la Conferencia de El Cairo se puso “énfasis a la equidad de género, la promoción de las responsabilidades de los varones y los derechos de jóvenes y adolescentes”

(Egüez, 2005, p.26). La biopolítica que produjo la agenda de El Cairo construyó un cuerpo reproductivo moderno que necesitaba acceso a prácticas médicas, legales y de salud (Harcourt, 2009).

El concepto del género causó revuelo desde su aplicación en los tratados internacionales. Las feministas que participaron en el proceso de Beijing recuerdan que en la reunión final el término se puso entre paréntesis por la presión del Vaticano y unos cuantos países islámicos. Mientras tanto, las acusaciones a un feminismo del género se distribuyeron en panfletos que lo señalaban por su asociación con la homosexualidad, la fluidez del género y la radical separación de la condición natural de hombres y mujeres (Corrêa et al., 2008).

Simultáneamente, como concepto, el género empezó a ser debatido en la academia norteamericana, lo cual, para algunas autoras, implicó una visión individualista que supuso que los esfuerzos se centraran en las relaciones entre hombres y mujeres, dejando a un lado el aspecto económico (Snyder, 2006). En este período, se crearon los estudios de género en la región, ante el interés de conocimientos "de tipo más bien instrumental-tecnológico, en el cual la información y la medición rigurosa de los fenómenos constituyen la base de la acción" (Valdés, 1994, p. 50).

A nivel político, el país, en la década de los noventa, presentó gran inestabilidad y conflictividad social. Por un lado, la institucionalización del esquema económico neoliberal (Silva, 2009) implicó el traslado de la ejecución de proyectos sociales a organizaciones privadas o no gubernamentales, como el Fondo de Inversión Social de Emergencia (Vásconez et al., 2005) y, por otro, los continuos derrocamientos de mandatarios, las acusaciones de corrupción y el salvataje bancario construyeron el panorama de una política precaria, esa política que abriría en la década los primeros espacios de representación a las mujeres (Cañete, 2005).

Como contrapunto, en este período emergió con fuerza el movimiento indígena ecuatoriano y el movimiento de mujeres. Ambos formaron parte de la efervescencia de los movimientos sociales y de derechos humanos que se agruparon para destituir al presidente Abdalá Bucaram y que luego formaron parte de la Asamblea Constituyente en 1998 (Lind, 2003). Sin embargo, iban por sendas paralelas que no lograron encontrarse.

Dentro de la vertiente del movimiento de mujeres, durante los noventa tiene protagonismo la Coordinadora Política de Mujeres

Ecuadorianas (CPME), constituida al término del “Encuentro Mujeres hacia el ejercicio del poder” convocado por Mujeres por la Democracia en junio de 1995 (Troya, 2007). La CPME tal vez fue una de las organizaciones sociales más visibles en la esfera pública hegemónica (Carrión, 2013). También fueron importantes el Foro Permanente de la Mujer y las Feministas por la Autonomía (Rodas, 2007b).

En este período, las demandas del movimiento de mujeres se enmarcaron en la ciudadanía y el enfoque de derechos, cuestión que consolidó la institucionalidad de género, pues los mayores logros se dieron para lograr la participación política de las mujeres y para enfrentar la violencia de género. Así, se consiguió la aprobación de la Ley 103 Contra la Violencia a la Mujer y a la Familia; las reformas de julio de 1998 al Código Penal, que modificaron sustancialmente el tipo penal de la violación, la violación agravada, el acoso sexual, el proxenetismo y la corrupción de menores, entre otros. Sin embargo, no se logró la tipificación del incesto, ni la figura legal que sanciona la pornografía ni el tráfico de menores. Además, se abrieron las comisarías de la Mujer (1994). Para Rocío Salgado, la Ley 103 fue exclusivamente concebida como un instrumento para enfrentar la violencia contra las mujeres; no obstante, en su negociación se incluyó el término “familia”, pues para los legisladores “resultaba inconcebible que las mujeres no aparezcamos, ligadas, de alguna manera, a la familia” (R. Salgado, 1999, p. 121). Por otro lado, la ley de cuotas contribuyó a la visibilidad pública y a aumentar la presencia en los canales institucionales de la política; a pesar de ello, esta visibilidad no correlaciona con la cantidad de mujeres electas (Cañete, 2005).¹⁵

En el marco de la preparación a la Conferencia de Beijing en 1995, se creó el Foro Permanente de la Mujer, y la Dirección Nacional de la Mujer (DINAMU) elaboró, con representantes de la sociedad civil, un Plan de Acción de las Mujeres. En 1996 también se diseñó el primer Plan de Igualdad de Oportunidades y el Plan Nacional de Derechos Humanos y al año siguiente se creó el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) como instancia que promueve y promulga políticas públicas para la igualdad de género (Egüez,

15 Otras leyes enfocadas en las mujeres fueron la Ley de Fomento, Apoyo y Protección a la Lactancia Materna (1995); la Ley de Maternidad Gratuita y su reglamento (1998); la Ley de Amparo Laboral de la Mujer (Cantos, 2000).

2005). En esta etapa se consolidan algunas leyes en materia de salud sexual y reproductiva: la Ley sobre la Educación de la Sexualidad y el Amor de 1998, la despenalización de las prácticas homosexuales (1998), la Ley para la Prevención y Asistencia Integral del VIH/SIDA de 2000, la Ley Orgánica del Sistema Nacional de Salud (2002), y en 1999 el *Manual de normas y procedimientos para la atención de la salud reproductiva* (CONAMU, 2004).

Mientras los logros a nivel de género se traducen en la institucionalización de las demandas del movimiento, el feminismo autónomo regional hace evidente su disidencia respecto a la “tecnocracia de género”. En el Encuentro de 1996 las feministas autónomas incidieron públicamente y denunciaron la pérdida de radicalidad del movimiento y su cooptación por los organismos internacionales financiadores que diluyeron el feminismo en la perspectiva de género (Gargallo, 2004; Lugones et al., 2014). A partir de entonces, las autónomas crearon sus propios espacios de participación que incluyeron a las mujeres negras e indígenas (Schild, 2015).

Lo que las feministas autónomas llamaron tecnocracia de género puede comprenderse desde la gubernamentalidad, cuya lógica de separación del género de otras matrices de poder opera a través de la homogenización de la identidad, la determinación del sexo como estructura de dominación jerarquizada y la dicotomización en el análisis de las relaciones de poder (Suárez, 2008). Sin embargo, los logros en esta etapa no se pueden soslayar, pues cimentaron las políticas relacionadas con el acceso a la salud y los mecanismos de protección frente a la violencia de género.

Esta gubernamentalidad encontró complicidad en los feminismos hegemónicos, cuestión que los feminismos descoloniales y poscoloniales señalan como parte de la colonialidad de los feminismos. El feminismo occidentalizado, para las primeras, recuerda las misiones civilizatorias coloniales y construye a las mujeres del Tercer Mundo como sujetos iletrados, pasivos, dependientes y en necesidad de salvación (Bidaseca y Vázquez, 2011; Mohanty, 1988; Suárez, 2008). Por otro lado, las feministas descoloniales latinoamericanas, como Yuderlys Espinosa (2009), consideran que las feministas latinoamericanas mantienen una visión colonial, pues importan sus teorías de las académicas norteamericanas y europeas, y en consecuencia implantan un ideal libertario que no se corresponde con las realidades locales.

Pensar en la colonialidad de los feminismos nos permite comprender por qué, en Ecuador, las luchas desde la institucionalidad de género y las de las mujeres indígenas corrían por sendas paralelas (Santillana y Aguinaga, 2012). Por un lado, las agrupaciones críticas al neoliberalismo —que incluyen las agrupaciones indígenas, organizaciones populares y de mujeres— asumen la inclusión de la lucha de género en sus propuestas programáticas. Por otro lado, la institucionalidad de género, materializada en el CONAMU, abrió la lucha de los derechos humanos con enfoque de género (Santillana y Aguinaga, 2012). Estas luchas paralelas, vistas a través de la colonialidad, se explican por la desconexión y la fragmentación de las agendas de género de las problemáticas de las mujeres indígenas en la fusión del género y la etnicidad.

A pesar de estos desencuentros, tanto las mujeres indígenas como las mujeres negras forman estructuras que les permiten diferenciarse del movimiento de mujeres y de los movimientos étnicos: el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas Ecuatorianas (CONMIE) nace como un espacio de lucha para la equidad de género que tiende puentes hacia la institucionalidad de género (Prieto et al., 2005). En 1997 se forma el Consejo Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE), con el objetivo de diferenciarse del movimiento de mujeres y del movimiento negro ecuatoriano (Carrión, 2013).

No obstante lo anterior, las posiciones de las feministas institucionalizadas y las mujeres indígenas no eran las únicas. Las feministas autónomas latinoamericanas hacían una crítica a la institucionalidad de género para volver a poner el acento en el cuerpo, como el lugar donde se resiste la feminidad patriarcal desde el derecho al placer (Bedregal, 1994; Gargallo, 2004; Pisano, 1996). “La recuperación del cuerpo desafía a las mujeres en la capacidad de diseñar sus propias vidas, nos desafía en la capacidad de ser productoras de cultura, símbolos y valores, adquiriendo la mujer la capacidad de lo humano” (Pisano, 1996, p. 21).

Recuperar el cuerpo, para las autónomas, constituía recuperar la fuerza y la potencia de la crítica patriarcal del movimiento, pues, para ellas, esta dimensión corporal se había diluido en el feminismo populista que intentó ampliar sus bases a toda costa “bajo el lema de que ‘es feminista quien obra como tal y no quien se nombra’” (Espinosa, 2007, p. 14). Con esta inclusión se perdió la radicalidad

de la propuesta feminista como una forma de habitar el mundo que empieza desde el cuerpo (Espinosa, 2007). La tensión de los años anteriores derivó en la polarización: feminismo institucional y feminismo autónomo (aunque en dicho encuentro también surgieron posiciones intermedias). Por ejemplo, dentro del feminismo autónomo existía diversidad de posiciones, corrientes políticas, orientaciones sexuales, “razas”, etnias, generaciones (Falquet, 2014). Las posiciones intermedias dieron lugar al grupo Ni las Unas ni las Otras, que no se reconocieron en ninguno de los bandos de la dicotomía y rechazaron la práctica divisionista por hacerle juego al neoliberalismo (García y Valdivieso, 2006). Estas posiciones fueron críticas de la violencia con la lógica binaria y el dogmatismo que satanizó la actuación de las ONG (Olea, 1995).

En relación con la sexualidad, desde la perspectiva de las autónomas, las agendas feministas estaban siendo cooptadas por el asimilacionismo LGBTQ+, ya que se pasó de la crítica a la heterosexualidad obligatoria a la demanda de derechos como personas LGBTQ+ (Curiel et al., 2005; Espinosa, 2007). En los encuentros oficiales regionales subsiguientes estos puntos de conflicto sirvieron para abrir el debate, se definieron los criterios de financiamientos, se fortaleció el eje cultural-simbólico desde visiones artísticas y se robusteció la presencia de feministas jóvenes, indígenas y afrodescendientes, con un fuerte cuestionamiento a los discursos de multiculturalidad. En el Encuentro del 2005 se admitió por votación la inclusión de personas transgénero (Restrepo y Bustamante, 2009).

A pesar de esta división entre los feminismos regionales, el feminismo autónomo mantuvo un diálogo crítico con la institucionalidad de género (Lind, 2003). Representado por la agrupación Feministas por la Autonomía, durante la época se dedicó a hacer incidencia por los derechos sexuales y reproductivos (Rodas, 2002), como organismo consultor en la Asamblea Constituyente de 1998 y a través de iniciativas como el Tribunal de Derechos Sexuales y Reproductivos (1998) y el Tribunal de Derechos Económicos, Políticos y Sociales (2003), además de realizar varias publicaciones sobre el trabajo sexual, el acoso sexual, la sexualidad juvenil y la violencia hacia población LGBTQ+.

Al final de la década, se va configurando una nueva actoría política LGBTQ+: las travestis y las trans. Las primeras, del colectivo

Coccinelle y la Fundación de Acción, Estudios y Participación Social (FEDAEPS) (León, 2007), fueron las que sostuvieron el proceso de la despenalización de la homosexualidad en 1997. Las segundas, a través del Proyecto Transgénero (entre el 2000 y el 2006), agrupación pionera en reconocerse como transfeminista y como “hija del feminismo autónomo” que incluye a las trabajadoras sexuales trans y a personas con identidades transfemeninas, transmasculinas y travestis.

El proceso de despenalización de la homosexualidad encontró en la detención masiva de personas homosexuales, en septiembre de 1997, el argumento para que algunos colectivos LGBTQ+ y de derechos humanos (Movimiento Triángulo Andino, Coccinelle, Asamblea Permanente por los Derechos Humanos [APDH], Servicio Paz y Justicia [SERPAJ]) suscribiesen una acción de anticonstitucionalidad del artículo que criminalizaba la sodomía en el Código Penal (J. Salgado, 2008). En la demanda, los colectivos apelaron al discurso psiquiátrico vigente que ya no considera la homosexualidad como una patología; sin embargo, también enfatizaron que ciertos “rasgos paranoicos” se acrecientan con la persecución legal y la opresión a la que son sometidos (J. Salgado, 2008). Aunque a nivel penal ni el travestismo ni la transexualidad eran criminalizados, a nivel práctico, estas identidades disidentes de la norma heterosexual eran igualmente perseguidas (Fuentes, 2021).

Con la despenalización, el Estado reconoció las identidades sexuales como problema de salud pública (Argüello, 2013; J. Salgado, 2008). Para el discurso público, se pasó de una concepción de delincuentes a concebirles como ciudadanos; sin embargo, la posibilidad de existencia de las minorías se basaba en la discreción como un “nuevo mecanismo para pertenecer al grupo escogido, pero con ciertas condiciones y costos” (Brabomalo, 2002, p. 77). Estos costos tenían que ver con la visión patologizante detrás de la resolución del Tribunal Constitucional que declaró la inconstitucionalidad del artículo 516 (que criminalizaba la sodomía). El argumento que usó el Tribunal se sostuvo en un discurso homofóbico, que consideró la homosexualidad como una disfunción que dentro de las cárceles no encontraría oportunidades para su readaptación (J. Salgado, 2008).

Esta apelación al ciudadano víctima como estrategia dentro de las demandas de los movimientos sociales se mantuvo en la integración de los derechos sexuales y reproductivos a la Constitución.

Para María del Pilar Troya, en los discursos de la CPME y del Movimiento Nacional de Mujeres Populares (MNMP), durante la Constituyente, no se contemplan las propuestas feministas más radicales, como el derecho al aborto y el cuestionamiento a la cultura patriarcal (2007). Para otras autoras, la búsqueda de la equidad se realizó apelando al sujeto maternal como digno de ser protegido en torno a su rol en la familia (León, 2007; Valladares, 2003). De hecho, en los discursos de los asambleístas las mujeres eran retratadas como víctimas, vulnerables, marginadas, agredidas, dolientes, por lo que solo pueden ser *sujetas* de derechos, bajo una concepción de tutelaje y protección (Valladares, 2003). Dado que los derechos sexuales y reproductivos fueron un concepto difícil de aprehender por la clase política, los segundos terminaron fagocitando a los primeros (J. Salgado, 2008; Valladares, 2003; León, 2007). Por ejemplo, en los debates de la Asamblea Constituyente de 1998, las asambleístas y los movimientos de mujeres fundamentaron la defensa de sus derechos en la exaltación de la maternidad. Por esto, para conseguir los derechos reproductivos, una de las estrategias fue usar de forma intencionada la visión de control poblacional y la visión sagrada materno-infantil (León, 2007). Paradójicamente, los derechos sexuales (el derecho a no ser discriminado por orientación sexual) no levantaron discusiones y fueron aprobados inmediatamente, mientras los derechos reproductivos de las mujeres, como el de tomar decisiones sobre su vida reproductiva, se rechazaron y debieron ser debatidos para lograr su aprobación (J. Salgado, 2008). En consecuencia, el binomio madre-hijo persistió como destinatario de las políticas de salud desde una noción de la salud como una responsabilidad de la mujer frente a sus hijos y su comunidad, más que como un derecho por sí mismo (Egüez, 2005). Sin embargo, se logró incluir el derecho a tomar decisiones libres sobre la vida sexual, términos propuestos en el Plan de Acción de El Cairo (Maldonado, 2009).

Otros discursos se gestaron al margen de los activismos LGB-TIQ+ y de defensa de los derechos sexuales y reproductivos (DSR), aunque en ocasiones puntuales se articularon con estos. Por ejemplo, el activismo callejero del Proyecto Transgénero, a través de la Patrulla Legal y el uso alternativo del derecho (UAD) (Argüello, 2013), expuso la demanda por el reconocimiento de la identidad y contra la violencia policial (Sancho y Platero, 2018), planteando

la persistencia de unos cuerpos que no existen para el Estado. Estos cuerpos otros, en los márgenes de las normas de género y sexualidad (trabajadoras sexuales trans) son cuerpos que el discurso de DSR habitualmente excluye. Otro ejemplo de alianzas insólitas son la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas, que incluye organizaciones como Luna Creciente, Mujeres de Frente, en Quito, y agrupaciones en diversas provincias. Estas organizaciones, que incluyen a mujeres excarceladas y privadas de la libertad, a mujeres indígenas, negras y montubias, defienden un feminismo antineoliberal y popular, y nacen a partir de espacios comunitarios y barriales, poniendo énfasis en los derechos económicos (Carrión, 2013). Aunque estas iniciativas llevan una agenda propia, también van a coincidir, en algunas acciones para la promoción y defensa de los DSR, con la Red Nacional por los Derechos Sexuales y Reproductivos de l@s jóvenes.¹⁶

Como vemos, desde la despenalización de la homosexualidad y durante el debate constituyente de 1998, los derechos sexuales que protegen de la discriminación son fácilmente aceptados, mientras que los derechos reproductivos en relación con la autonomía de los cuerpos generan rechazo por parte de los poderes políticos. Años más tarde, ese rechazo va a exacerbarse y materializarse en abierta oposición a las demandas feministas, cuando una nueva generación ponga otra vez el cuerpo y la sexualidad en el centro: la Coordinadora Política Juvenil por la Equidad de Género (CPJ), que rompe con su afiliación con la CPME (Varea, 2018). La creciente politización de la sexualidad, de la mano de los derechos sexuales y reproductivos, se fortalece con la creación de redes transnacionales de la región para la despenalización del aborto, la Articulación Feminista Marcosur, la Campaña por una Convención de los Derechos Sexuales y los Derechos Reproductivos (S. E. Álvarez, 2009), así como campañas en otros países como la Coalición Nacional por la Despenalización del Aborto en Argentina, que nace en el 2005. Estas redes se gestan

16 Varias fundaciones formaron parte de la Red Nacional por los Derechos Sexuales y Reproductivos de l@s Jóvenes, articulación que tuvo un papel importante en la Asamblea Constituyente de 1998 y en la Asamblea del 2008, en la introducción de los derechos sexuales y reproductivos. A continuación, una de sus producciones: <https://youtu.be/Ahk8vPCvw68?si=KVtwUViuvHwG9U4d>

en un contexto que supera el debate sobre la oenegización del movimiento, ya que tiene un componente antineoliberal que aglutina a organizaciones populares alrededor del Foro Social Mundial.

Frente a los avances alcanzados en la Constitución, los grupos conservadores que pretenden disciplinar la moral sexual (Torres, 2019) empiezan a hacerse visibles como los antagonistas de los grupos feministas. En mayo de 2006, por presión de los grupos provida, liderados por el Partido Social Cristiano, el Tribunal Constitucional prohibió la comercialización de la pastilla Postinor 2 por considerarla “abortiva” (Castello, 2008). Aunque no lograron que se dejaran de comercializar las otras marcas, un año después intentaron que se reformara el Código Penal para eliminar las causales de aborto terapéutico (Castello, 2008). A pesar de que no tuvieron éxito estos grupos, el debate inauguró la disputa por la defensa de la vida desde la concepción, disputa que también se llevó a la discusión de la Ley Orgánica de Salud, unos años más tarde: “La oposición proveniente de la cúpula, grupos ‘provida’ y de derecha, manifestaron que la Ley promueve la ‘promiscuidad juvenil’ y los ‘abortos’” (Maldonado, 2009, p. 9). La emergencia de voces públicas conservadoras, instaladas en el gobierno, hacen eco de los argumentos que históricamente se han hecho escuchar desde los púlpitos, como la defensa de la abstinencia y de la vida por nacer.

En resumen, al inicio del período, los logros desde la institucionalidad de género inciden mayoritariamente en dos temas: la violencia de género y la participación política. En los debates asamblearios para lograr los derechos sexuales y reproductivos, las apelaciones a la maternidad como vocación y a la mujer madre y víctima consiguen los avances en términos de género. Por otro lado, las disidencias sexuales son reconocidas bajo un argumento patologizador, pagando los precios de la ciudadanía sexual. Años más tarde, surgen colectivos travestis y trans, así como un nuevo activismo joven que pone en el centro la anticoncepción de emergencia, cuestión que abonará el terreno para hablar del aborto. Como consecuencia, surgen en este período los antagonistas del feminismo ante los avances logrados en relación con la autonomía reproductiva.

2.4 Feminismo instrumental versus feminismos callejeros (2007-2012)

Con la llegada de la marea rosa¹⁷ a la región, y particularmente en Ecuador, se renovó el entusiasmo de los movimientos feministas frente al Estado. La Revolución Ciudadana que llegó al poder en el 2006 sostuvo un discurso en el que el socialismo del siglo XXI pretendía legitimarse en el discurso de la patria como espacio de inclusión social (Burbano, 2010). Esta retórica, además, incorporó ciertos elementos de los ecofeminismos: la economía del cuidado, el “buen vivir” (Varea y Zaragocin, 2017). Por eso, un lema de la Revolución Ciudadana era que tenía rostro de mujer: el gobierno correísta en su primera etapa logró la equidad y nombró a ministras feministas que se comprometieron con las transformaciones de género a través de su militancia en el Estado (Mancero, 2019). Esta incorporación de defensoras de derechos de las mujeres, que convive con un aprovechamiento, desde el poder patriarcal, de la actuación de estas mujeres para otros fines, evidenció la existencia de un feminismo instrumental.

La cooptación e instrumentalización no fue algo exclusivo de los feminismos, más bien se dio en todas las luchas sociales. Esto se debe en parte a que la Constitución del 2008 se realizó en un momento de gran esperanza y con la participación de movimientos sociales, tanto en la incidencia política como en el rol de asambleístas, lo que permitió la discusión de temas innovadores como los derechos del cuerpo y de la naturaleza. Sin embargo, al igual que para los derechos de las “mujeres”, los derechos de la naturaleza mantuvieron ambigüedades, como la apelación a la plurinacionalidad, mientras se apelaba a un ciudadano en abstracto y se mantenía un proyecto neodesarrollista que atentaba contra los derechos comunitarios (Silveira, 2019).

17 El ascenso al poder de gobiernos de izquierda en América Latina, que se inaugura con Hugo Chávez en 1998; el color rosa señala los matices que vienen del rojo de la izquierda.

Los feminismos autónomos van a ser críticos de los gobiernos del socialismo del siglo XXI y van a develar las profundas contradicciones de las posiciones llamadas progresistas. Para estos, la centralidad de la autonomía va a estar conectada con la propuesta de descolonización y despatriarcalización de la que hacen parte los feminismos negros, indígenas, afrodescendientes (Galindo, 2013; Sagot, 2017).

Sin embargo, estos debates sobre la despatriarcalización y descolonización no van a verse reflejados en los debates de los feminismos con la institucionalidad. En la Asamblea Constituyente, los movimientos feministas en alianza con movimientos de la diversidad sexual y los activismos jóvenes empiezan a politizar la autonomía de los cuerpos (Argüello, 2013). Del lado de las diversidades sexuales, la agenda LGBTIQ+ no fue unificada: el movimiento de mujeres incluyó las demandas de los activismos lésbicos, los gais se concentraron en la unión de hecho y el matrimonio civil, mientras la militancia trans luchó por la inclusión de la identidad de género. Por su parte, la Alianza Transfeminista de Presencias Incómodas y el Movimiento Ecuatoriano de Diversidades Sexuales apostaron por la inclusión de temas de estéticas y el aborto (Sancho y Platero, 2018). También se formó la Coalición por la Despenalización del Aborto, integrada por mujeres jóvenes que no entraron a la discusión dentro de la Asamblea (Maldonado, 2009).

La autonomía del cuerpo como legado de los feminismos se refirió en el marco de los debates constituyentes a la capacidad de tomar decisiones sobre la vida sexual y reproductiva. Este se convirtió en el tema que enfrentó a los correístas y aliados con la oposición, ya que estos últimos alegaron que “la ‘ideología de género’ promovería el acceso libre al aborto, los matrimonios homosexuales y la posibilidad de adopciones de niños y niñas por parte de parejas del mismo sexo” (Argüello, 2013b, p. 140).

Sin embargo, los derechos reproductivos fueron los que protagonizaron los debates, vinculados a la salud y vulnerabilidad de las mujeres, debates que fortalecieron la maternidad como vocación (J. Salgado, 2008). Por esto, las posiciones entre el movimiento feminista se dividieron. Para una parte del movimiento de mujeres (las que estuvieron dentro de la Asamblea), la nueva Constitución es feminista y tiene avances sin precedentes, especialmente frente a la de 1998. La otra parte del movimiento, que incluye a las de sectores

populares y quienes se denominan a sí mismas de izquierda, postula que lejos de ser una Constitución feminista, la actual no incluye ninguna de sus demandas radicales, que fueron planteadas en espacios políticos de mujeres (Varea, 2015). Por ejemplo, el aborto.

La discusión sobre la despenalización del aborto supuso un momento arriesgado; no obstante, fueron las jóvenes las que empujaron el debate (Maldonado, 2009). Aunque no se logró la despenalización del aborto, sí se logró avanzar respecto al reconocimiento de las uniones de hecho de parejas del mismo sexo (que se elevaron a estatus de estado civil), la no discriminación por orientación sexual e identidad de género, el reconocimiento de familias diversas, también el reconocimiento de la libertad sexual y la libertad estética (Arguello, 2013). Estos avances se contradicen con artículos como la defensa de la vida desde la concepción, la concepción de matrimonio solo entre hombre y mujer y la adopción únicamente para parejas heterosexuales. Como algunas autoras señalan (Lind, 2010), la gubernamentalidad fortalece a la familia heterosexual, custodiando las concepciones hegemónicas sobre la familia, la vida y la pareja, y limitando con esto los alcances de las políticas dirigidas a la población LGBTIQ+.

Los debates que atacaban el género como perspectiva política y teórica de defensa de los derechos sexuales y reproductivos no solo fueron sustentados por los movimientos conservadores. El presidente Rafael Correa atacó directamente lo que él llamó ideología de género (para referirse a las posiciones feministas), cuestión que lo asemejó a otros líderes socialistas de la región que abrazaron públicamente la religión y el valor de la familia, para contradecir la línea progresista de la Constitución (Lind, 2012).

Empero, en el primer período de mandato de Rafael Correa se dieron algunos avances que resultan agrídulces, al dar con una mano y quitar con la otra. Respecto a la violencia de género, en el 2007, por Decreto Ejecutivo se aprobó el Plan Nacional para la Erradicación de la Violencia de Género. En 2011 se creó en el Consejo Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género, la Comisión de Transición para la definición de la Institucionalidad Pública que garantice la igualdad entre mujeres y hombres, y entre la diversidad sexual e identidad de género. Este proceso de transición comprendió la transformación de la estructura del ex-CONAMU (Marcos y Cordero, 2009). El consejo transitorio estuvo hasta el 2015, cuando

se aprobó la ley para el Consejo Nacional de Igualdad de Género. En el 2009 se implementó la Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes (ENIPLA). La estrategia también se vinculó con el acceso a la pastilla del día después sin necesidad de receta médica y con tener al alcance métodos anticonceptivos desde los doce años. Parte de esta estrategia estuvo formada por feministas que desde las instituciones apoyaron su ejecución y que venían trabajando por la despenalización del aborto (Varea, 2015). Por otro lado, la ministra de salud Carina Vance, antigua activista lesbiana, lideró el proceso de inspección y cierre de las clínicas de deshomosexualización en el 2011 (Wilkinson, 2013).

Estas paradojas, para algunas autoras (Lind y Keating, 2013), fueron formas de homoproteccionismo y homofobia que coexisten entreveradas, cuestión que denominan *pinkwashing*. Las manifestaciones del presidente en defensa de la familia tradicional y los roles de género y sus ataques directos a los feminismos son una prueba de ello.

Las contradicciones respecto a las políticas de género en este período forman parte del “socialismo del siglo XXI” que por un lado mantuvo la retórica del buen vivir y, por otro, conservó la dependencia de los *commodities* y del extractivismo desarrollista; por ejemplo, la minería, que no fue un sector relevante en la economía ecuatoriana, aumentó su importancia, gracias a la nueva Ley de Minería (2009) y a las concesiones realizadas sin consulta previa, cuestión que generó oposición desde los territorios movilizadas y luego perseguidos (Silveira, 2019).

Durante este período, las demandas desde la autonomía fueron relegadas (la soberanía del cuerpo), más bien, los logros conseguidos se realizaron desde la apelación a la condición de víctimas, tanto respecto a los avances para la población LGBTQ+ (reconocimiento de la discriminación, crímenes de odio) como en el ámbito de la violencia de género (reconocimiento de la categoría jurídica femicidio).¹⁸

18 En Ecuador se reconoció la categoría de femicidio para señalar el asesinato de mujeres por razones de género. Sin embargo, a lo largo del texto utilizaré también el término feminicidio siguiendo a Marcela Lagarde, quien tradujo el término creado por Diana Russel (*femicide*) como feminicidio, que se distancia de un homicidio en femenino, un término que mantiene la relación de estos crímenes

La gubernamentalidad produce ciertos cuerpos víctimas, pero que son reconocidos con algunos derechos que les protegen. Los avances para la diversidad sexual pueden lavar la cara (*pinkwashing*) a un gobierno que, por un lado, desprestigia los feminismos tildándolos de fundamentalistas y, por otro, persigue las militancias que defienden el territorio y que se oponen a sus políticas.

2.5 Feminismos callejeros y multitudinarios disputando los significados del cuerpo (2012-2020)

La explosión de la diversidad dentro de los feminismos nos lleva a hablar de diversas posiciones teóricas respecto al cuerpo: la posición transfeminista, que plantea la crítica al binarismo de género; el feminismo indígena y afro con la crítica al racismo y al extractivismo capitalista, cercano al ecofeminismo, y el feminismo descolonial (De Santiago et al., 2017). Diversidad que se ha venido gestando en los encuentros feministas y en las luchas respecto a temas olvidados en las agendas del feminismo institucional. A este feminismo en movimiento, algunas autoras le llaman feminismo callejero (S. E. Álvarez, 2018).

En Ecuador, este feminismo de calle va a poner en el espacio público las demandas feministas contra la violencia de género y a favor de la libertad estética y sexual. De forma tangencial, también contestarán la impronta machista del correísmo, pues desde el 2012 el gobierno de Rafael Correa vuelve abiertamente a posiciones conservadoras. Sus posiciones religiosas se hacen manifiestas tanto en sus verbalizaciones como en las políticas públicas. Dos hitos resumen estas posturas, la negación de despenalizar el aborto por violación en 2013, y la anulación del ENIPLA con su reemplazo por el Plan Familia.

con la opresión de género y que se utiliza para señalar la responsabilidad estatal debido a la impunidad, la violencia institucional y la falta de acceso a la justicia. Para mayor información se puede consultar:

<https://www.repositorio.ciem.ucr.ac.cr/bitstream/123456789/9/3/RCIEM002.pdf>

Respecto a la primera, las feministas plantearon el debate para la despenalización del aborto por violación en la reforma al Código Orgánico Integral Penal (COIP), en octubre del 2013. El presidente hizo pública su decisión de no dar paso al aborto durante su mandato y advirtió que plantear el tema en la Asamblea era una traición. La asambleísta Paola Pabón retiró la moción y luego fue sancionada por el partido junto con dos asambleístas más, en un acto de disciplinamiento (Coba, 2013). El artículo se mantuvo vigente y terminó por penalizar aún más a las mujeres que abortan, con una pena de seis meses a dos años, gracias a la promoción de la denuncia (Benavides y Reyes, 2018).

Otros cambios a raíz de la reforma del COIP fueron: la incorporación de la figura del femicidio y la inclusión de la violencia psicológica como delito. Por otro lado, las comisarías de la Mujer y la Familia, creadas en 1994, fueron reemplazadas por las unidades especializadas en Violencia contra la Mujer y Miembros del Núcleo Familiar (Marcos y Cordero, 2009).

La anulación del ENIPLA se dio en el contexto de desprestigio de los feminismos y en una defensa de la estructura familiar en contra del hedonismo (Agudelo, 2017). Dicho plan fue reemplazado por el Plan Familia, liderado por Mónica Hernández, miembro de la organización religiosa Opus Dei, centrado en la afectividad y la abstinencia (Burneo et al., 2015). Esta postura implicó una vuelta al biologicismo que negaba la construcción social del género y reafirmaba el sexo biológico como determinante de la identidad (Paz, 2020).

En este contexto de retrocesos, el presidente mantuvo reuniones anuales con los colectivos LGBTIQ+ y seleccionó como su vocera a Diane Rodríguez, una activista que se convirtió en la primera asambleísta trans. El Proyecto Transgénero y algunos activismos trans presentaron la propuesta de reforma a la Ley de Registro Civil con la campaña “Mi género en mi cédula”, elaborada por la abogada transfeminista Elizabeth Vásquez, que proponía sacar el sexo de la cédula de identidad para reemplazarlo por el género para todas las personas. La Ley se aprobó en diciembre del 2015, pero solo se concede este cambio de sexo a género a las personas trans, luego de presentar dos testigos que verifiquen su identidad (Sancho y Platero, 2018).

Estas acciones se han descrito con el término *transwashing*, que es el lavado de cara de las acciones gubernamentales a través de leyes

que terminan siendo excluyentes, pues las acciones presidenciales no se orientaron a establecer una política pública, sino a favorecer a determinados grupos, lo cual se tradujo en la polarización y atomización de los activismos LGBTIQ+ (Sancho y Platero, 2018).

En la interacción entre homoproteccionismo y homofobia, los derechos sexuales se integraron al discurso de la Revolución Ciudadana, aunque algunas demandas fueron marginalizadas (el aborto y el matrimonio igualitario). Paralelamente, el gobierno de Correa apoyó las demandas más conservadoras, como el derecho a la protección frente a la discriminación (Lind y Keating, 2013).

Del lado de los feminismos, desde el 2012 hay una explosión de manifestaciones callejeras en las fechas señaladas por los feminismos regionales como el Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (25 de noviembre) y el Día por la Despenalización del Aborto (28 de septiembre) y a la vez crean nuevas ocasiones para tomarse el espacio público. Estas manifestaciones tienen un carácter translocal, pues se replican en la región y en el mundo, señalando la emergencia de lo que algunas autoras llaman el feminismo de cuarta ola (Lamas, 2021). Cabe recalcar en este período la importancia de las redes sociales, el activismo digital, así como los ecos de otros movimientos globales como el *Me too*.

La Marcha de las Putas (desde 2012), la marcha “Ni una menos” (desde 2017), la marea verde (2018) y las alianzas entre colectivos estudiantiles y feministas contra el acoso en espacios universitarios son muestras de un activismo feminista joven, diverso y rebelde. No obstante, no es un movimiento unitario, su característica es la multiplicidad. Su punto de consenso, la violencia de género.

A pesar de lo anterior, la conceptualización misma del género siguió estando en disputa a nivel gubernamental. El 25 de noviembre del 2018 se aprobó el proyecto de ley contra la erradicación de todas las formas de violencia, en el cual, gracias a la presión de grupos religiosos, fue retirado el término género mientras se borró el apartado mujeres en su diversidad, dejando a las mujeres “otras” en la desprotección frente a la violencia patriarcal. Aunque en el reglamento de la ley volvió a aparecer el término, el debate dejó un mensaje claro: la contenciosa disputa por la definición de quiénes son dignas de ser protegidas, que profundizó las diferencias entre un feminismo institucional y un feminismo de calle, diverso y jo-

ven; una disputa que ha estado presente desde los ochenta y que se actualiza en la pregunta por lo popular dentro de los feminismos.

Mientras durante los gobiernos abiertamente neoliberales, la perspectiva de género permitió la institucionalización de las acciones estatales para las mujeres, en los gobiernos progresistas, como vimos, esta noción gana descrédito. Es decir, la lucha conservadora contra el género emerge cuando “los feminismos llamados radicales resultan ‘indomables’ frente al lavado e institucionalización del término ‘género’” (Burneo, 2018, p. 62).

La postura del gobierno de Moreno respecto a las demandas feministas ha sido ambivalente. Mientras mantiene la retórica de la igualdad de género, su aparente preocupación por la violencia contrasta con la reducción de presupuesto en un 85% para la ley de violencia aprobada.

Como fruto de varias acciones de protección (una en 2013 y otra en 2019) llevadas a cabo por parejas del mismo género, en junio del 2020 se aprobó el matrimonio igualitario. Con cuatro votos en contra y cinco a favor, la Corte acogió la Opinión Consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que indica que “el matrimonio es un derecho humano” y reconoce que el significado del matrimonio y la familia deben ajustarse a la evolución de dichos términos. En la sentencia, consta como problema la discriminación y la violencia basada en la orientación sexual, por tanto, como solución se apela al derecho a la identidad, al libre desarrollo de la personalidad y el derecho a la familia (Corte Constitucional del Ecuador, 2019). Sin embargo, la sentencia no abrió la posibilidad de la adopción de niños por parte de parejas homosexuales.

A raíz de esto, los movimientos conservadores se han hecho presentes de manera manifiesta contra la que llaman “ideología de género”. En marchas que tienen carácter regional, con la consigna “Con mis hijos no te metas”, salen a protestar en contra de la educación sexual y contra el matrimonio igualitario, y entran al debate público como actores que son escuchados en los medios de comunicación. Este primer acto masivo, sin embargo, tiene sus antecedentes en “una sostenida historia de lobby conservador, pactos políticos a nivel de gobierno nacional, poderes económicos, alianzas entre iglesias hegemónicas y adhesiones de sectores sociales conservadores” (Burneo, 2018, p. 61).

En esta marcha, los discursos sobre el cuerpo lo volvieron a fijar a la biología. Los carteles “Sí a la Biología, No a la Ideología”, “Pensar tener dos o más sexos no es lo natural” (diario de campo, 12 de mayo del 2018), sostuvieron estas posiciones. En ellas, los movimientos conservadores portaron una verdad sobre el cuerpo ligada al mando divino, que se sustenta en un cuerpo biológico. La defensa de estos cuerpos infantiles y del embrión por nacer mantuvieron la retórica de este discurso pastoral, donde la defensa de la niñez y de la vida es el estandarte que sitúa a ciertos ciudadanos como militantes divinos. Esta convocatoria suscitó una acción de protección desde los colectivos LGBTIQ+ y de derechos humanos contra la Conferencia Episcopal y el Frente Nacional por la Familia. Aunque esta acción de protección fue rechazada porque no se encontraron vinculaciones claras entre lo que promulgó la marcha y los delitos de odio, otra acción de protección elevada a la Corte Constitucional sirvió para que en abril del 2021 esta declarara inconstitucionales los artículos que penalizan y obstaculizan el aborto en casos de violación, después de que la Asamblea Legislativa rechazó el 17 de septiembre de 2019 la despenalización del aborto en caso de violación (Goetschel y Herrera, 2020).

Esta conquista histórica para los movimientos feministas se dio gracias a una acción de protección que los feminismos interpusieron y fue consecuencia de la despenalización social del aborto en casos de violencia sexual, producto de un activismo callejero que logró transversalizar la indignación ante la violencia de género.

2.6 Conclusiones

Las políticas desarrollistas se enfocaron en los cuerpos de “mujer” en tres dimensiones: como madre, para fomentar su participación en el bienestar comunitario (solventando la crisis); como un cuerpo reproductivo moderno que necesitaba acceso a prácticas médicas, legales y de salud (Harcourt, 2009), y como víctima de violencia de género.

Este sujeto monolítico borró las experiencias de las mujeres racializadas y de las disidencias sexuales, pues en su creación el género

(concebido como los roles asignados a hombres y mujeres) constituía el único vector de opresión.

Durante los ochenta, los feminismos enfrentaron esta visión esencialista del cuerpo y de la sexualidad desde un abordaje de la corporalidad como centro de la acción política. Un cuerpo que debía ser recuperado, explorado y experimentado, pero que, sin embargo, no siempre incluyó la vivencia de las mujeres pobres y racializadas. No obstante, una vez se institucionalizó la perspectiva de género, los feminismos hegemónicos fueron los que recurrieron a las visiones esencialistas y victimistas de las mujeres para lograr incluir los derechos sexuales y reproductivos en las discusiones constituyentes. Así, aunque se lograron avances en las políticas públicas, sin embargo, estos se enfocaron en el cuerpo maternal y víctima. En consecuencia, los avances en términos de género se dieron en el área de la violencia y de ciertos derechos sexuales que refuerzan esos roles.

Las demandas de autonomía, cuando no son cooptadas, son ignoradas –en el mejor de los casos– o, en el peor, son castigadas, como sucedió con las assembleístas que lideraron la moción para la despenalización del aborto. Pero están lejos de pasar desapercibidas. Son los discursos feministas que utilizan el concepto de género para cuestionar la biología como destino natural de las mujeres los que generan la ofensiva conservadora. Las demandas desde la autonomía y autodeterminación de los cuerpos femeninos y feminizados son los que despiertan la reacción de defensa a la familia, la tradición, los valores y la vida. Estos grupos apelan a una verdad sobre el cuerpo: la biología que sustenta el binarismo del sexo y la normatividad del género, incluyendo la heteronormatividad.

Mientras las políticas desarrollistas refuerzan los roles de género, construyen un cuerpo de “mujer” como madre, ciudadana responsable de su familia; un cuerpo naturalizado que va de la mano con el desmantelamiento de la infraestructura de apoyo a las familias, y penaliza a las mujeres, sobre quienes recaen desproporcionadamente las tareas de cuidado (Brown, 2016). Por otro lado, el cuerpo sexual entra en las políticas desde la necesidad de tutela y protección en casos de violencia y discriminación. La contradicción es evidente: cuando se trata de mejorar sus condiciones materiales de vida, son consideradas como ciudadanas responsables de sí mismas o capital de autoinversión; por otro lado, como sujetas sexuales,

son consideradas como sujetas víctimas, necesitadas de protección. El castigo con la criminalización de las conductas no deseables en las mujeres, el aborto y la protesta, señalan los límites de lo posible para ellas. Los feminismos negocian con estos modos de subjetivación que han derivado en mecanismos de protección útiles para las mujeres y feminidades. Como veremos en el siguiente capítulo, las comprensiones feministas del cuerpo no siempre se alejan de este cuerpo hegemónico. Unas veces se apropian de ciertos discursos de poder con fines estratégicos, otras veces son abiertamente críticas con ellos.

Capítulo 3. Tácticas-estratégicas para la construcción del cuerpo feminista: articulaciones y exclusiones

En el capítulo anterior, contextualicé los debates sobre el cuerpo de “mujer” y de las disidencias sexuales desde la lógica de la gubernamentalidad. Señalé la construcción de un cuerpo maternal/víctima de violencia de género como efecto de dichas lógicas y también cómo las feministas institucionales apelaron a esta construcción para avanzar en las políticas de género, mientras las feministas autónomas propendieron por diferenciarse de ellas y defender la autonomía corporal desde el feminismo. Para salir de esta dicotomía entre feminismos institucionales y feminismos autónomos, en este capítulo analizo los discursos soterrados de las feministas sobre el cuerpo, desde 1981 hasta 2019. Para ello, utilizaré como corpus del análisis los escritos elaborados por feministas en las revistas, fanzines, memorias de encuentros, agendas, cuadernos y manifiestos en el período señalado. Con la elección de este material tan heterogéneo, pretendo dar cuenta de las voces de las mujeres que escriben y pertenecen a la clase media quiteña, y de los testimonios anónimos, y a veces firmados, que nombran las experiencias vividas en el cuerpo.

Mi objetivo es mostrar las continuidades, rupturas y disensos en los discursos feministas sobre el cuerpo. Para esto, señalaré los desencuentros, así como las similitudes del discurso feminista con el de las mujeres indígenas, pues en las revistas aparecen retratadas como las “otras”, a veces en entrevistas, testimonios o con fragmentos de sus discursos. Diálogo que permitirá dibujar los puntos en común, los contrapuntos y las exclusiones a partir de las cuales se construye el cuerpo feminista.

Los textos analizados combinan tres formas de enunciación: el testimonio, la teoría y la poesía. El testimonio se utiliza para dar cuenta de la violencia sobre los cuerpos desde las palabras de quienes la sufren, generalmente son anónimos e incluyen las voces de mujeres subalternas. La teorización es elaborada por las editoras, periodistas, académicas, médicas o activistas a cargo de las revistas, y se combina con la traducción o incorporación de textos de teoría feminista. En este registro ubico las memorias de los encuentros feministas. Por último, la poesía o la prosa tienen un carácter personal, como el testimonio, pero utilizan el lenguaje para expresar un sentimiento o una denuncia, sin necesidad de apegarse a un hecho concreto (ver tabla 1).

Siguiendo a Foucault interrogaré las prácticas discursivas sobre el cuerpo en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen (Foucault, 2011, p. 124). Argumento que los discursos feministas analizados dan cuenta de tácticas-estratégicas (Lugones, 2003), organizadas en cinco posiciones de sujeto: la conciencia revolucionaria que da lugar al cuerpo violentado; la supremacista que vincula los discursos sobre la sabiduría del cuerpo, el conocimiento y la esencia femenina; la conciencia de la igualdad de derechos, donde ubico el cuerpo ciudadano y el sobreviviente, y la conciencia separatista, donde localizo el cuerpo erótico. Propongo que el cuerpo soberano y el cuerpo-territorio representan la conciencia diferencial y la posibilidad de articulación con otros movimientos sociales.

Agrupo estas tácticas en los momentos de su emergencia, aunque todas las tácticas están vigentes: el cuerpo oprimido en los ochenta, el cuerpo sabio de los ochenta hasta inicio de los 2000, el cuerpo ciudadano después de 1995 (al igual que el cuerpo erótico)

Tabla 1 Autorías, años y títulos de los documentos consultados

Autoras/editoras	Año	Revistas/memorias/fanzines/videos
Magdalena Adoum	1980-1982	<i>Nueva Mujer</i>
Colectivo Eva de la Manzana	1981	<i>Eva de la Manzana</i>
Blanca Chancoso	1984	<i>Nueva Mujer</i>
Ana María Huacho	1984	<i>Nueva Mujer</i>
Alexandra Ayala	1986	<i>La ManzAna, Mujer y Sociedad</i>
Centro de Información y Apoyo de la Mujer (CIAM), Centro de Acción Mujer (CAM)	1987	<i>Tomando fuerzas para volar con fibra.*</i> <i>Memorias de los encuentros feministas</i>
CIAM	1985-1990	<i>La Mujer</i>
Alexandra Ayala	1990-2000	<i>Fempres</i>
Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)	1994	<i>Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador</i>
Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas (CPME)	1998	Agenda Política de Mujeres
Taller de Comunicación Mujer	1997	Tribunal Derechos Sexuales y Reproductivos
Miriam Estrada-Castillo	2000	<i>Memorias de una conquista</i>
Fundación Desafío	2002-2019	Revista <i>Desafiando</i> - Campaña "Aborto por violación"
Organización Ecuatoriana de Mujeres Lesbianas	2001-2003	<i>Existencias Lesbianas</i>
Coordinadora Juvenil por la Equidad de Género	2001	<i>Género y Juventud</i>
Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU)	2006	Revista del Consejo Nacional de las Mujeres <i>Conmujeres</i>
Coordinadora Política Juvenil por la Equidad de Género (CPJ)	2006	<i>Revista CPJ sin extremos / Yo también decidí abortar</i>
Asamblea Nacional de Jóvenes	2008	Mandato Juvenil a la Constituyente
Casa Feminista de Rosa y Mujeres de Frente	2009	<i>Flor del Guanto</i>
Miriam Lang	2009	Memorias del Encuentro Internacional "Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral"
Elizabeth Vásquez y Ana Almeida	2010	Ocho años de activismo transfeminista en Ecuador
Asamblea de Mujeres Populares y Diversas	2013	Manifiesto 8 de mayo del 2010 (publicado en <i>Flor del Guanto</i>)
Elizabeth Vásquez	2012	Manifiesto Marcha de las Putas

* La ManzAna viene de un juego de palabras: la mansa Ana.

Autoras/editoras	Año	Revistas/memorias/fanzines/videos
Fundación Rosa Luxemburgo	2013	Memorias del Encuentro Regional de Feminismos y Mujeres Populares
Salud Mujeres	2013	Debate Código Orgánico Integral Penal (COIP)
Luna Creciente	2013	Fotonovela <i>Organización, Resistencia y Rebeldía</i>
Magdalena Fueres Flores, Carmelina Morán Salazar, Dana Hill, María Isabel Altamirano, Margarita Aguinaga, Tanya de la Torre, Nancy Carrión Sarzosa, Amparo Pillajo, Judith Flores Chamba.	2013	<i>Cuaderno de debate feminista. Soberanía alimentaria y mujeres</i>
Proyecto Transgénero	2013	Campaña "Mi género en mi cédula"
Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo	2014	<i>La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista</i>
Maquina Púrpura	2016	Fanzine <i>Máquina Púrpura</i>
Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo	2017	Mapeando el cuerpo-territorio
Andrea Alejandro	2016-2018	<i>Acaso no soy una mujer / Cartas / El pequeño libro del transfeminismo</i>
Las Comadres	2018/2019	Fanzine <i>Comadreamo 1 y 2</i>
Plataforma "Vivas nos queremos"	2018	Manifiesto 25 de noviembre del 2018
Aborto Libre EC	2019	Manifiesto 28 de septiembre del 2019

Nota. Elaboración propia.

y el cuerpo sobreviviente después del 2015. El apartado "de cuerpos territorios, *cuerpas* y cuerpos soberanos" agrupa las tácticas de la consciencia diferencial, que emergen a finales de los noventa. Presentar los textos cronológicamente no pretende visibilizar una evolución, más bien localizar su emergencia en un contexto temporal y señalar la coexistencia de estos múltiples cuerpos en la actualidad. Como resultado, el capítulo evidencia, a partir de la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe (1987), cómo a través de estas tácticas se construyen articulaciones que dan lugar a distintas posiciones de sujeto. Los cuerpos feministas emergen como producto de estas tácticas, de sus exclusiones y articulaciones.

3.1 El cuerpo oprimido

Durante la década de los ochenta, los discursos feministas buscan politizar las violencias, como una forma de poder patriarcal sobre el cuerpo de las “mujeres” que tiene diversas manifestaciones, de las cuales la más visible es la violencia sexual. Este discurso se asienta en una crítica al carácter sistémico de la opresión, que tiene tentáculos y agentes diversos incluyendo la Iglesia y la familia como poderes que socializan los roles que deben cumplir las mujeres. Las feministas apuntaron que los hombres no son los únicos agentes de la dominación. La cultura patriarcal es cómplice de la violencia a través de la cosificación y mercantilización del cuerpo por parte de los medios de comunicación, la publicidad y los estándares de belleza hegemónicos.

El cuerpo violentado aparece en las revistas en algunas de estas situaciones: como víctima de la violencia de género en la pareja, en la falta de servicios de atención obstétrica, en la cosificación del cuerpo femenino plasmada en los medios de comunicación y en la explotación que sufren las mujeres por su condición de género y clase.

En los encuentros feministas de los ochenta es recurrente la apelación al conocimiento del cuerpo, como parte de un saber no consciente, una memoria que conecta con la explicación de la opresión de las mujeres. Por ejemplo, en el primer Encuentro Feminista (1987), organizado por las feministas del CAM, la peruana Gina Vargas, feminista invitada del Centro Flora Tristán, alude a las vivencias corporales para señalar el lugar de la opresión: “El conocimiento de opresión está en nosotras, no en nuestro intelecto, sino en nuestro cuerpo, hay una memoria del cuerpo” (G. Vargas, 1987, p. 64).

En la sistematización de los talleres se encuentran manifestaciones de dicha opresión: en relación con la sexualidad, “somos las encargadas de cuidarnos. Si tenemos hijos es problema nuestro” (CIAM-CAM, 1987, p. 30); respecto al cuerpo, “había un gran desconocimiento de nuestro cuerpo y una gran desinformación en general” (p. 34), y a la violencia: “La violencia, tanto a nivel sexual y físico, nos marca a nivel de autodesvalorización, de amor y de falta de compañeros en lo sexual” (p. 36). A través de la experiencia compartida, las mujeres cuestionaron los roles de género relacionados

con la feminidad: la castidad impuesta, la responsabilidad sobre la reproducción y la sumisión en el contexto de las relaciones de pareja. Si la sexualidad de las mujeres está bajo el mandato patriarcal, su propia expresión es producto de la dominación.

Ellos tienen sexualidad activa, pero cuando violan a una mujer resulta que es la mujer que tiene la culpa porque despertó los instintos del hombre, porque anduvo en topless, con short o salió muy tarde y el hombre no puede controlar sus instintos animales, y por supuesto, sabemos que científicamente la actividad sexual de hombres y mujeres son exactamente iguales [sic]. Lo que pasa es que las nuestras están adormecidas. (CIAM-CAM, 1987, p. 20)

En la cita hay una oposición entre la actividad de la sexualidad masculina y la pasividad de la femenina. Gracias a esta táctica, el cuerpo se desnaturaliza para evidenciar las relaciones de poder que lo forman. De esta manera, se configura el exterior constitutivo del cuerpo femenino: el cuerpo masculino que porta la ideología patriarcal. La sexualidad femenina “adormecida” es producida por el poder patriarcal.

En revistas como *La ManzAna* y *La Mujer* se develan otros mecanismos del control sobre el cuerpo que descubren la doble moral sexual; por ejemplo, en el caso de la virginidad “es evidente la connotación de dominación que lleva este término, como medio de discriminación en nuestra sociedad: la virginidad es una circunstancia biológica, y no más que eso” (M. F. González, 1988a, p. 7).

En esta línea de argumentación que señala el control patriarcal sobre el cuerpo, en la revista *Mujer y Sociedad* (1988), Alexandra Ayala liga la violencia más visible con la violencia cotidiana, para hacer ostensibles las formas narrativas de una “épica de la violencia”, expresada en los medios de comunicación, épica que justifica las acciones del victimario y de forma implícita culpa a la víctima. Tal y como se observa en la figura 1, un cuerpo vaciado en las entrañas por la violencia sexual.

Evidenciar el cuerpo victimizado por la violencia sexual a través del testimonio en primera persona también fue una forma de exigir mecanismos de protección para las mujeres violentadas. En la revista *La ManzAna*, Magdalena Cuvi recoge un testimonio de una violación grupal.

Figura 1 El cuerpo oprimido



Nota. Alexandra Ayala, "Crónica macabra y una esperanza", *La Mujer*, n.º 18, (1989b, p. 3).

En ese momento me desmoroné. Sentí un miedo terrible, una soledad que me sacudía hasta la última célula de mi cuerpo, una necesidad de protección inmensurable. La denuncia, ¿para qué? ¿Contra quién? ¿Quién quitaría lo que yo había sentido, esa conmoción de cuerpo y mente? (1986, párr. 8)

La inutilidad de la denuncia a través de este testimonio de una mujer violada por varios hombres señala la escasa penalización de un delito sexual durante los años ochenta, como un asunto que invade la cotidianidad y que encuentra complicidad en los sistemas legales. Estas denuncias se hicieron públicas a través de las acciones de los centros de mujeres, reflejadas en uno de los volantes del Consultorio Jurídico para la Mujer del CIAM, encabezado con la frase: "¿Qué haces cuando tu marido te maltrata?", en el que, además, se ofertaba la asesoría sobre el divorcio, la inscripción de los hijos y las pensiones alimenticias.

Aunque los centros feministas le dieron prioridad a la violencia de género intrafamiliar, Alexandra Ayala (1989a) señaló al Estado como agente de control sobre el cuerpo femenino, a través de programas relacionados con la salud de las mujeres, en referencia al paradigma de planificación familiar como una forma de control patriarcal, que mantiene el cuerpo de las mujeres como objetos, no como sujetos; a la vez enfatiza en la necesidad de transformar la ética sexual en la cual las mujeres sean las que tomen las decisiones

sobre su vida reproductiva. Algunos años antes, las mujeres indígenas reconocieron el componente racial de dichos planes, pues para ellas la planificación familiar representaba una forma de exterminio. Blanca Chancoso (1984), lideresa indígena, entonces secretaria de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI), hace referencia a los intereses imperialistas detrás de los programas que promocionan la salud: “La planificación familiar es la que lleva al exterminio de nuestro pueblo [...] nosotros lo hemos calificado como un etnocidio, porque además a pretexto de darnos medicina gratuita se nos ha estado dando medicamentos pasados” (1984, p. 2).

A pesar de las posibles coincidencias, estos discursos no se articulan, porque hablan de dos cuerpos diferentes. El cuerpo al que se refieren las feministas no está cruzado por la opresión étnica y racial, sino únicamente por la opresión patriarcal. Además, en el discurso de las mujeres indígenas de esos años, no hay reconocimiento de la violencia de género. Críticas de la liberación femenina, la lucha de las mujeres, para ellas, no puede ir separada de la lucha del pueblo. En la revista *Nueva Mujer*, Ana María Huacho (1984) habla de la explotación del cuerpo en el trabajo rural y la distancia que siente con los movimientos de mujeres que excluyen en sus análisis al cuerpo explotado:

Y nosotros tratamos de ver por qué tanta pobreza, si nosotras luchamos gotas de sangre en el trabajo en el campo, y vivimos más pobres, sin comida, sin vivienda, sin vestidos, sin educación, sin dinero. [...] Lo que más duele es las palabras que hablan, que cantan, son gloriosas, pero en la práctica no es así, compañeras. Porque ni las escuelas hemos terminado bien y no sabemos qué es escribir. (p.124)

Huacho termina su discurso señalando que “el campo de lucha de la mujer es el campo de lucha del pueblo” (p. 124). Cuando se refiere al cuerpo, de forma indirecta habla de un cuerpo neutro, sin sexo ni género, cuerpo sin acceso a la educación, ni a la vivienda. Respecto a la liberación femenina, Blanca Chancoso señala, además, la falsa liberación de las mujeres mestizas si mantienen relaciones de explotación con otras mujeres, sus empleadas (*Nueva Mujer*, 1980, p. 23).

Estos argumentos tienen resonancia con algunos encontrados en la revista *Nueva Mujer*. Jorge Núñez (1980) interpela los feminismos de clase media, cuyas demandas en contra del machismo, para él, no son representativas de los problemas de las mujeres de sectores populares: “Castigadas por la más mínima falta, segregadas de los derechos laborales básicos, su vida resume toda la soledad y tristeza del mundo. ¿Qué opinarían ellas de la lucha por sus ‘feministas’ amas de casa?” (p. 14). La figura 2 muestra la imagen de una trabajadora remunerada del hogar y su jefa, una mujer mestiza que le pregunta por sus hijos; la imagen señala de forma sarcástica las relaciones de poder entre mujeres, interpellando así los feminismos.

Figura 2 El cuerpo explotado en el trabajo doméstico



Nota. *Nueva Mujer*, n.º 1 (1980, p.14).

Sin embargo, algunas voces minoritarias en los feminismos sí hablaban de la explotación laboral. Para las feministas de Eva de la Manzana (1987), por ejemplo, el trabajo remunerado no es liberador si se mantiene la desigualdad del trabajo en el espacio domés-

tico. En la revista se habla del trabajo doméstico a través del testimonio de mujeres populares, acerca de su jornada diaria, quienes relatan sus largas jornadas de trabajo. Estas voces se distanciaron de los feminismos que escribían y organizaban los primeros encuentros feministas, cuyos discursos sobre el cuerpo explotado se relacionaron con la simbolización de las mujeres como objetos sexuales en el trabajo, los requerimientos de buena presencia, así como las condiciones precarias en los trabajos que asumen las mujeres. Si bien existen cuestionamientos al sistema capitalista que explota a las mujeres como mano de obra barata y al peso que genera la reproducción social en sus vidas, son escasos los argumentos que vinculan la explotación laboral con el trabajo doméstico remunerado. Más bien, las alusiones a la división sexual del trabajo en las memorias de los encuentros feministas equiparan la carga doméstica que asumen todas las mujeres: “¿Quién carga nuestras culpas por dejar a los hijos en la casa? ¿Quién carga con la doble jornada? ¿Quién carga con la angustia que tenemos por este tipo de problemas?” (CIAM y CAM, 1987, p. 50), y: “De la clase media para abajo, las mujeres atraviesan una situación similar en tanto tienen que atender el hogar, con las diferencias que se establecen por el nivel de sus ingresos económicos” (Ayala, 1986a, pp.6-7). Solo el texto escrito un año después por Dolores Padilla, en la revista *La Mujer*, señala la explotación de clase entre mujeres, cristalizada en el servicio doméstico donde “se reproducen las relaciones de explotación de una clase sobre otra” (1989, p. 6).

Años más tarde, las referencias al cuerpo en las *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador* (1994) mantuvieron la crítica a las condiciones de explotación y las consecuencias para la salud colectiva: “La salud de un pueblo expresa la situación socioeconómica en la que se desenvuelve” (p.91). Así, denuncian la desnutrición, el consumo de alimentos contaminados, la falta de hospitales, el maltrato que reciben del personal médico, el desconocimiento de la planificación familiar como parte de un sistema de explotación y racismo. Aquí están presentes tanto las demandas colectivas como las demandas específicas de género, denunciando la violencia obstétrica sobre sus cuerpos. Si bien no hay una alusión al colonialismo, sino al imperialismo, los discursos sobre el cuerpo de las mujeres indígenas construyen el cuerpo indisociablemente ligado a la identidad étnica y como tal sujeto a la necropolítica estatal.

Como vemos, las alusiones al trabajo doméstico, al igual que la opresión sobre el cuerpo sexual, hacen de la experiencia de las mujeres una experiencia uniforme. Por ello, no hay lugar para las demandas de las mujeres populares más que en unos cuantos textos.

Por otro lado, mientras la denuncia de la explotación laboral en el trabajo doméstico figura en contadas ocasiones en los textos, las referencias a la explotación sexual fueron más frecuentes para hablar de la prostitución. Así, en el discurso feminista de los ochenta se construyó la prostitución como una forma de explotación que no es elegida libremente (Ayala, 1986c). En algunos artículos, Ayala denuncia las condiciones en las que las mujeres ejercen la prostitución, el control estatal sobre sus cuerpos a través de la carnetización, en un intento de humanizar y visibilizar una realidad de la que poco se hablaba en la época.

Ya en los noventa, gracias al trabajo y cercanía de los grupos feministas con las asociaciones de trabajadoras sexuales, las visiones sobre la prostitución adquieren otros matices, desde las voces de sus protagonistas. En esta línea, la Asociación Femenina de Trabajadoras Autónomas comenta en *Fempres* el Encuentro de Trabajadoras Sexuales, realizado en 1993:

Vimos que el Estado debe educar en la salud a todos y todas, en especial al cliente machista que nos pone en riesgo a nosotras, mujeres que sí tenemos controles en regla. También conversamos sobre los maltratos y la violencia de clientes, maridos, proxenetas, autoridades; el envejecimiento prematuro, la mala alimentación, las preocupaciones, el alcohol, las drogas, los frecuentes abortos inducidos, la utilización de anticonceptivos sin control... Y la carga de llevar una doble personalidad ante nuestros hijos y familias para evitar que sufran rechazo y marginación como nosotras mismas. (p. 3)

La reflexión de estas mujeres apunta al Estado como corresponsable de las violencias, que dejan marcas en el cuerpo debido a las condiciones en las que se ejerce la prostitución, marcas que profundizan el estigma que conlleva. Estas problematizaciones develan los diálogos y las articulaciones posibles entre feministas y trabajadoras sexuales.

Vale la pena recordar que, en este período, el feminismo era una posición cuestionada, sobre todo entre los grupos de izquier-

da. Así, en la portada de *Nueva Mujer* aparece una mujer con un cartel que reza “Feminismo: ¿Guerra contra quién?”, en su segundo número, lanzado a inicios de 1981. En las entrevistas a mujeres quiteñas populares y de clase media, evidencian una postura crítica, como señala Fabiola Solís, investigadora de la situación de la mujer en Ecuador:

El simple griterío, el simple enfrentamiento con el hombre no conduce a nada. La mujer lo que más necesita es darse cuenta de las posibilidades que ella tiene como persona, sin tratar de ser otra cosa que una mujer. (“Feminismo: ¿una guerra contra quién?”, 1981, p. 26)

Es en este contexto en el que escriben las feministas para diferenciarse de otras posiciones que, aún a favor de los derechos de las mujeres, no hablaban del cuerpo oprimido por violencia de género. Por ello, sus esfuerzos por sacar a la luz pública la violencia se tradujeron en una jerarquización de la opresión. Por ejemplo, una de las acciones emblemáticas en este período fue la vigilia realizada el 25 de noviembre de 1986 en la iglesia El Girón, con el fin de poner en evidencia la violencia de género. En una reseña de la revista *La Mujer*, Consuelo Albornoz (1987) recupera uno de los pronunciamientos del acto:

Esta violencia viene desde las bases de la sociedad construida sólo a medida y gusto de la mitad de la humanidad, los varones [...]. Esta situación es la génesis de la primera opresión que se conoce en la historia de la humanidad y que es la del varón sobre la mujer. (p. 7)

El evento, que duró ocho horas, recogió de primera mano testimonios de violencia de género, que se imbricaron con las narraciones de la violencia vivida por los perseguidos políticos del régimen de Febres-Cordero (Dolores Padilla, comunicación personal, 18 de julio del 2018). En dicha vigilia, organizada por el CIAM, se dieron encuentro mujeres de todos los sectores sociales. Aunque los testimonios señalaron otro tipo de violencias, el trabajo de las feministas era develar el “pecado social” y cómo esto se manifiesta en la cotidianidad de la vida de las mujeres.

En síntesis, el discurso feminista jerarquizó la opresión de género ocasionada por el control patriarcal sobre el cuerpo femenino,

para mostrar una opresión que era invisibilizada por la izquierda de la época. El cuerpo sexual violentado va a ser el eje sobre el cual develar la violencia se hace posible y se erigirá como el cuerpo verdadero, el que contiene la verdad de una opresión histórica. Este cuerpo tiene una sexualidad “adormecida”, producto de la ideología patriarcal. Como contrapunto, para que este cuerpo sea visible debe invisibilizarse la opresión ejercida por unas mujeres sobre otras y, en este sentido, elude las diferencias de clase y las raciales. Este cuerpo sexual nucleó a los feminismos durante los ochenta, aunque algunas voces minoritarias problematizaron los efectos de la explotación de clase en el cuerpo de las mujeres que afectaban su salud. Sin embargo, el discurso feminista ignoró la cuestión étnica y racial, por lo tanto, las articulaciones con las mujeres indígenas no se dieron. Para ellas, el cuerpo explotado en el trabajo era el cuerpo a través del cual hacían visibles sus demandas. Tanto las feministas como las mujeres indígenas estaban haciendo uso de la táctica revolucionaria, en la que primó la lógica de la diferencia (Laclau, 2014).

Este énfasis en el cuerpo oprimido va a acompañar los discursos feministas hasta la actualidad, pero desde una perspectiva interseccional que se va a combinar con otras tácticas, como desarrollaré más adelante. Podríamos afirmar que este es el primer paso en la construcción del cuerpo feminista, desnaturalizar la opresión, desnudar las violencias encarnadas y conectarlas. Durante las décadas de los ochenta y noventa, la táctica revolucionaria que denuncia al patriarcado se complementa con la afirmación de la femineidad en una serie de prácticas discursivas que van a dar cuenta de la esencia femenina.

3.2 Los cuerpos que saben: tácticas encarnadas de recuperación del cuerpo

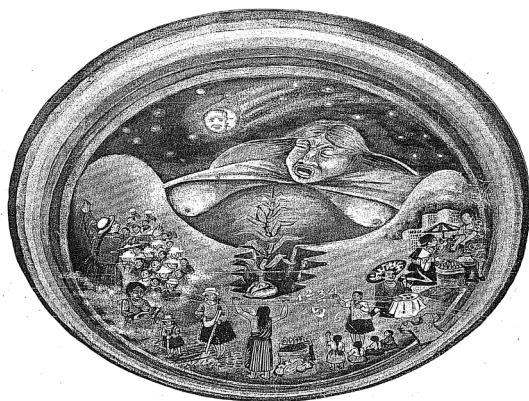
Mientras estratégicamente las feministas hicieron visible el cuerpo violentado de las mujeres, se estaba dando una práctica de apropiación del cuerpo que puso en valor lo femenino a través del tacto, la sensación y la emoción, aspectos habitualmente infravalorados por

la hegemonía de la razón. Por ejemplo, en los primeros encuentros realizaron talleres relacionados con el aumento de la conciencia corporal a través del masaje. Así, en la revista *La Manzana*, Consuelo Albornoz entrevista a Guenci Armenta, pedagoga a cargo del taller de autoayuda y masaje del Primer Encuentro Feminista (1986), quien sostiene: “He encontrado que es urgente para nosotras, las mujeres, recuperar esas capacidades tan naturales y antiguas que tenemos y que han sido adormecidas y quizás un poco olvidadas en esta sociedad medicalizada” (Albornoz, 1986, p. 4).

Armenta habla de las capacidades innatas del cuerpo para conocer más allá de lo evidente, de lo que dicen las palabras, “el tacto no se equivoca, sabemos muy bien cuando alguien nos toca lo que nos quiere decir” (p. 5). Su propuesta incluye la recuperación de la salud a través de la piel, argumentando que cada órgano se relaciona con una emoción. El cuerpo aquí trasciende la biología, emerge un cuerpo emocional y energético. La revalorización de lo “natural” se traduce en la valoración del lado femenino del universo, de lo relacionado con la emoción, la intuición, la sabiduría que viene no del razonamiento, sino del cuerpo.

La recuperación de saberes ocultos, como los asociados a la intuición y la magia, se materializaron en lecturas del tarot y las invocaciones a la capacidad de ser maga. Las feministas estaban recuperando la magia a través de tratados y rituales y todavía no vinculaban estos actos con una ética maternal. Quienes sí lo estaban haciendo eran las mujeres indígenas. En las *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador* (1994) también se encuentra el afán de recuperar los saberes perdidos, las mujeres indígenas indican la necesidad de rescatar los conocimientos ancestrales sobre el cuerpo para poder evitar un aborto. En dicho encuentro, las mujeres destacan la construcción de la identidad como madres, como miembros de su comunidad y como parte de su familia. Respecto a la relación con la maternidad existe una identificación con la tierra en su capacidad de engendrar y dar vida, como lo muestra la figura 3: “Igual como la tierra somos las mujeres, damos la vida y somos reproductoras. Como la tierra es nuestra madre no se puede dividir, sería igual como si se dividiera a nuestra madre” (CONAIE, 1994, p. 38).

Figura 3 Cuerpo en portada de las *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador*



Nota. Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador (1994).

Como vemos, tanto las feministas como las mujeres indígenas apuntan de forma paralela a la recuperación de los saberes sobre el cuerpo; sin embargo, ambos discursos no se encuentran. Una explicación puede hallarse en que las mujeres indígenas reconocen la violencia fusionada como una experiencia que se da “por ser mujer, por ser india, por ser pobre” (CONAIE, 1994, p. 87). Además de este reconocimiento, hay una postura crítica frente al poder médico; la recuperación de los saberes va de la mano de una posición de subalternidad y la recuperación de la sabiduría de las parteras. Las feministas, en cambio, se aproximaron a concepciones *new age*, cercanas al paganismo, para hablar de un cuerpo energético y poner en valor la intuición y la emoción. De forma paradójica, utilizarán el discurso médico para difundir el conocimiento del cuerpo, como veremos a continuación.

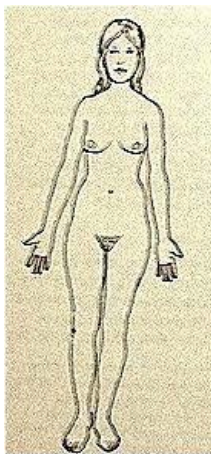
En la revista *La Mujer* (1987-1990), María Felisa González (1988a, 1988b) y Rocío Álvarez (1989a, 1989b) describen minuciosamente la fisiología del cuerpo reproductivo, desde la pubertad, el embarazo, el parto, las recomendaciones sobre nutrición durante el embarazo, así como los beneficios de la lactancia materna. En los escritos, también hay descripciones del cuerpo masculino, dirigido

a las madres al cuidado del cuerpo de sus hijos varones. La estrategia de las feministas para conocer el cuerpo en esta revista consistió en “llamar las cosas por su nombre” de la mano del lenguaje médico, haciendo énfasis en su dimensión “natural”.

El conocimiento de lo que nos sucede ahuyenta el miedo. Y la tranquilidad que el conocer nos da, lleva a sentir lo hermoso que es saber que la existencia del ciclo menstrual nos brinda la oportunidad de tener hijos. ¡Qué lindo es ser mujer! (M. F. González, 1988b, p.5)

En el texto, María Felisa González se encarga de describir la fisiología de la menstruación, mientras desmitifica la idea de que es una enfermedad, una limitación de la actividad o un castigo, por eso termina en una expresión celebratoria de la feminidad. El cuerpo de “mujer” en esta revista se asemeja a una lámina sobre el cuerpo humano, mostrando a una mujer joven, delgada y mestiza, como se ve en la figura 4.

Figura 4 Cuerpo en revista *La Mujer*



Nota. Revista *La Mujer*, n.º17 (diciembre 1988-enero 1989, p.10).

En esta estrategia hay una apropiación de los discursos médicos, incluyendo el de la sexología, para comprender el funciona-

miento de la sexualidad humana. Como muestra, en las oficinas del CIAM se vendía el clásico libro feminista del movimiento de mujeres de Boston, *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*. Una obra que compilaba información sobre la menstruación, el embarazo, el aborto y el lesbianismo. En la revista *La Mujer*, las feministas enfatizan la necesidad de conocerse para tener control de la propia vida: “Nuestra vida la asumimos conociéndonos y conocerse no es nada del otro mundo, parece sugerirnos el libro” (R. Álvarez, 1988, p. 10).

El conocimiento, entonces, sirve para el descubrimiento, aceptación y cuidado del cuerpo. Por eso, Rocío Álvarez habla de la sexualidad como algo completamente natural, separado de la reproducción y ligado al placer: “En otras palabras, el orgasmo también llamado clímax, es la liberación de la tensión acumulada durante el acto sexual, luego de la cual nuestro cuerpo vuelve al estado de no excitación sexual” (1988, p. 10).

Algunos silencios hacen evidente que se refieren al cuerpo maternal, pues no hay ninguna referencia a la anticoncepción y se abordan de forma excepcional las enfermedades de transmisión sexual, el aborto y la diversidad sexual. Por ejemplo, el aborto se plantea a través de un testimonio anónimo y luego en un texto de Ximena Costales (1989), en el que describe el aborto como “un drama humano en el que confluyen por lo menos tres actores: hombre, mujer y feto” (p. 8). La posición de la autora aboga por una reflexión sobre la necesidad de que las mujeres puedan decidir sobre su cuerpo, puedan acceder a una adecuada educación sexual y elegir en casos de violación y cuando ellas consideren el embarazo insostenible. Sin embargo, luego no hay ecos de dicha reflexión.

Por último, las vivencias no hegemónicas de la sexualidad aparecen de forma sucinta a manera de glosario en la sección “Frente al espejo” de la revista *La Mujer*; allí se explican conceptos como homosexualidad, transexualidad y deseo sexual, y se recuerda a la lectora que no son patologías. Abordados como fenómenos marginales, los límites del cuerpo femenino están marcados por los imaginarios hegemónicos sobre las mujeres. En síntesis, esta forma de recuperación del cuerpo se sustenta en el esencialismo del cuerpo biológico, cuerpo al que hay que descubrir, conocer y cuidar, pero que mantiene la división jerárquica entre cuerpo y mente.

En este sentido, la *sujeta* feminista es una mujer pensante, que se cuestiona su realidad social y actúa. El sentido de la militancia

está en la acción desde la concientización de una realidad que hasta entonces parecía natural. En la revista *La Mujer* se lee: “¿Qué significa que una mujer asuma las prédicas feministas? Significa en primer lugar, asumirse como sujeto pensante, capaz de transformar la situación en que vive y en eso consiste su cualidad revolucionaria” (1986, p. 10).

Para construirse como sujetas pensantes, las prácticas de autoconciencia se asentaron en un cuerpo biológico. Pero la liberación, entonces, parte de la conciencia de la opresión, liberación que en los ochenta debía tener un carácter colectivo. Al cuerpo se lo recupera o se lo apropia desde el conocimiento para dejarlo ser, sin trabas culturales. No obstante, liberarse del patriarcado no era una propuesta incluyente para todas las mujeres. Dos testimonios de mujeres indígenas después del III Encuentro Feminista (1989) muestran cómo la misma concepción de mujer liberada sirvió para excluir a ciertas mujeres. Tránsito Chela, de la provincia de Bolívar, señala: “Como conclusión creo que ustedes compañeras feministas han adquirido un avance magnífico y son bastante liberadas” (“Nuevos encuentros con nuevos pensamientos”, 1990, p. 6). El testimonio de Chela plantea que es “desde el reconocimiento de quienes somos que podemos amar a todas las mujeres”, pero también “defender a nuestros esposos, hermanos, padres” (p. 6). Por otro lado, Gladys Viteri, de Pastaza, apela a la solidaridad feminista para que se dé la educación bilingüe y se respeten las tierras indígenas. Testimonios que permiten comprender las alusiones al esencialismo como táctica para borrar las diferencias, cuando las problematizaciones sobre la clase y la raza eran insuficientes.

Las mujeres mestizas hicieron uso del esencialismo para construir una identidad común alrededor de la opresión como mujeres y lograron posicionarse con una demanda universal: acabar con la violencia de género. Esencialismo que se mantendrá para poder ser incluidas en la política durante los años de institucionalización del movimiento. Por ejemplo, ya desde el feminismo institucional, esta táctica pretende articular a las mujeres mestizas con las indígenas a través del rescate de saberes ancestrales y la conexión con la madre Tierra o Pachamama. Bajo la premisa de respetar los derechos culturales, en la revista *Conmujeres* (2005) se muestran los saberes ancestrales relacionados con el cuidado de la salud. Además, en la misma revista hay algunas alusiones a los arquetipos femeninos oc-

cidentales, que se combinan con elementos de la cosmovisión andina y shuar, como la Pachamama y la diosa Nunkui. En un fragmento de *El libro de la espiritualidad de las mujeres*, de Diana Stein (1993), citado en la revista, la conexión con el origen haría posible una nueva ética.

Hablar de la Diosa es hablar de las profundas raíces que nos unen con el origen [...]. Es retornar a la Madre Tierra, Pachamama, la madre que nos alimenta, nos da aire, pureza, libertad. La Madre a la que debemos salvar, y devolver todo el cariño que los hombres han usurpado con tanta destrucción. Es entender la necesidad de recuperar la fuerza de lo femenino para cuestionar una sociedad devastadora y patriarcal. (Stein, 2005, p.31)

En la revista se mantiene una sección dedicada a las mujeres indígenas para describir sus formas ancestrales de sanación, su sabiduría en el manejo de plantas y la curación de la dimensión espiritual del cuerpo. En esta sección también se relatan las intervenciones en talleres con mujeres indígenas, que indican las similitudes de sus experiencias: “Es interesante ver que las necesidades de los grupos de mujeres mestizas e indígenas son las mismas, sufren iguales situaciones de discriminación y violencia, desde la cultura y la sociedad” (Miranda, 2006, p. 29).

Las feministas institucionales se apropian de una concepción ancestral para conectarse con las mujeres indígenas mientras, por otro lado, se critica la complementariedad de género de la cosmovisión indígena como un mecanismo patriarcal, como muestra la siguiente cita:

Por ejemplo, el discurso indigenista se sustenta en la complementariedad como una forma de resistencia a la transformación de las relaciones de poder de género. Por otra parte, la condición de género no puede ser considerada otra categoría más como lo étnico, por el contrario, cruza la cultura o es una forma de cultura establecida por la sociedad. (“Un desafío por los derechos culturales”, 2005, p.16)

Mientras el discurso del feminismo institucional describe el género como una categoría universal, por encima de las construcciones étnicas, y argumenta que el uso de la complementariedad

sostiene las resistencias frente a las transformaciones en las relaciones de género, la cita se refiere a la negación de la violencia de género en las comunidades, argumentos que se sostuvieron para criticar a las feministas. Entretanto, apelan a una esencia femenina universal en la que hay una desconexión con las mujeres reales que ejercen resistencias anticoloniales desde sus saberes subalternos, como demostré en el capítulo 1. Una apropiación conveniente de unos saberes, mientras tachan de esencialismo cultural a otros. Tal vez esto se deba a que este rescate de lo femenino mantiene los estereotipos sobre las mujeres indígenas, construidas como seres más cercanos a la naturaleza, a lo salvaje y no civilizado, como demuestra la siguiente cita de Bárbara Miranda en referencia a un taller con mujeres de Archidona: “Se observa la recuperación de su autoestima desde su fuerza arquetípica ancestral como es el hembra jaguar” (2006, p. 30). Los feminismos institucionales evidenciaron un sentido común que replicaba los estereotipos racistas sobre las mujeres indígenas.

Como una táctica-estratégica para la construcción del cuerpo feminista, durante los ochenta la búsqueda de esta verdad sobre el cuerpo sexuado pretende arrebatar la experiencia corporal de los mitos que lo relacionan con el pecado, la suciedad o la vergüenza, a través del conocimiento del cuerpo biológico y sus funciones y la recuperación de la esencia de la feminidad. Esta verdad ya no se buscará en la opresión, sino en las capacidades innatas del cuerpo biológico que le da acceso a un tipo de conocimiento deslegitimado, cercano a los sentidos y a la intuición. Con el feminismo institucional, esta táctica busca conectar los saberes de las mujeres indígenas con una ancestralidad que conectaría a todas las mujeres, pero termina replicando los estereotipos racistas que pesan sobre ellas.

3.3 El cuerpo ciudadano-víctima

En esta táctica, las feministas se apropian del discurso de derechos sexuales y reproductivos (DSR) de las conferencias de El Cairo y Beijing para hacer sus demandas al Estado. Este discurso genera consensos cuando se habla de violencia sobre los cuerpos y gracias a estos términos se empieza a hablar de autonomía, a pesar de que

esto genere debates entre feminismos. Le he llamado cuerpo ciudadano-víctima, siguiendo los planteamientos del capítulo 1 (Gatti, 2016), porque dentro de la ciudadanía neoliberal los cuerpos son reconocidos a partir de su victimización y singularización. Dicha singularización, para el caso de las mujeres, se basará en una concepción de la ciudadanía fundamentada en la diferencia sexual.

Alexandra Ayala señala que, en la Conferencia Mundial de Población en El Cairo, Ecuador fue uno de los cuatro países que no se suscribieron al Plan de Acción (Ayala, 1995). Este hecho se explica porque el gobierno de turno (presidido por el conservador Durán-Ballén) designó como delegadas a la Conferencia previa a las funcionarias del Comité Ecuatoriano de la Comisión Interamericana de Mujeres (CECIM), cuyas concepciones sobre la mujer y la familia parecían más afines a las del Gobierno que las de las funcionarias de la Dirección Nacional de la Mujer (DINAMU), quienes estaban a favor de los derechos de las mujeres (Ayala, 1995). A pesar de esto, las feministas abogarían por introducir dichos términos, negociar, explicar y ampliar sus significados.

En la Agenda Política elaborada por la CPME, el cuerpo se nombra para hablar de violencia de género y de derechos sexuales y reproductivos. Virginia Gómez de la Torre, entonces parte de CPME y responsable del área de derechos sexuales y reproductivos, enumera los derechos que consideran que deben difundir y ejercer las mujeres desde la salud y la libertad: “Derecho a la sexualidad sana y libre, derecho a la procreación sana y libre, derecho a la planificación familiar segura, derecho a la atención digna de los servicios de salud” (1998, p. 62).

El derecho a la salud a través de la demanda de “un tratamiento médico humanizado que incluya el cuidado digno y respetuoso del cuerpo femenino” (p. 62). Del lado de la libertad está el derecho a tomar decisiones libres siempre acompañadas de responsabilidad, por eso se habla de maternidad deseada. No obstante lo anterior, en relación con los derechos sexuales y reproductivos, la Agenda promueve un cambio de paradigma que paradójicamente termina fusionando sexualidad y reproducción:

El paradigma de que la sexualidad es cosa de hombres y la reproducción es cosa de mujeres, lo que determina que tanto los unos como los otros se vean marginados de los derechos y los deberes

en estos niveles, esto es el ejercicio de una paternidad y maternidad compartida y el placer sexual para todos y todas, indistintamente de nuestra condición social, económica, étnica, estado de salud, orientación sexual y edad. (Gómez de la Torre, 1998, pp.61-62)

Los derechos y deberes para hombres y mujeres parecen igualar las condiciones en las que hombres y mujeres viven la sexualidad. Basadas en el discurso de igualdad de derechos, estas propuestas equiparan los cuerpos de varones y mujeres. Los derechos reproductivos se asocian con el cumplimiento de deberes, el ejercicio de una paternidad y maternidad compartidas, de tal manera que la reproducción sigue planteándose como la meta de la sexualidad. En este discurso está ausente la referencia a la subordinación de género; entretanto, como telón de fondo se vislumbra el fantasma de la ciudadana responsable. De forma paradójica, se menciona el placer sexual.

Mientras en la Agenda Política la sexualidad va de la mano de la responsabilidad, en el texto realizado en la coyuntura de la Asamblea Constituyente de 1998, las mujeres demandan por primera vez respeto a la autonomía personal y a la autodeterminación. Así se lee en el documento llamado “Nosotras en la Constitución”:

La vigencia plena de los derechos humanos de las mujeres: el derecho a vivir sin violencia en el ámbito privado o público, el derecho de igualdad de oportunidades en el trabajo y en la educación, el respeto a la autonomía personal y a la autodeterminación sobre las decisiones más vitales de la existencia de las mujeres como son los derechos sexuales y reproductivos y el derecho a acciones positivas para corregir todo tipo de discriminación. (Estrada-Castillo, 2000, p.60)

Introducir el término autonomía al texto causó controversias, incluso dentro del movimiento de mujeres, alrededor de las implicaciones de la palabra que parecía no comprenderse bien, además de levantar los temores de asambleístas en el Pleno. Tatiana Cordero, perteneciente al colectivo Feministas por la Autonomía, recuerda este impase:

En un momento, estuvimos a medio segundo de perderlo todo; cuando un sector del Movimiento no objetó la expresión "DECISIONES LIBRES EN LA MAYORÍA DE EDAD". Esto hubiera significado que sólo las mujeres mayores de edad tendrían la capacidad de tener o tomar decisiones libres en relación a [con] su cuerpo [...]. Nosotras formulamos en torno a la autonomía y en torno a la obligación del Estado de garantizar las condiciones para esa autonomía y su correspondiente ejercicio [...]. Pero lo de la AUTONOMÍA, la propia palabra, les causó un revuelo terrible, porque primero habíamos hablado de decisiones libres y ellos decían "LIBERTAD PARA QUÉ. ¿PARA QUÉ QUIEREN LIBERTAD? ¿DECISIONES DE QUIÉN?, PERO ¿POR QUÉ VAN A TENER QUE DECIDIR LIBREMENTE? ¡ESO NO ES MÁS QUE LIBERTINAJE!". (Estrada, 2000, p. 283. Énfasis original)

La lucha por los términos demostró que el mismo significado de autonomía no era compartido por todo el movimiento de mujeres: las feministas autónomas proponían que las mujeres a cualquier edad son capaces de tomar decisiones sobre su cuerpo, pero en la Asamblea el temor al aborto puso trabas para alcanzar estos derechos, inclusive desde parte del movimiento de mujeres.

Desde el lado de las mujeres indígenas, los logros en temas de violencia y DSR no se ven como tales, pues resultan ajenos a sus demandas. Teresa Simbaña (2003), dirigente¹⁹ que ejerció como presidenta del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas Ecuatorianas (CONMIE), comenta cómo el hablar de violencia de género provoca tensiones entre el movimiento indígena y el CONMIE. Para resolverlo, Simbaña posiciona el tema de la violencia como un producto de la colonización.

Yo creo que al principio no fue así; la culturización de ciertos dirigentes, eso ha venido a que siembren el machismo. Porque más antes, cuando yo hablo de mis abuelitos, mi mamá administraba la plata, mi papá siempre eran juntos en el campo, todo fue igual, pero ahora, en la actualidad es donde se da ya esto que la mujer no sirve, hasta es maltratada. (2003, p. 8)

19 Uso la palabra dirigente como la usan las mujeres indígenas, tal vez por inspiración de las zapatistas.

Aunque la violencia es concebida como un producto colonial, se reconoce la colonialidad misma de la ley que intenta erradicarla:

El tema de violencia intrafamiliar, ni la Ley 103 porque están fuera de la realidad de nuestra cosmovisión. En la comunidad no existe una comisaría, no existe ni policías, apenas una iglesia y de repente un cura que tal vez..., pero hasta que llegue, lo que ellos enseñan es fuera de la realidad. (Simbaña, 2003, p.14)

Las distancias entre los mecanismos estatales contra la violencia y las cosmovisiones ancestrales no son las únicas barreras entre las posiciones feministas y las de las mujeres indígenas. Estas distancias se condensan en los temas referidos a la sexualidad, particularmente la homosexualidad y las libertades sexuales, que son entendidas como ajenas a las comunidades: “El tema de la homosexualidad no es aceptado por desconocimiento [...]. Cuando en una comunidad son mayormente analfabetos/as piensan que es por castigo de Dios y nada más” (S. Álvarez, 2003, p. 22).

El discurso pastoral sobre el cuerpo es el que se erige como la contracara del discurso de ciudadanía sexual. Si bien para el tema de la sexualidad la posición de Simbaña se escuda en la cosmovisión, en el caso de la violencia de género la visión de complementariedad va a dar un norte para la crítica a las prácticas violentas dentro de las comunidades. Cabe recalcar que las posiciones de las mujeres indígenas no eran homogéneas, pues también incluyeron críticas al paradigma de la complementariedad y al lugar otorgado por la cultura, como guardianas de la tradición. Por ejemplo, Lourdes Tibán (2000, 2001) señala los obstáculos que el lugar de la domesticidad genera para la participación política de las mujeres y las diferencias entre la visión de complementariedad y lo que desean las mujeres concretas. Esto nos muestra las apropiaciones estratégicas tanto del discurso de ciudadanía, con su énfasis en los derechos, como de ciertos elementos de la cultura ancestral.

Del lado del discurso feminista, una vez que los DSR se plasman en la Constitución, se dan algunas transformaciones en el discurso sobre el cuerpo de las mujeres. El derecho a decidir empieza a formar parte de la retórica feminista; con ello, las mujeres se sitúan como sujetos morales capaces de elegir sobre su destino. Existe una ruptura con la concepción de la anticoncepción en relación con el

futuro familiar y dentro de la pareja, por lo que el término planificación familiar comienza a desaparecer en las revistas. Por otro lado, la violencia de género se concibe ahora como una violación de los derechos humanos que tiene consecuencias en la salud: es la causa de alteraciones ginecológicas, abortos inseguros, complicaciones del embarazo, aborto espontáneo e inducido, bajo peso al nacer y enfermedad inflamatoria pélvica, así como del embarazo no deseado, del aborto y de la muerte materna; por ende, las representaciones del cuerpo vinculan los daños en el organismo con la violencia intrafamiliar y de género.

Las revistas *Desafiando* (2002-2008) y *Conmujeres* (2006) defienden el uso de anticonceptivos y los protocolos de su utilización en casos de violación, para proteger a las mujeres de enfermedades de transmisión sexual y de embarazos no deseados, además de ser una forma de empoderamiento. Dos planteamientos importantes van a dar en el marco de este discurso: la maternidad deseada y la incorporación del placer cuando se habla de sexualidad. Ambos posibilitados por las tecnologías anticonceptivas. “La Píldora Anticonceptiva de Emergencia (PAE) abre una nueva forma de prevenir el embarazo, ‘como una estrategia de salud pública para contrarrestar los altos índices de mortalidad materna por embarazos indeseados y abortos inseguros’” (*Desafiando*, 2006, p. 2).

En cambio, en los debates suscitados por la comercialización de la PAE, esta era concebida como una tecnología abortiva por los grupos conservadores. Mientras, los discursos feministas que exigían el acceso a la anticoncepción de emergencia pendularon entre dos argumentos: la prevención de embarazos en casos de violencia sexual hacia las niñas y otro en el que se perfilaba el deseo de ejercer soberanía sobre el cuerpo. Ambas posiciones fueron sostenidas por el Frente Nacional por la Defensa de Derechos Sexuales y Reproductivos. La primera posición construye un cuerpo víctima de la violencia, expuesto al riesgo de enfermar o morir, cuerpo que busca protección. La segunda, al cuerpo empoderado que exige el derecho a decidir. En la primera posición, para señalar las causas del embarazo adolescente, los testimonios de las víctimas de violencia sexual se hacen oír. En palabras de Leyla Escobar en la revista *Conmujeres*:

Eran gemidos tímidos, casi imperceptibles, pero eran gemidos los que me despertaban [...]. En la otra cama, en la sala hospitalaria

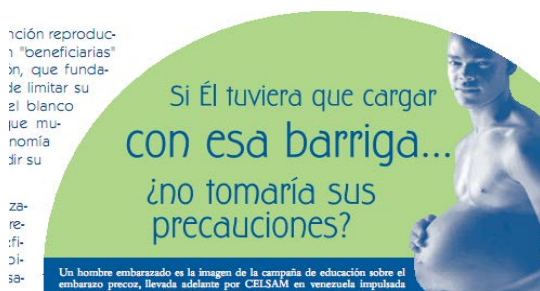
había una niña de unos 12 años que lloraba amargamente [...]. Su historia desgarradora. Su patrón la había violado y ella a los 12 años era madre. (2006, p.13)

Este modo de visibilizar la maternidad en las niñas permitirá luego hacer referencias a la interrupción legal del embarazo. Dichas referencias emergen en la revista *Desafiando* como respuesta a las acusaciones de una Constitución abortista, por parte de grupos conservadores, y la posible amenaza de la pérdida de los derechos conseguidos. “El aborto terapéutico es una emergencia obstétrica, por tanto, impedir el acceso a la mujer, violaría el derecho a la salud y lo consagrado en la Constitución” (2008, p. 6).

Por otro lado, con la inclusión de los varones en los derechos sexuales y reproductivos, las feministas de la Fundación Desafío invitan a la responsabilidad de los hombres en la anticoncepción y proponen una eyaculación consciente (ver figura 5), como en esta cita en la revista *Desafiando* (2005):

Los hombres por su concepción de la masculinidad y de la sexualidad, no utilizan regularmente métodos anticonceptivos e impiden que las mujeres los utilicen. De esta manera ellos corren riesgos de infecciones y las mujeres corren riesgos de ser fecundadas irresponsablemente. (p. 5)

Figura 5 Cuerpo ciudadano



Nota. Revista *Desafiando*, n.º 4 (2005, p.1).

El cuestionamiento a la masculinidad en este número propone atender a la brecha de género en las capacitaciones en derechos sexuales y reproductivos, que excluyen a los varones. En el texto, la sexualidad masculina producto de la ideología de la masculinidad hegemónica se asocia al riesgo, al poder y a la violencia. Aunque se señala la construcción política de la sexualidad masculina, al igual que en la Agenda Política, por momentos se mantiene la retórica de igualdad de los cuerpos: “¿Qué hacer con las mujeres violadas? ¿Qué hacer con los hombres violados?”, se pregunta en una guía para proveedores de salud (*Desafiando*, 2003, p. 1).

Como vemos, con el logro de la Ley de Violencia y la entrada del discurso de derechos, las concepciones en torno al cuerpo violentado sufrirán algunas transformaciones bajo el lenguaje de los derechos humanos. Gracias a esta táctica, desde el derecho a la salud, las feministas defienden el acceso a la anticoncepción de emergencia, el aborto terapéutico y la necesidad de mecanismos que frenen la violencia de género. Con el discurso de DSR, el cuerpo de los varones también entra en discusión como responsable de la anticoncepción, cuestionando por momentos la masculinidad y, en otros, equiparando los cuerpos de las mujeres y los varones como cuerpos vulnerables y en riesgo de enfermar.

Dentro de esta táctica emergen dos cuerpos. Por un lado, el cuerpo empoderado capaz de decidir, racional y libre de determinaciones culturales y, por otro, el cuerpo de la víctima que necesita protección. En el discurso ambos se conectan dando prioridad al cuerpo de la víctima, ya que es desde la experiencia de violencia de género que se demanda el derecho a decidir sobre el cuerpo. Además, esta ambivalencia se resuelve cuando del lado de la libertad de elección siempre está la responsabilidad, y cuando se equiparan los cuerpos de los varones y de las mujeres frente al derecho a decidir. Aquí la crítica al control patriarcal sobre la sexualidad, así como el significativo feminismo, se pierden.

El énfasis en la anticoncepción, vista como derecho a decidir, tiene la novedad de pensar en las tecnologías reproductivas como un derecho ejercido en función de un proyecto personal y no en el marco de la planificación familiar, es decir, separa la sexualidad de la reproducción; en este sentido, este discurso hace contrapeso al poder médico sobre el cuerpo de las mujeres. En este caso, la construcción de la sujeta empoderada, aquella que está en capacidad de

tomar decisiones sobre su vida sexual y reproductiva, siempre con responsabilidad. En el discurso del cuerpo ciudadano, esta sujeta es una mujer heterosexual, cisgénero, en edad reproductiva, que, si es víctima de violencia de género, denuncia a su agresor, y que evita un embarazo no deseado con la pastilla del día después o con los anticonceptivos regulares. Esta sujeta está libre de determinaciones sociales (aparte de la violencia) y culturales, vive en la ciudad y tiene acceso a los servicios médicos de salud; por tal razón, este cuerpo tampoco es reconocido como un cuerpo posible para las mujeres indígenas. Una versión actual de este cuerpo emerge a continuación para lograr articulaciones, ya no desde la posición de víctima, sino desde la demanda de justicia.

3.4 Cuerpo sobreviviente

Una modificación del cuerpo ciudadano es lo que he llamado cuerpo sobreviviente. Aquí ubico algunos argumentos esgrimidos en la campaña “Aborto por violación” y en la plataforma “Vivas nos queremos”.

Respecto a la primera, la apelación al cuerpo sobreviviente tiene sus orígenes en la campaña regional “Niñas no madres”,²⁰ que nace en 2016 para dar visibilidad al impacto de la violencia sexual contra niñas y adolescentes en América Latina. Esta campaña fue un antecedente para poner en evidencia la realidad detrás de los embarazos adolescentes: la violación y el incesto, mientras se exige al Estado la protección y la reparación, con la despenalización y legalización del aborto en casos de violación. En la campaña, la maternidad forzada se concibe como una forma de tortura, una violación a los derechos humanos. En esta campaña se encuentran algunas organizaciones que trabajan por los derechos de mujeres y niñas, como Surkuna y Fundación Desafío, en Quito.

20 Fundada por Planned Parenthood, Amnistía Internacional, Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE).

Algunos ejemplos de esta táctica: en julio de 2018, un grupo de sobrevivientes de violencia sexual promueve la campaña “Sere-mos las últimas”, para denunciar los abusos sexuales de un profesor de gimnasia olímpica en un conocido centro deportivo del norte de Quito. Gracias a la campaña, el gimnasio se cierra mientras se abre un proceso de investigación para reparar a las víctimas.

La garantía de no repetición es la consigna para lograr la justicia, sobre todo en casos en los que los perpetradores de los crímenes viven en la impunidad. Este cuerpo sobreviviente es el centro de la campaña “Aborto por violación”. En los tuits de la Fundación De-safío se enfatiza el componente de reparación, de no repetición del número de niñas embarazadas por violación. Además, se apela a la deuda del Estado, que va más allá de la obligación de materner, se extiende a su responsabilidad con la desprotección de la niñez y con sus proyectos de vida.

El mismo concepto de maternidad forzada, de “parir de un violador”, descentra a la maternidad como destino natural, mientras responsabiliza al agresor. El cuerpo que no está listo para materner, por ser un cuerpo infantil, es el que porta una promesa de futuro que debe ser protegido y reparado, como muestra la figura 6.

Figura 6 Cuerpo sobreviviente



Nota. Tomado de <https://www.fundaciondesafio-ec.org/apv?pgid=kfpspsz-3671e1f6-dcdf-4b18-a906-f4eec61125ba>

El *hashtag* #EsConstitucionalDecidirSobreNuestroCuerpo apela a los derechos logrados en la Constitución del 2008 (el derecho a tomar decisiones libres). La imagen combina dos elementos que hacen cortocircuito: la infancia y la maternidad en un mismo cuerpo. En la guagua (niño o niña en kichwa) de pan, comida tradicional del Día de los Muertos, se expresa la tradición de una cultura de violación que deja sin castigo el incesto y naturaliza el embarazo adolescente. Las feministas empiezan por cambiar el término: si en el Código Penal es considerado un delito la relación sexual con una menor de catorce años, el embarazo en estas niñas es producto de violación. Entonces, los cuerpos que demandan la despenalización del aborto por violación ya no son los cuerpos de las mujeres adolescentes o adultas que no quieren morir por hacerse un aborto clandestino, sino el cuerpo de una niña sobreviviente de violencia sexual que demanda esta reparación de sus derechos vulnerados. Así, el poder de decisión se juega ante la injusticia de una violación. La novedad con esta aproximación en la campaña tiene que ver con la apelación a la justicia social, poniendo a las mujeres pobres como las víctimas de los abortos clandestinos, ya que las mujeres de clase media pueden permitirse un aborto seguro, aunque sea ilegal.

Por último, está la iniciativa “Vivas nos queremos”. Por un lado, ellas acentúan la violencia perpetrada en sus cuerpos como eje de sus demandas, por otro, manifiestan la defensa colectiva del cuerpo en el eslogan “Nuestros cuerpos no se violan, no se tocan, no se matan”, como reza su Manifiesto (25 noviembre 2018). La plataforma “Vivas nos queremos” Ecuador nace en noviembre del 2016, al calor de las movilizaciones en Argentina contra los feminicidios. Reúne a colectivas feministas, organizaciones de derechos humanos y que trabajan con víctimas de violencia de género, agrupaciones de mujeres indígenas y colectivos de mujeres populares. El feminicidio como máxima expresión de la violencia patriarcal permite comprender la violencia como un *continuum* que conecta todas las violencias. Esta táctica consiste en la colectivización de los agravios, la denuncia pública de la violencia, el acompañamiento en el acceso a la justicia y en la memoria de las sobrevivientes de feminicidio. Este discurso sobre el cuerpo violentado se hace colectivo y está impregnado del dolor y el reclamo de justicia. Se diferencia del cuerpo oprimido de los ochenta, porque el cuerpo social de las sobrevivientes pretende mostrar los daños de la violencia en todo el

tejido social; por eso, la recuperación de la memoria de las víctimas es central.

Como un significante que aglutina a las distintas agrupaciones de mujeres y feministas, en la marcha “Vivas nos queremos”, el cuerpo que sobrevive a la violencia permite articular una cadena de equivalencias: desde el acoso dentro de las universidades, el incesto y el abuso sexual infantil hasta la criminalización de las mujeres que abortan. La demanda sintetiza las aspiraciones de esta plataforma: “Otro mundo posible donde la dignidad humana sea el eje de nuestras relaciones, donde nuestros cuerpos y territorios sean respetados, donde exista una distribución equitativa de la riqueza” (Manifiesto, 2018).

A pesar de estas demandas, las acciones de la plataforma se centran en el acompañamiento en el acceso a la justicia y reparación para las víctimas de violencia de género. El cuerpo sobreviviente es una táctica que contesta la imagen victimizante y pasiva que suele acompañar las campañas contra la violencia. Este es un cuerpo colectivo, donde unas ponen el cuerpo para demandar justicia por otras, donde las imágenes de las muertas se muestran para interpelar y humanizar las cifras que se presentan en los medios. Este cuerpo colectivo dice “Hermana, yo sí te creo” para tejer una red de apoyo para las víctimas y sus familias. Con la demanda de justicia para penalizar los femicidios, los activismos feministas jóvenes retan al Estado y a todo el sistema judicial como cómplices de una violencia que queda en la impunidad. El lenguaje de derechos se teje con la visibilización pública del dolor que emerge de las historias de violencias evitables, de denuncias anteriores, de familias rotas. En este sentido, esta táctica coincide con los discursos hegemónicos que construyen a la sujeta víctima, por eso permite articulaciones políticas con los movimientos de mujeres que no se consideran feministas y con otros movimientos sociales.

En síntesis, el cuerpo ciudadano y el cuerpo sobreviviente son las tácticas que se habilitan para la interlocución con el Estado. La construcción del cuerpo feminista en esta táctica implica el empoderamiento a través del cultivo de las capacidades que hacen a las mujeres responsables de sí mismas, para responder al modo de subjetivación que promueve la gubernamentalidad. Desde el cuerpo sobreviviente se logran articulaciones con movimientos de mujeres, con asociaciones de protección a la infancia, así como con otros mo-

vimientos sociales interpelados por la violencia. A pesar de esto, una de las fisuras de este discurso es la alusión al placer. Como veremos a continuación, la siguiente táctica se activa para nombrar lo que queda por fuera de las demandas al Estado.

3. 5 La emergencia del cuerpo erótico: voces desde el placer

Durante los ochenta, los discursos sobre la sexualidad apuntaban de forma implícita a que las mujeres conocieran sus cuerpos, inclusive explicando el orgasmo femenino. Sin embargo, no hay referencias directas al cuerpo erótico hasta finales de los noventa.

En las *Memorias del Encuentro Con Voz Propia*, organizado por el Taller de Comunicación Mujer (1997), ya se engendra la necesidad de la apropiación del deseo: “Apropiarnos de nuestros cuerpos para ejercer la sexualidad desde lo que sentimos y lo que queremos” (p. 10). La práctica de conocer desde el cuerpo conecta con los otros encuentros feministas, al reconocer las experiencias de largas jornadas de trabajo, del olvido de sí mismas, de vergüenza y dolor. Las mujeres hacen un recorrido sensorial en colectivo que termina en la aceptación de la propia corporalidad: “Recorreremos nuestros rostros, nuestro cuello, nuestros pechos, nuestro vientre, nuestra cintura, nuestro sexo, nuestras caderas, nuestras nalgas, nuestras piernas, nuestros pies, [...] nos abrazamos con nosotras mismas, nos decimos que nos queremos, que nos gustamos como somos” (p. 13).

En este encuentro, aceptar el cuerpo como práctica se relaciona con la capacidad de conectar con el deseo, con poder imaginar cómo les gustaría a las mujeres ejercer su sexualidad, con las posibilidades de disfrutar de su cuerpo. Terminan afirmando: “Ya no es lejano y distante, es para nosotras mismas y no para el otro/los otros” (p. 13).

En otros escritos a inicios de la década del 2000, los derechos sexuales se extienden para incorporar el derecho al placer. Durante este período, una nueva generación de feministas que incorpora a

los varones retoma la discusión del cuerpo sexual y cuestionan la visión negativa de la sexualidad que condena el placer:

Nadie duda de la importancia social de la salud reproductiva o de la planificación familiar. [...] No obstante, si se escarba en las encendidas arengas que acentúan los aspectos negativos de la sexualidad, se encuentra casi siempre una concepción que condena los cuerpos y al placer. (CPJ, 2000, p.14)

Por esto, van a ser las feministas jóvenes de la CPJ quienes pongan en discusión el tema del aborto, en la coyuntura de debate sobre la píldora del día después. Aunque en la Agenda Política ya se hablaba de maternidad deseada, en los textos desde el 2005 el cuerpo se nombra en relación con el derecho a decidir, primero para referirse a la anticoncepción, al derecho a la educación sexual, y posteriormente para incluir la decisión de abortar. Ellas señalan que la anticoncepción es un ejercicio de la libertad sexual, como se manifiesta en su eslogan en el 2006: “Amar, besar, soñar, anticoncepción de emergencia son derechos, no delitos... ni pecados” (p. 2).

También la médica Virginia Gómez de la Torre, de la Fundación Desafío, se refiere a la ética del placer como una forma de apropiarse del cuerpo. En este sentido, desentrañar los tabúes y vergüenzas en relación con la sexualidad incluye la relación de intimidad, complicidad y a veces sensualidad entre mujeres. Por ejemplo, la Fundación Desafío organiza talleres donde las mujeres comparten sus experiencias sexuales, las dificultades y tabúes que circundan sus prácticas, lo que les avergüenza, lo que se considera prohibido, y con ayuda de las otras esperan encontrar dónde está el placer. Al final, se les obsequia a las mujeres un juguete sexual. Virginia Gómez de la Torre argumenta que descubrir el placer fue un proceso, que inició con los testimonios de violencia y extrañamiento del propio cuerpo:

Recuperar la ética en la vivencia de la sexualidad, es recuperar la equidad en su ejercicio, y no permitir la violencia y el No-placer [...]. El uso de anticonceptivos, técnicas para llegar al placer, la masturbación, juguetes sexuales, etc., nos acercan a la dimensión del derecho al placer [...]. Tener relaciones sexuales sin sentir miedo de contagiarnos o de embarazarnos, requiere de un esfuerzo de información y de noción de que somos sujetas de derechos, y que no solo

la maternidad ha dejado de ser un destino único para las mujeres, sino que el placer sexual es un derecho. (*Desafiando*, 2009, p. 3)

En la cita anterior, las prácticas sexuales requieren cierto saber y una serie de técnicas (información sobre los derechos, conocimiento sobre el cuerpo, conocimiento sobre los anticonceptivos, conocimiento sobre la masturbación y los juguetes sexuales) para poder lograr el placer sexual. El placer visto como derecho es algo a lo que no se accede de forma intuitiva, por esto las feministas hacen de facilitadoras con otras mujeres.

Adicionalmente, hablar del aborto rompe con el silencio feminista sobre el tema que se mantuvo en los ochenta. Con el discurso de derechos sexuales y reproductivos que supone, en la revista de la CPJ, el derecho a decidir, las feministas integran aquí la estrategia de visibilizar el control patriarcal sobre el cuerpo, pero esta vez como un mecanismo que castiga a quienes transgreden los mandatos de maternidad obligatoria (Ball y Larrea, 2006, p. 5), es decir, desanudan la relación entre sexualidad y maternidad. Con estas herramientas revelan la relación cómplice entre la Iglesia católica y el Estado en la usurpación del “derecho a decidir sobre nuestros cuerpos y sobre la concepción de nuevas vidas” (Carrión, 2009, p. 14). Además, los testimonios de mujeres jóvenes que abortaron complejizaron la realidad del aborto en la clandestinidad: la moral cristiana que culpabiliza a las que abortan y el tejido social que penaliza el ejercicio de la sexualidad en las mujeres. El reconocimiento de un castigo social por vivir la sexualidad de forma libre evoca el cuerpo erótico y soberano, en la demanda por libertad sexual. Este cuerpo se venía gestando con anterioridad, de forma implícita, en los encuentros y escritos feministas de los noventa.

Por otro lado, para los primeros años del siglo XXI, después de la despenalización de la homosexualidad, en el discurso feminista empieza a hablarse de lesbianismo desde una crítica a la heteronormatividad. El texto *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana*, escrito en 1980 por la poeta estadounidense Adrienne Rich (1996) aparece en dos revistas: *Existencias Lesbianas* (2003) y *Flor del Guanto* (2009). Rich propone el lesbianismo como un continuum en el que todas las mujeres pueden ubicarse en función del grado de elección por las mujeres en sus vidas, por lo tanto, el erotismo de la vivencia lésbica se disuelve. Aunque en ambas revistas los activismos lésbicos

se distancian de las propuestas hegemónicas lideradas por los movimientos de diversidad social y el corporativismo gay, reconocen la misoginia y heteronormatividad que las invisibiliza, mientras hacen referencias a las posibilidades y limitaciones que ofrecen los derechos sexuales y reproductivos.

En la revista *Existencias Lesbianas*, creada por la Organización Ecuatoriana de Mujeres Lesbianas (OEML), aparecen textos de feministas lesbianas latinoamericanas como Margarita Pisano y Valeria Flores y de la española Beatriz Gimeno, quienes conciben el lesbianismo como una posición política. En sus tres números, se condensa una perspectiva crítica a la heterosexualidad, mientras emerge la lesbiana como sujeta política.

Algunos años más tarde, esta crítica a la heteronorma se erotiza para convertir el amor entre mujeres en una forma de existencia conectada con el feminismo y la sexualidad desde donde cuestionar los roles de género y la imposición de la heterosexualidad. En los escritos de la revista *Flor del Guanto* (2009), el placer se nombra en primera persona, revelándose, y, a la vez, con el lujo de detalle a partir de la propia práctica. En los textos, el feminismo es un hacer corpóreo con otros cuerpos, provocándose. El placer informa y abre la posibilidad de cuestionar; la erotización de la sumisión desnaturaliza la propia excitación, así como los roles sexuales impuestos por la heterosexualidad. El feminismo se describe como pasión sensual, como una fuerza que conecta con los sentidos, con la energía de querer transformarlo todo, un lugar donde ética y política se encuentran.

Para transgredir la norma que condena el placer, la masturbación se concibe como un acto político de autonomía (ver figura 7). En unos escritos, se recomienda como un encuentro necesario y político de descubrimiento (Aguinaga, 2009) o como un derecho sobre el propio cuerpo y una ética que evita la violencia (*Desafiando*, 2009).

Para narrar el cuerpo deseante, el registro se transforma. Los textos poéticos se transfiguran en literatura erótica. Aquí el cuerpo erótico conduce a la posibilidad de conexión con otros y con otras, de salirse de la conciencia habitual y reconocerse desposeídas por el deseo, que luego se convierte en un proceso de reflexión sobre la diferencia, sobre las trayectorias sexuales, sobre las violencias ejercidas en el cuerpo, las zonas prohibidas del deseo/cuerpo. Esta ética

Figura 7 Cuerpo erótico



Nota. *Flor del Guanto* n.º 1 (2009, p.46).

presenta una posición de hibridez, una vivencia de la sexualidad como conexión con otras y otros, una visión de la sexualidad como una fuerza vital.

Otra posición que trenza el placer con la política de manera creativa se derrama en los escritos transfeministas, en los fanzines de Andrea Alejandro y *Máquina Púrpura*. El cuerpo en la poesía, andrógino, voraz y capaz de dar placer como caníbal.²¹

En esta perspectiva encarnada, el mismo acto sexual se representa como un acto político. En sus fanzines, hay espacio para sus poemas y para las traducciones de textos elaborados en los años setenta por colectivos *queer* y lésbicos, como *Queer Nation* y *Lavender Menace*. En estos textos clásicos, la sexualidad deviene campo de batalla, de afirmación y sobrevivencia. En sus poemas, Andrea Alejandro muestra un cuerpo vulnerable y a la vez poderoso, creativo y potente. De forma poética, Andrea Alejandro se hace cargo de la historia de su cuerpo, de sus violencias, de las injurias que sobre él recayeron.

21 "Jamás pude, no pude vencer, la fuerza de mis instintos carnales y carnívoros. Me como cuerpos enteros, sin mutilar ni descuartizar" (Andrea Alejandro, Cartas, 2018).

Cuando mamá comenzó a inyectarme estrógenos, también comenzó a inyectarme miedo a ser quien soy...

Yo soy unx milagro de carne, carne revoltosa, lúbrica, perversa, violenta, irreformable.

Monstrux de sexualidad infinita, incansable, inagotable, en mi sexo habita mi monstruosidad. (Cartas, 2018)

En la poesía de Andrea Alejandro se alude al poder sobre el cuerpo que busca normalizar su sexo. Sus palabras habitan el carácter monstruoso de alguien por fuera de la norma, lo abyecto. Sin embargo, no se queda en la normalización, pues reconoce que esta violencia sobre su cuerpo fracasa, porque es “irreformable”. Desde ese lugar abyecto se afirma, puesto que es su fuente de poder. Otros cuerpos también se reapropian de la injuria: los cuerpos de los que habla el Manifiesto de la Marcha de las Putas (2012) creado por Elizabeth Vásquez y llevado al formato fanzine por Andrea Alejandro. En el manifiesto, el placer se traslada al espacio público como una posición política para forjar alianzas y crear nuevos sentidos corporales. “Frente a la negación del placer femenino, nos declaramos Positivamente Putas” (Marcha de las Putas Ecuador, 2012).

Como consta en el manifiesto, la deconstrucción del insulto señala la división “tramposa” entre mujeres buenas y mujeres malas, llenando de otros contenidos la ofensa. Puta por abortar, puta por hacerse una ligadura, puta por disfrutar el sexo, por tomar la iniciativa, puta por ser libre. Si puta se relaciona con todo acto de insu-misión femenina (reza el manifiesto), decididamente somos putas todas. El cuerpo erotizado, históricamente cosificado como objeto de consumo, se transforma en un acto performativo que interpe-la el pánico moral ciudadano con una palabra, palabra que hace tribu, que encabeza una multitud de cuerpos, mujeres cisgénero, disidencias sexuales, trabajadorxs del sexo. En el manifiesto hay una posición clara contra la violencia de género, que a la vez denuncia la doble moral de una cultura de la violación y manifiesta la irre-verencia, el descaro y la complicidad de apropiarse de una palabra escandalosa, para autonombrarse como puta y feminista.

Si en el manifiesto el placer sirve para contestar a la posición de víctimas y para afirmarse como sujetos deseantes, en el libro *Cuerpos distintos. Ocho años de activismo transfeminista en Ecuador*

(Almeida y Vásquez, 2010) las posibilidades del placer trastocan la visión unificada de un placer genitalizado y, por lo tanto, de los lugares del cuerpo que son erotizables. El testimonio de un activista transmasculino que reconoce la relación entre su cuerpo, la identidad de género y el deseo, sirve para ilustrar esta compleja relación, para hablar de orgasmos trans.

Y llega la hora de hablar de orgasmos, que también son orgasmos trans. Yo no cuento con un órgano propio para penetrar, pero mi satisfacción sexual tiene dos géneros: es fisiológicamente femenina, por el hecho de que durante la relación se produce un roce de mi "micropene" y es psicológicamente masculina, porque ver a mi pareja disfrutar de lo que nos hacemos sabiéndonos hombre y mujer me provoca placer. (Condell, 2010, p.67)

En esta cita, el placer materializado en el cuerpo es posible por la complicidad del deseo, deseo que habitándola transgrede la norma de género. Por un lado, nos habla del reconocimiento del papel de la fantasía como motor del deseo; por otro, de la posibilidad de encarnar la masculinidad en un cuerpo sin pene. En este sentido, la experiencia trans invita al cuestionamiento y experimentación con el deseo como afirma Elizabeth Vásquez: "La indeterminación en el género toca la puerta de la indeterminación en el deseo" (2010, p.68).

Desde esta táctica, el cuerpo feminista se construye como el lugar donde ensayar lo lúdico, donde jugar con la multiplicidad de posibilidades del género y del deseo, placeres que subvierten los imaginarios sexuales, sus binarismos y roles. Las articulaciones desde esta táctica se dan en la calle en la Marcha de las Putas, como detallaré en el capítulo 5. Aquí se encuentran las disidencias sexuales, lesbianas y personas trans; sin embargo, no hay cadena de equivalencias que se traduzcan en demandas políticas desde el cuerpo erótico. Este cuerpo va a ser retomado desde la posición de autonomía, proclamando su capacidad de autocreación y subversión.

3.6 De cuerpos territorios, *cuerpas* y cuerpos soberanos: las múltiples acepciones y la posibilidad de articulación

En estos significantes convergen las demandas que utilizan los derechos sexuales y reproductivos en su dimensión de autonomía, las luchas de las mujeres indígenas, así como los activismos transfeministas y abortistas. Es desde este significativo y sus articulaciones que se demanda la laicidad del Estado y se denuncia el poder de la Iglesia en los debates públicos. El cuerpo soberano como significativo vacío es polisémico, como veremos: mientras algunas feministas lo usan para desidentificarse de la feminidad patriarcal, otras reivindican el lugar femenino o como seres vivientes. Además, la relación con el placer sexual no será siempre de inclusión, en algunos usos este cuerpo no incluirá al cuerpo erótico.

En este cuerpo se recupera la problematización del cuerpo oprimido, pero para ampliar las opresiones sobre el cuerpo, que incluyan la clase social, la heterosexualidad obligatoria, la opresión racial y el binarismo de género. Estas intersecciones en el cuerpo multiplican las experiencias y los sujetos que van a hablar de ellas.

Como antecedente, en diciembre de 1999, las Feministas por la Autonomía organizan el Tribunal de Derechos Sexuales y Reproductivos para retomar los derechos sexuales que han quedado por fuera de las agendas estatales, como el incesto, la discriminación a mujeres lesbianas, el femicidio, el acoso laboral y el aborto. Su propuesta: el cuerpo como lugar “desde donde se habla, se reclama, se demanda”. Así lo enunciaron en los volantes que invitan a participar: “En el cuerpo y desde el cuerpo vivimos o no nuestros derechos como mujeres”.

Para abrir el Tribunal de Derechos Sexuales y Reproductivos, Tatiana Cordero introduce el propósito del encuentro:

Estamos aquí por las historias que nos son comunes. Por la historia de violación a través de los cuerpos y de nuestra libertad sexual. Decimos no a la globalización que convierte a nuestros cuerpos en

mercancía, decimos no a las bases militares que incrementan la prostitución o intensifican la industria sexual. Decimos sí, mi cuerpo es mío, sí a la soberanía sobre nuestros cuerpos, a definir y expresar lo que nos gusta y nos da placer, a ser dueñas de nosotras mismas y de nuestro destino. (Como se citó en Taller de Comunicación Mujer, 2000, 2m19s).

En el pronunciamiento del Jurado del Tribunal²² se exhorta a “recuperar la memoria de las mujeres violentadas en sus derechos sexuales” y “llenar de contenidos propositivos y placenteros a los derechos sexuales que hoy solo se conocen en su realidad más dramática: las violaciones” (Taller de Comunicación Mujer, 2000). Las feministas amplían así el contenido de los derechos sexuales de la Agenda Política, hablando de incesto, de lesbianismo, del acoso sexual en el trabajo, desde sus protagonistas que demandan justicia y reclaman desde sus cuerpos la libertad sexual. En este evento se conjugan las demandas del cuerpo ciudadano, pero desde la posición de soberanía.

Más tarde, las mujeres jóvenes de la CPJ, en el marco de la Asamblea Constituyente, plantean “el cuerpo como el primer espacio de poder” basadas en los derechos ya obtenidos en la Constitución de 1998, relacionados con la autonomía, la integridad y la seguridad sexual y corporal (Anticoncepción de Emergencia y las mujeres jóvenes, 2006, p. 2). En el mandato juvenil, propuesta presentada por la Asamblea Nacional de Jóvenes (de la que formó parte la CPJ) para la Constituyente de 2008, las juventudes demandan que el Estado garantice el derecho a cuerpos soberanos: “Un Estado que garantice a sus ciudadanos y ciudadanas las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales donde la soberanía y autodeterminación de sus cuerpos sea un ejercicio y un derecho irrenunciable” (Asamblea Nacional de Jóvenes, 2008). La proclamación de la soberanía del cuerpo también fue sostenida por la Asamblea de Mujeres de Quito y por las feministas en “alianzas incómodas”, quienes increparon a la

22 Firman: Alda Facio, abogada costarricense; María Isabel Matamala, médica chilena; Montserrat Sagot; Irene Pesántez, abogada ecuatoriana; Monseñor Luna Tobar; Julio César Trujillo, abogado ecuatoriano; Leonor Jiménez, abogada ecuatoriana. Como testigos de honor firman: Nela Martínez, Lorena Fries, Margarita Males (Movimiento de Mujeres Populares), Silvia Vega (Coordinadora Política de Mujeres), María del Pilar Vela (Foro de la Mujer Ecuatoriana).

Asamblea frente a un posicionamiento en defensa de la vida desde la concepción y ante la negativa de incluir la soberanía del cuerpo en el texto constitucional. Sin embargo, las transfeministas, articuladas con el movimiento rockero, lograron incluir la libertad estética en la Constitución (Almeida y Vásquez, 2010).

A pesar de lo anterior, la Asamblea Constituyente y el movimiento de mujeres postergaron el pedido una vez por no considerar adecuado el momento, mientras exigieron solidaridad con la izquierda, frente a los ataques de la derecha conservadora (Asamblea de la Casa Feminista de Rosa, 2009).

En esta alianza, sin embargo, no estuvieron presentes las propuestas de las mujeres indígenas. Sus demandas se concentraron en el Estado plurinacional, la existencia de cooperativas de crédito y el reconocimiento de la justicia indígena, para afrontar de forma colectiva la violencia de género dentro de las comunidades, cuestiones que no fueron asumidas por la institucionalidad de género ni por el movimiento de mujeres (Cucuri, 2009).

Sin embargo, con el nacimiento del CONMIE se empieza a cuestionar la idea de complementariedad idealizada de los movimientos indígenas. En los textos, las mujeres empiezan a ver cómo, si bien la ley no les protege, es necesaria. Entre el esencialismo de género de los feminismos hegemónicos y el esencialismo cultural del movimiento indígena, aparece una nueva generación de lideresas indígenas que van a darle mayor centralidad a la violencia de género. Dos propuestas de interpretación de ley de violencia son indicativas de esta transformación: la ley del buen trato, iniciativa implementada por la Asociación de Mujeres de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos (AMNKISE) (Andí y Grefa, 2009) y el reglamento de la buena convivencia, elaborado por las mujeres de Cotacachi (Bonilla y Ramos, 2009); ambos procesos mantienen el equilibrio entre prácticas ancestrales y derechos humanos, pues incluyen tanto la sensibilización y capacitación en violencia de género como mecanismos de sanción moral y económica para la reparación. Estas prácticas no excluyen a la justicia ordinaria, más bien son un campo paralelo que permite la reinterpretación de la cosmovisión andina (Bonilla y Ramos, 2009).

También Norma Mayo (2009), dirigente de la Mujer de la CONAIE, reconoce la necesidad de reinterpretar la cosmovisión andina desde las mujeres indígenas y sostiene la importancia de los derechos sexuales y reproductivos, aludiendo a la violencia sexual

y a la necesidad de que se cumpla la ley de maternidad gratuita. Esto supone una transformación en la posición de las mujeres de la CONAIE, que se presentan críticas al esencialismo culturalista mientras demandan DSR. Después de la Constituyente, ante los vacíos y pendientes de la Constitución, el horizonte del buen vivir permite articulaciones y concepciones novedosas de la corporalidad.

Por ejemplo, en el 2010, las alianzas feministas incluyen a las mujeres populares, racializadas, defensoras de los derechos sexuales y reproductivos, disidencias sexuales y trabajadoras sexuales, quienes erigen su posición articulando la violencia machista con el extractivismo capitalista y plantean la necesidad urgente de otro modelo económico. Desde la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas, la propuesta por una vida digna incluye “la soberanía de los cuerpos que ratifica la capacidad de las mujeres a decidir sobre sus opciones de vida, sexualidad, maternidad, opción sexual, participación política” (AMPDE, 2013). En este manifiesto, la soberanía del cuerpo se encuentra vinculada a la soberanía alimentaria, derecho conseguido en la Constitución, enmarcado en el *sumak kawsay*. Por ello, está asociado a las formas en que las mujeres sostienen la vida desde economías populares y solidarias. Dichas relaciones son consecuencia de la problematización del cuerpo desde la economía feminista, que dibujan relaciones complementarias entre soberanía alimentaria y soberanía del cuerpo (Altamirano et al., 2013). En estas relaciones el cuidado del cuerpo es posible cuando se puede acceder a una buena alimentación y se puede elegir qué comer, cuando se tiene la posibilidad de descanso y atención en salud, de vivir sin violencias. Una no es posible sin la otra, pues del cuerpo dependen todas las actividades que desarrollan los humanos (Altamirano et al., 2013). La analogía entre ambas logra explicar a nivel individual lo que se ha conseguido a nivel colectivo para los pueblos, el poder de decidir y gobernar sin mediación de terceros. Las feministas explican que ambas soberanías “se complementan en el acto de crear, de producir y de vivir dignamente. El cuerpo expresa diversas sensaciones de gozo, en el contacto con la tierra, los alimentos y otros elementos” (p. 55). Esta analogía entre placeres carnales y creativos: el alimento, relacionado con el proceso de cultivar, cosechar y preparar los alimentos, y el sexual, también como un proceso con otras y otros, crea un puente para pensar la soberanía corporal más allá de lo sexual, que permite las articulaciones con las mujeres populares.

Cuando la soberanía del cuerpo se refiere a la conexión con el territorio y la comunidad pueden lograrse las articulaciones que no se dieron en la Constitución del 2008. Sin embargo, el cuerpo erótico debe excluirse para lograr dichas articulaciones.

Producto de esta articulación que empieza a gestarse, la agrupación Luna Creciente, que reúne a nivel nacional a las mujeres populares, retoma la esencia femenina como una fuerza que conecta a mujeres de distintos lugares y de distintas etnias a través de un mito fundacional graficado en una fotonovela. En este mito, una mujer mestiza en la ciudad, angustiada ante las injusticias de género, de repente es alcanzada por una fuerza que la transporta a otro lugar. Desde el aire escucha un lamento; siguiéndolo encuentra a una mujer indígena de la Sierra, que es maltratada por su marido. Ambas comparten su tristeza y cuando lo hacen son alcanzadas por un torbellino de tierra, que se presenta como la Pachamama. Esta fuerza las traslada con el viento hasta la Amazonía, donde está otra mujer, que narra la devastación ambiental de sus tierras. Juntas, las tres mujeres son transportadas por el río y llegan a la costa, donde está una mujer afroecuatoriana, quien reconoce la discriminación racial, de género y de clase. Las cuatro juntas identifican que tienen la fuerza de la Diosa que toma muchas formas, como los cuatro elementos de la naturaleza, aire, tierra, agua y fuego. Estas mujeres unidas deciden conformar el Movimiento de Mujeres de Sectores Populares y el colectivo Político Luna Creciente (ver figura 8).

Figura 8 Mito de origen: la fuerza de la Pachamama



Nota. Organización, Resistencia y Rebeldía, Luna Creciente (2013, p.13).

La fortaleza de este mito fundacional para articular a las mujeres es que conecta con las etnias y nacionalidades ecuatorianas (no con las brujas europeas o las diosas griegas), además de justipreciar los saberes soterrados y subalternos como la emoción, el saber del cuerpo y la intuición. Estas mujeres conectadas por la fuerza también están conectadas por distintas violencias. En esta táctica ya no se apela a la identidad maternal, sino a una fuerza de carácter espiritual, atada a los sentidos, que se hace “cuerpo” y une a mujeres de distintos lugares y condiciones sociales. Con esta operación, utilizada por los feminismos de segunda ola, culturalistas o de la diferencia, la fuerza femenina está más allá del cuerpo de mujer, se transforma en un cuerpo-espíritu que se utiliza con fines articuladores, para de forma estratégica conectar a las mujeres en distintas regiones y a través de las diferencias étnicas y raciales.

Esta posición conecta con los feminismos indígenas, populares y es la inspiración en las luchas antipatriarcales en Abya Yala, en la cual el cuerpo como territorio es el lugar de convergencia de violencias capitalistas, extractivistas, patriarcales y racistas. En el Encuentro Regional de Feminismos Populares (2013), así como en los textos escritos por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014, 2017), se reconoció el cuerpo como un “territorio sacrificable”. Aquí se tejen las posiciones críticas a los gobiernos progresistas con las denuncias por la violencia encarnada sobre los cuerpos de las mujeres, pues denuncian que el extractivismo tiene consecuencias nefastas para ellas, porque se construye un cuerpo social masculino que las violenta. A esto, las geógrafas feministas le llamarán repatriarcalización del espacio (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017). “Consideramos necesario recuperar la memoria de la lucha de las mujeres y la memoria feminista. También le apostamos a politizar las ideas de belleza y del cuidado no mercantilizado de nuestros cuerpos: pensemos en sanar, armonizar y cuidarnos mutuamente” (Fundación Rosa Luxemburgo, 2013, p. 25).

Son las ecofeministas las que tienden los puentes con las luchas territoriales de las mujeres indígenas ecuatorianas y las feministas comunitarias que hablan del cuerpo territorio. En los textos elaborados por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo se hacen visibles los procesos de las mujeres indígenas; por ejemplo, las Saramanta Warmikuna (hijas del maíz), desde la

defensa del agua en la provincia de Zamora Chinchipe al sur de Ecuador, comienzan a organizarse contra el extractivismo minero. O las luchas de las mujeres záparas que salieron de Sarayaku hasta Quito en la defensa de la vida en la selva para evitar la explotación del Yasuní.²³ Desde estos textos, el capitalismo extractivo opera a través de la violencia sobre los cuerpos y territorios. Esta violencia conlleva la criminalización de lideresas que defienden el territorio y el acoso sexual de parte de la policía que defiende las petroleras. En ese intercambio de saberes con luchadoras indígenas, ecologistas y ecofeministas surgen reflexiones sobre el cuerpo, desde las mujeres amazónicas:

Bien de la patria dice el gobierno, él está diciendo bien para la patria, pero es para otros países, no para nosotros, 40 años en Sucumbíos, y están muriendo de cáncer, todo está contaminado, hasta el pescado está contaminado, y qué han hecho con ese dinero. (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014, p.72)

Esta reflexión vincula el extractivismo con procesos de contaminación que destruyen tanto la vida en los ríos como los cuerpos de las comunidades que ahí habitan. La defensa de la vida desde los ríos, los bosques, la selva, está intrínsecamente conectada con la defensa del cuerpo.

Posteriormente, en los textos emerge una comprensión de la concepción espiritual del cuerpo relacionada con la posición como un ser viviente y, desde ahí, llaman a recuperar la armonía a través de una lucha política por la defensa de la tierra. “No entender el

23 En 1979, el Yasuní, ubicado en la Amazonía ecuatoriana, es declarado Parque Nacional y considerado como la zona con mayor biodiversidad del planeta. Diez años más tarde se definió como Zona Intangible por tratarse de territorios con presencia de pueblos indígenas en aislamiento voluntario. En 2006 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos otorgó medidas cautelares a estos pueblos. En junio de 2007 el gobierno de la República del Ecuador inició públicamente la Iniciativa Yasuní ITT, que planteaba como una de las opciones mantener el petróleo bajo tierra de manera indefinida, y como contrapartida solicitaba una compensación internacional por al menos el valor del 50% de los beneficios que el Estado obtendría de explotar esas reservas. Con estos aportes, el objetivo final sería dar inicio a un cambio de modelo social no dependiente de combustibles fósiles. En agosto del 2013, el presidente Rafael Correa puso fin a la Iniciativa Yasuní ITT (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014).

cuerpo solo como carne y huesos, sino también con su espíritu, con sus miedos, angustias y felicidades, es decir, entender el cuerpo como un territorio político para defender” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p. 20).

La dimensión espiritual también es abordada por la feminista comunitaria xinka Lorena Cabnal, en su visita a la Amazonía ecuatoriana en marzo del 2017. En lo que llamaron Toxitour, la sanadora invocó a las ancestras para la sanación del territorio y de los cuerpos en resistencia, que son vulnerados (Crespo, 2017). El punto en común de estas posiciones es la defensa de la vida; sin embargo, el cuerpo no es el cuerpo maternal. Más bien es una táctica en la cual se articula la experiencia del cuerpo en el cuidado y la defensa territorial (ver figura 9). Al hablar de reproducción social, se afirman desde el trabajo cotidiano para el cuidado de otros/otras. Sus apuestas se ubican desde la crítica al maternalismo social y la propuesta de hacer comunes las tareas que reproducen la vida.

Figura 9 Dibujo del cuerpo-territorio elaborado en los talleres desarrollados por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo



Nota. Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017, p.15).

Como he argumentado, la asociación entre extractivismo minero y cuerpo se da gracias a los vínculos de solidaridad entre feministas y mujeres indígenas. Estos vínculos también se vieron refle-

jados frente a los desalojos violentos ocurridos en Nankints.²⁴ Ante la violencia estatal ratificada a través del estado de excepción, los pueblos indígenas que ahí residían están en peligro de desaparecer. Este caso fue llevado al Tribunal Justicia y Defensa de los Derechos de las Mujeres realizado en el marco del VIII Foro Social Panamazónico (FOSPA) en el 2017.²⁵ Estas solidaridades, como vemos, dan luz sobre otras formas de ver el cuerpo.

Otras posiciones toman el cuerpo como territorio, pero en relación con el ejercicio de soberanía, cuando desafían el mandato de maternidad. Estos son los cuerpos que abortan y en la práctica construyen la autonomía que es negada por la ley. En este sentido, como táctica supera la autonomía planteada en el derecho a decidir que tiene el cuerpo ciudadano. Este cuerpo tiene, como antecedente, las prácticas para sacar del silencio y la clandestinidad al aborto que, a partir del 2008, por medio de los testimonios de mujeres que han abortado muestran la violencia que castiga las decisiones autónomas sobre los cuerpos femeninos. Esta es una tradición feminista que se puede trazar en los textos *Yo también decidí abortar* de la CPJ y en los fanzines *Comadreando* (2018), donde se reúnen los testimonios del aborto, que no muestran una experiencia homogénea, más bien transmiten las complejidades de la decisión y la multiplicidad de posiciones. Sin embargo, una diferencia entre ambos es que en el primero los testimonios se centran en la dificultad de la decisión en un contexto de clandestinidad, reconocen el privilegio de poder acceder a un aborto clandestino y recuerdan con dolor el evento.

En contraparte, en los fanzines de Las Comadres los testimonios vienen de los encuentros posaborto. Estas prácticas hacen del aborto una vivencia grupal, compartida y sostenida que sirven para su despenalización social. Posicionadas desde el derecho a la información, los colectivos Salud Mujeres y Las Comadres se dedican a la asesoría telefónica y al acompañamiento antes, durante y después del aborto.

24 En agosto del 2016, el terrorismo de Estado desaloja con cerca de dos mil policías a ocho familias en el campamento de Nankints en la provincia de Pastaza. Esto enciende la resistencia que intenta recuperar el territorio; como respuesta estatal se declara un estado de excepción por decreto (Betancourt, 2021).

25 Dos feministas estuvieron a cargo de la elaboración y posición del caso, la abogada Verónica Potes y la catedrática Cristina Burneo.

En algunos testimonios, las mujeres relatan la experiencia dirigiéndose a ellas mismas y a otras mujeres en su misma situación. El aborto situado en la biografía de cada una deja aprendizajes que se comparten a través de los escritos. En muchos de ellos, la culpa y el dolor son reconocidos como parte del proceso. La polifonía de voces deja claro que el aborto es una experiencia única para cada mujer, pero que puede ser liberadora. Los testimonios cuentan con detalle el dolor de vientre, el contacto con la sangre, el desprenderse del tejido del útero, el descubrimiento de lo que puede llegar a hacer el cuerpo. Abortar se construye como un acto de empoderamiento, de aprendizaje, de compromiso con el proyecto vital propio. Este cuerpo soberano se mezcla con el cuerpo sabio de los ochenta, pues para algunas mujeres el aborto es una nueva gestación de sí mismas, y por eso marca un antes y un después. Otra diferencia en la concepción de este cuerpo es que en los gráficos se muestra la diversidad de mujeres, unas sin afeitarse, con corporalidades que se salen del canon esperado de lo femenino (ver figura 10).

Figura 10 Mi territorio, mi decisión



Nota. Fanzine *Comadreamo* n.º 1 (2018).

Bañada en sangre vas a admirar la fuerza de tu cuerpo y el poder que llevas dentro [...]. Es hermoso saber que tu cuerpo, así como puede decidir dar vida, puede decidir no hacerlo. Tú puedes decidir darte vida a ti misma. (*Comadreamo*, 2018, p.12)

En el tiempo transcurrido entre ambos textos, el aborto se problematizó como una forma de control patriarcal sobre el cuerpo, que se ensambla con los poderes médicos, jurídicos, religiosos y de los propios compañeros sexuales. Por ejemplo, en la revista *Flor del Guanto*, Nancy Carrión comenta la necesidad de tejer las experiencias personales y volverlas políticas, porque dan luz sobre las condiciones estructurales que llevan a abortar, así como las consecuencias de un aborto clandestino (2009, p. 40).

La memoria del cuerpo sufriente vuelve a ser la base para la politización de las feministas abortistas. Pero esta vez, desde un discurso de autonomía, que recuerda que el cuerpo del aborto también es un cuerpo erótico, relacionándolo con la práctica sexual placentera: “Tienen sexo solo por placer nos increparon en el debate público. Y nosotras, sí, porque el placer nos recuerda que somos cuerpos sensibles, para amarnos y relacionarnos saludable y honestamente con el mundo” (Carrión, 2009, p. 41).

Esta posición se evidenció en el debate de aprobación del *COIP* en el 2013 para despenalizar el aborto. En la intervención de las feministas, Sarahí Maldonado de la *CPJ* interpeló a los *asambleístas* y las *asambleístas* y les responsabilizó por cada muerte y suicidio producto de embarazos adolescentes. Luego Cayetana Salao increpó a la Asamblea:

Ratificamos el derecho a la soberanía de nuestros cuerpos que reitera la capacidad de decidir sobre nuestras propias vidas. Exigimos que se garantice una vida sexual plena para todas las mujeres. Educación sexual para decidir, exigimos acceso a los anticonceptivos para evitar embarazos no deseados. Exigimos abortos seguros para no morir. Exigimos atención médica digna para parir. Exigimos el aborto total legal libre y decidido para las mujeres. Ninguna mujer debe morir por ejercer su derecho a decidir. (SaludMujeres Ec, 2013, 1m43s)

En la cita el discurso del cuerpo vulnerable se imbrica con el discurso de soberanía, condensando afirmación, soberanía, placer, y a la vez expone la muerte de las mujeres que abortan. Al final de su intervención, ambas feministas desnudan sus torsos mientras sus compañeras gritan: “Aborto legal en el Código Penal”. Sin embargo,

no se incorporaron las propuestas feministas, más bien, a partir de ahí, miles de mujeres fueron criminalizadas por abortar.

En otro registro del lado de la soberanía, un año antes del debate mencionado, se sitúa la campaña “Mi género en mi cédula”, liderada por colectivos transfeministas y trans. La propuesta a la reforma de la Ley de Identidad Civil, redactada por Elizabeth Vásquez, buscó sacar el sexo como dato registral del documento de identidad para que fuera reemplazado por el género. En 2012, la propuesta de ley se entregó a la Asamblea Nacional. En la campaña, las representaciones del cuerpo hablaban de la autodeterminación del género y la construcción paulatina, precaria y paciente del género deseado sobre el cuerpo.

Si bien la campaña apela al Estado para el reconocimiento de una identidad que ya se vive y se ejerce de forma soberana, también busca subvertir el significado de la dicotomía sexo-género. Con este argumento, el sexo deja de determinar la identidad corporal, pasa al lado de lo privado, de aquello que el Estado debe proteger como un dato íntimo. La demanda de género para todes suponía, entonces, radicalizar la concepción del género como parte de la identidad, es decir, como producto de la elección y que estará en la base de la construcción del cuerpo. A pesar de esto, como vimos en el capítulo anterior, la reforma a la Ley de Registro Civil otorgó la posibilidad de tener el género reconocido únicamente a las personas trans, bajo la condición de presentar dos testigos de la identidad, cuestión que contradice completamente la autodeterminación que sustentaba la demanda.

Por último, la autonomía se relaciona con el deseo y el erotismo. En el fanzine *Máquina Púrpura*: “Llamamos a la reinención desde el deseo a la lucha por la soberanía de nuestros cuerpos, ante cualquier régimen totalitario” (Freire et al. 2016, p. 3). Una fuga de este régimen de género y sexualidad, se expresa en la performatividad del género como muestra la figura 11, un varón con liguero y tacones.

En el fanzine *El pequeño libro del transfeminismo* se afirma: “No necesitamos protección sobre las decisiones que tomamos en nuestros cuerpos, transmutamos de género” (Andrea Alejandro, 2016, s. p.). Los cuerpos abyectos en algunos escritos se autodenominan cuerpo. Cuerpos gordos, cuerpos andróginos, cuerpos intervenidos, extravagantes, hiperfeminizados o hipermasculinizados,

Figura 11 La cuerpa



El pequeño libro del Transfeminismo

Nota. Andrea Alejandro, *Pequeño libro del transfeminismo* (2016).

que no pasan desapercibidos. Este es un cuerpo creador que se reinventa desafiando las normas de género. No se reconoce en el daño y la violencia ejercidos sobre el cuerpo y es un tipo de corporalidad que demanda el reconocimiento desde la desidentificación con las normas de género. En el fanzine *¿Acaso no soy una mujer?*, las feministas retoman la pregunta abierta por Sojourner Truth para ampliar las posibilidades de ser mujer: “Si nací con cuerpo de características masculinas, pero yo me presento como Laura / ¿Acaso no soy una mujer?” (Andrea Alejandro, 2017, s. p.).

En el fanzine, estas desidentificaciones de la feminidad patriarcal paradójicamente se identifican como mujeres. Sin embargo, sus escritos implosionan la categoría mujer mientras crean nuevos códigos estéticos. Por momentos, se acude a lo abyecto y monstruoso, una pedagogía a partir de la rabia y la apelación al cuerpo como el lugar a partir del cual se desarma la heteronorma, el binarismo y el mismo patriarcado. El cuestionamiento implica también una reapropiación de las características vilipendiadas: el cuerpo gordo, no binario, marica, trans. Por esto, este reclamo de soberanía no se hace al Estado, se ejerce y se practica sin autorización ni permiso.

3.7 De cuerpos feministas y las posibilidades de articulación

La táctica revolucionaria legitima y defiende la diferencia, mientras se concibe que dichas diferencias no tienen lugar en el orden vigente, por lo tanto, solo serán valoradas si el orden actual se reestructura (Sandoval, 2000). Aquí situó el cuerpo oprimido, que entiende el cuerpo como un cuerpo enajenado, como lo hicieron los feminismos radicales (De Beauvoir, 1999; Mackinnon, 1995), para quienes se lograba la liberación a través de la conquista o dominio de su cuerpo. En este sentido, el cuerpo oprimido de los ochenta, en los textos, no se libera desde el cuerpo, sino desde la consciencia de la opresión, en la lucha colectiva.

Haraway (1995) afirma que esta narrativa, encontrada en el feminismo norteamericano de los sesenta, construyó una narrativa totalizante, pues las definiciones de la sexualidad de las mujeres se dan por negación de lo que es la sexualidad masculina. Durante los ochenta, el discurso feminista cayó en esta narrativa totalizante, por momentos la sexualidad femenina está adormecida y es lo contrario que la sexualidad masculina. Sin embargo, las feministas en Quito (al contrario de las estadounidenses) estaban conscientes de las diferencias entre mujeres. La inocencia de la que habla Haraway no es aplicable a los feminismos ecuatorianos, que sí concibieron el cuerpo de las mujeres como el lugar de la opresión sexual y de clase. Sin embargo, el acento en la violencia de género, un problema invisible en la época, supuso que jerarquizaran esta opresión, y las concepciones del cuerpo femenino sirvieron a este fin. El cuerpo oprimido construyó una metanarrativa que acogía a todas las mujeres por igual y que competía con el discurso marxista dominante para entender la opresión. Esto excluye las posiciones de las mujeres indígenas, cuyos análisis sobre el cuerpo se enfocaban en el cuerpo explotado y racializado.

La recuperación del cuerpo enajenado va a darse a través de la táctica supremacista, la apelación a la sabiduría del cuerpo y al conocimiento de su funcionamiento. En esta táctica, no solo proclaman sus diferencias, las oprimidas consideran que estas les han otorgado un nivel evolutivo superior, por ejemplo en lo moral respecto

a la posición de los dominantes (Sandoval, 2000). El cuerpo sabio promulga la recuperación de esa esencia de lo femenino, los valores maternos, la ética del cuidado. Esta táctica también será emprendida por las mujeres indígenas para sostener una posición política como guardianas de la cultura, luego será apropiado por los feminismos institucionales para reconocer los derechos colectivos de estas últimas; sin embargo, replican los estereotipos racistas.

A mediados de los noventa, emerge el cuerpo ciudadano como táctica-estratégica para dirigirse al Estado, táctica que consiste en la demanda por el reconocimiento de la propia humanidad en condiciones de igualdad a nivel legal (Sandoval, 2000). Sin embargo, este reconocimiento de derechos supone una paradoja central: por un lado, demostrar la humanidad de las mujeres como seres que tienen iguales derechos a los hombres; por otro, señalar su posición subordinada para obtener los derechos que han sido pensados en masculino (Brown, 2020). En el primer lado de la paradoja, esta estrategia se fundamenta en las capacidades de las mujeres para decidir. En el segundo, señala la violencia en el cuerpo sexual de las mujeres, cuestión que deriva en el establecimiento de una posición esencialista, pues vuelve a construir el cuerpo femenino como maternal y necesitado de protección. Por un lado, el cuerpo empoderado capaz de decidir, racional y libre de determinaciones culturales y, por otro, el cuerpo de la víctima que necesita protección. En el discurso ambos se conectan dando prioridad al cuerpo de la víctima, ya que es desde la experiencia de violencia de género que se demanda el derecho a decidir sobre el cuerpo. Aquí tampoco hay lugar para otro vector de opresión que no sea el género. Desde aquí se plantean las demandas durante la década de los noventa y, gracias a ellas, se logran los avances en las políticas de salud para las mujeres.

En esta táctica se apela a la dignidad mientras se garantiza la responsabilidad sobre el cuerpo; el cuerpo ciudadano erige a una sujeta autónoma, libre de determinaciones culturales, dueña de su cuerpo y su sexualidad, pero como este discurso comulga con lo posible, en este caso el marco legal, el derecho a decidir incluyó la anticoncepción, pero no el aborto.

El fantasma de la ciudadana respetable (Sabsay, 2018) y de la víctima vulnerable necesitada de protección (Brown, 1995; Guarderas, 2015; Suárez, 2008) acechan esta táctica. Como contrapunto, su forma de empoderamiento se da a través del derecho a decidir, en

relación con la anticoncepción, uno de los temas silenciados durante los ochenta. A pesar de mantener el énfasis en la violencia sexual, la información sobre anticoncepción permite fortalecer el conocimiento sobre el cuerpo y prevenir las enfermedades de transmisión sexual. Es particularmente bajo esta táctica que se habla de virus de inmunodeficiencia humana (VIH).

Este cuerpo emerge con fuerza con la llegada del neoliberalismo y se mantiene hasta hoy, frente al discurso pastoral erigido por los movimientos antiderechos. Mientras la perspectiva de género no alteraba el orden hegemónico de género, sus detractores no se vislumbraban en la arena política. Cuando los derechos sexuales y reproductivos ponen el acento en la capacidad de decisión de las mujeres sobre sus cuerpos, el discurso pastoral emerge como antagonista. Es en este contexto en el que el derecho a decidir, como retórica feminista, apela a ciertas condiciones materiales para tomar esa decisión, particularmente el acceso a los servicios de salud. Sin embargo, las limitaciones del discurso de DSR están en que no apela a las mujeres si son entendidos como individuales o privados y cuando están ausentes las condiciones que permiten ejercerlos (Petchesky, 1980). Otro de sus límites es que el énfasis está en el cuerpo víctima de la violencia.

Para deslizarse parcialmente de esta imagen, surge el cuerpo sobreviviente con mayor agencia que la víctima, porque rompe el silencio implícito que debe guardar una mujer víctima de violación (Despentes, 2007), debido a que “una empresa política ancestral enseña a las mujeres a no defenderse” (p. 39). Por eso, los eslóganes “Si tocan a una respondemos todas”, “No hay agresión sin respuesta” acogen la posibilidad de responder con violencia ante la agresión. A pesar de estas posibilidades, este cuerpo mantiene la retórica de la marca (Montenegro y Piper, 2009), esto es, “el argumento de que las víctimas han quedado marcadas a partir de la experiencia traumática perpetrada” (p. 33), trauma que continúa señalando estos cuerpos. Desde la interpelación de víctimas, se dirigen sobre todo al Estado en la demanda de justicia y reparación.

Por ello, las demandas desde esta táctica excluyen el cuerpo erótico. Una distancia de este cuerpo sobreviviente, pero que también cuestiona la cultura de la violación, es la táctica llevada a cabo en la Marcha de las Putas. El cuerpo erótico aquí pone de frente el cuerpo sexual históricamente construido como culpable, un

ejemplo de desdramatización de la violación, al explicarla como una consecuencia que hay que asumir por transgredir las normas de género (Despentes, 2007). Mientras el cuerpo sobreviviente es parte del cuerpo ciudadano, porque pone la mirada sobre el aparato legal y los pactos patriarcales que solapan la violación, la Marcha de las Putas sale de la marca impuesta sobre las mujeres una vez violadas, sale del lugar de víctima, celebra la sexualidad escogida, placentera, irreverente. El cuerpo erótico, aunque aparece en algunos escritos a finales de los noventa, en la Marcha logra articular a las feministas con las disidencias sexuales. Concibo este cuerpo como uno que demarcará la diferencia intergeneracional y a la vez sirve de puente para las nuevas generaciones feministas.

El cuerpo erótico se ubica en esta táctica que Sandoval llama separatista, aquí incluyo la cuerpa y el cuerpo monstruoso. Las practicantes de esta táctica no buscan la asimilación ni la transformación social. Mantienen y nutren sus diferencias a través de su separación del orden dominante (2000). En este caso, ya no es únicamente la categoría de “mujer” la que aglutina. La desidentificación de las normas de género caracteriza esta táctica, en el sentido de la performatividad de la que habla Butler (2002a). El cuerpo performativo subvierte o desestabiliza los roles de género a través de la repetición. Entonces, los discursos sobre el cuerpo feminista aquí desplazan lo que se espera de los cuerpos femeninos, ¿acaso no soy una mujer?, se preguntan. También son estos cuerpos los que resignifican el insulto y se ubican en un lugar monstruoso o abyecto. Cuerpos que señalan el carácter contingente del significante mujer, y que no siempre se reconocen en él.

Por último, el significante cuerpo-territorio de una táctica diferencial producto de una nueva generación de feministas, en un ensamblaje (Petchesky, 2015; Puar, 2007) que combina el discurso de los derechos sexuales y reproductivos con las luchas por el territorio de las mujeres indígenas. Para unos feminismos, la erotización del cuerpo sirve como vía para construir la posición desde la autonomía, para otros la soberanía del cuerpo representa una forma de politizar formas de vida comunitarias y en armonía con la naturaleza.

Las demandas desde el cuerpo soberano reconocen su vulnerabilidad como una condición común que comparten las mujeres (en su diversidad) y que genera la responsabilidad con les otros, pues los cuerpos por los que se lucha no son totalmente propios (Butler,

2009). En este sentido, el lenguaje de propiedad del cuerpo emerge en los límites del discurso feminista oficial de los noventa, enfatizando el principio de integridad corporal frente a las violencias de carácter sexual sobre los cuerpos femeninos, como en el caso del incesto, el femicidio, el acoso sexual, la discriminación por orientación sexual y el aborto. Violencias patriarcales invisibles en un discurso feminista que se centraba en la violencia de género dentro de la pareja.

Para Sandoval (2000), esta modalidad es como el embrague de un auto, permite seleccionar y poner en práctica las demás tácticas. El cuerpo-territorio es un cuerpo incrustado en una trama cósmica, que incluye una relación espiritual y ética con el resto de seres (Cabnal, 2010). Esta táctica permite las articulaciones con otros movimientos sociales, pues su permeabilidad la vincula con las violencias patriarcales, extractivistas, racistas. Cuerpo de memoria larga, en conexión espiritual que lo expande, es el producto de la densificación de significados históricos de los que se apropian las feministas para defenderlo y a la vez exigir las condiciones de su persistencia, mientras que para otros feminismos el cuerpo territorio tiene los mismos significados que el cuerpo soberano, un cuerpo sobre el que se ejercen derechos no concedidos, como en el caso del cuerpo que aborta.

3.8 Conclusiones

Las distintas tácticas responden a los contextos y condiciones de posibilidad del discurso feminista. En el juego entre el lenguaje de los hombres y el silencio de las mujeres (De Lauretis, 1999) dan cuenta de las distintas tácticas-estratégicas que despliegan los feminismos para responder a las interpelaciones que en cada momento marcarán la construcción del cuerpo de las “mujeres”. Los cuerpos feministas son procesos de sedimentación (Butler, 2002a) que se entrecruzan con los discursos anteriores, toman elementos que facilitan la articulación con otros movimientos sociales, negocian sus términos, empujan sus límites y terminan erosionando determinadas

sedimentaciones. Por ello, estas tácticas están lejos de ser homogéneas, más bien se caracterizan por la dispersión.

Las exclusiones a partir de las cuales se construye el cuerpo feminista nos señalan que las tácticas siempre dejan algunos cuerpos por fuera. Para Yuderkys Espinosa: el otro constituyente del feminismo latinoamericano es la mujer negra, india, pobre, lesbiana, ignorante (2009); esto se devela en que el cuerpo hegemónico de los feminismos es el cuerpo atravesado por el género, cuerpo heterosexual, blanco-mestizo, urbano.

De las tácticas emergen dos cuerpos que logran articulaciones: el cuerpo ciudadano/sobreviviente con el que las feministas se dirigen al Estado y el cuerpo-territorio que incluye demandas desde la soberanía (que el Estado desatiende o coopta). El cuerpo erótico emerge como ese cuerpo rompedor que es excluido para que se puedan dar ciertas articulaciones. Esta exclusión me lleva a buscar el papel que juegan estos dos cuerpos opuestos en las prácticas corporales de las feministas. Para hacerlo, en el siguiente capítulo buscaré indagar en los efectos subjetivos de estas tácticas y cómo se despliegan en la cotidianidad.

Capítulo 4. Tácticas de dessujeción a través del cuerpo: la emergencia de las subjetividades políticas feministas

En el capítulo anterior identificamos las tácticas-estratégicas a través de las cuales los feminismos en Quito politizaron el cuerpo desde la década de los ochenta. En este capítulo me adentro en las formas tácticas a través de las cuales las feministas gestionaron los disensos dentro del movimiento. Siguiendo a Juliana Flórez les llamo *tácticas de dessujeción*: aquellas prácticas situadas en la cotidianeidad, en lo performativo, a través de las cuales las activistas desplazan los límites que definen la identidad política.

Argumento en este capítulo que estas tácticas de dessujeción son prácticas corporales y mantienen un doble movimiento, entre la desidentificación con la feminidad patriarcal y la dessujeción de una identidad política (feminista, marxista, punkera, LGBTTIQ+). En este doble movimiento, la sexualidad no siempre tiene un rol protagónico, las prácticas corporales incluyen la vulnerabilidad y la conexión con la potencia del cuerpo como elemento articulador. Gracias a la práctica corporal, emergen sentidos subjetivos de la política, es decir, se expresan las subjetividades políticas feministas. Si en el capítulo anterior vimos la tensión entre el cuerpo víctima y el cuerpo erótico, en este capítulo esa tensión se relaciona con la función de la sexualidad como eje diferenciador de la práctica feminista. La vivencia de la sexualidad

como libertad personal articula a las cómplices y las distingue de las “otras”. Pero este rol aglutinador de la sexualidad no es omnipresente, más bien emergen en las narrativas nuevas formas de habitar el cuerpo, entre la víctima y lo erótico.

La metodología utilizada en esta parte de la investigación se basó en las producciones narrativas. La selección de las participantes en las narrativas respondió a sus posicionamientos claros sobre el feminismo y la corporalidad, así como a las posibilidades de aproximarme a ellas (por las amigas en común). A María y a Gabriela las conocí primero por sus escritos y sus participaciones en foros académicos. A Dolores la conocí por referencias que me dieron de ella en una entrevista, acerca de su trabajo pionero en uno de los primeros centros para mujeres, el Centro de Información y Apoyo de la Mujer (CIAM). A Elva y a Monse las conocí dentro de espacios universitarios y luego en marchas o plantones feministas, como en la Asamblea Plurinacional de Mujeres y en el plantón durante el debate por la despenalización del aborto. En una marcha del Orgullo conocí a Ane. Y en una reunión del colectivo Marcha de las Putas conocí a Nua. Nua me presentó a la Chakala, a quien vi por primera vez en una *performance*.

Realicé las producciones narrativas entre el 2018 y el 2020. Las preguntas que guiaron los encuentros con las participantes giraron en torno al interrogante: ¿qué relación tiene la práctica corporal con el feminismo? A pesar de esto, en los relatos todas las participantes hicieron referencia a los disensos. Siguiendo la pista propuesta por Flórez para abordar la subjetividad en los movimientos sociales, fui hilando a través de los disensos esas tácticas de dessujeción, en las que el cuerpo tuvo un rol central. Los relatos hablan de prácticas corporales, pero no se refieren a un sujeto “fuerte”, sino a la posición enunciativa que siempre está anidada en un entramado relacional (Balasch y Montenegro, 2003; García y Montenegro, 2014). Las narrativas *difractan* las teorías feministas y crean teorías nuevas. Desde la perspectiva de conocimiento situado no pretendo dar voz a las activistas feministas, tampoco pretendo interpretar su biografía a la luz de las teorías (Balasch y Montenegro, 2003). Las narrativas responden a la articulación entre nuestras posiciones, por lo tanto, son teorizaciones sobre la relación entre la subjetividad feminista y la corporalidad, que responden al contexto en el que nacieron. En este sentido, no son producciones de la subjetividad de un sujeto,

más bien son producciones culturales (García, 2017) que nos hablan de la subjetividad política de ellas.

Es decir, las narrativas responden a una estructura de interpelación, en este caso, a las provocadas en nuestro encuentro, al contexto en que se dieron y a la red de relaciones que las hizo posible. Mis preguntas iban encaminadas a conocer su trayectoria dentro del feminismo y la relación entre su corporalidad y el activismo feminista.

A continuación, presentaré las ocho narrativas y les daré el tratamiento de teorías situadas sobre la subjetividad política y el cuerpo feminista, de acuerdo con la metodología de las producciones narrativas (Balasch y Montenegro, 2003). En estas se evidencia la relación dentro de la tensión cuerpo sexual y cuerpo víctima, y el cuerpo personal y el colectivo, así como las *difracciones* respecto a estas dos posiciones. Siguiendo lo propuesto por Alejandra Castillo (2016) y De Lauretis (1999), la política feminista se da en esta tensión entre las políticas afirmativas y el feminismo de la interrupción, entre el impulso ético (la negatividad de la crítica) y el impulso erótico.

4.1 María: feminismo hedonista o la búsqueda de sí misma

El contexto político de 1984 a 1988 en Ecuador fue muy complejo, vivimos una tiranía desde el Estado, la gente que estuvo en contra del gobierno tuvo que proteger su vida. Hay que recordar que Ecuador en ese momento vivía una situación política tremenda: muertes, desapariciones, persecuciones. Las que no estábamos en la lucha junto con las mujeres de sectores populares tuvimos bajo perfil, algunas tuvimos que defender la vida de nuestros familiares presos; en mi caso particular, un hermano, del grupo Alfaro Vive, estuvo preso. Tuvimos que cuidarlo, defender su vida y también las nuestras, y yo, las de mis hijos.

[...] En mi caso predominó la búsqueda de mí misma, y la sexualidad era una clave, por eso sentía afinidad con otras que estaban en lo mismo. [...] A ese otro feminismo con el cual me identifiqué lo llamaría feminismo hedonista.

La interseccionalidad no era algo que se discutiera entonces. Todas las que [...] nos considerábamos parte del movimiento de mujeres actuamos bajo el lema: "Todas somos mujeres y como somos mujeres somos iguales". Predominaba entonces, en los años ochenta, el feminismo de la identidad (en mi caso me incliné por el de la diferencia). El nuestro era un feminismo rebelde, otras reivindicaban la esencia mujeril. En esos tiempos no había aflorado toda la complejidad que ahora es evidente. Era un pensamiento y una práctica que estaba floreciendo. Estábamos sacando la cabeza y teníamos que mantenernos con aire.

[...] El hedonismo del que te hablo era más bien privado, no se podía mostrar porque el contexto político no lo permitía y porque nuestro posicionamiento no estaba todavía claro. De mi parte intuía que en ese momento no era estratégico hacerse conocer por el hedonismo de manera pública/política. Este hedonismo practicado en círculos pequeños [...] viene de experimentar la vida solas en otros países.

A mí y a las que considero hedonistas nos encantaba que nuestros cuerpos disfrutaran, tomábamos, bailábamos, farreábamos, hacíamos el amor. Nos identificábamos con eso, disfrutábamos solas y no necesariamente acompañadas de una pareja. Me imagino que hablaban mal de nosotras, pero no nos importaba mucho. Somos divorciadas, eso marcó una diferencia crucial. Otra diferencia, el hecho de haber vivido en otro país y experimentado el extrañamiento, ese sentimiento de ser extranjera en el lugar donde se vive a mí me dio muchas libertades. Por ejemplo, cuando me comportaba con libertad donde vivía, la gente pensaba y a veces me lo decían: "Así ha de ser en su país", sin saber que acá la sociedad era muy conservadora. Sin maridos, sin familia que te vigile, sin controles, en otro país, me acostumbré a ser dueña de mi vida y mi destino, para bien o para mal, ejercí mis libertades sin las protecciones familiares que controlan y despojan. Eso no lo vivieron las que no se fueron del país. Construirse afuera es muy duro, pero muy rico, eso nos diferencia a unas feministas de otras en nuestra generación.

Algunas eran lesbianas, bisexuales y todas lo sabíamos. Algunas se reconocieron en los encuentros feministas. Otras practicaban, aunque no se reconocieran como tales. A mí no me interesó; entre nosotras no había problema, no sé si afuera habría problema. Funcionábamos así. (Narrativa María)

María rompe de algunas maneras los discursos hegemónicos de género y sexualidad. Su posición cercana a los feminismos prosexo radicales (Vance, 1984) propone situarse desde el placer en lugar del peligro para hablar de placer femenino, posición que implica una distancia de la imagen hegemónica de las mujeres (Malabou, 2021) y una distancia con los propios discursos feministas sobre la sexualidad. Como táctica de dessujeción representa lo irrepresentable, es decir, la sexualidad femenina que ha sido invariablemente definida en contraste y en relación con el varón (De Lauretis, 1999). Como las feministas prosexo y las transfeministas, el feminismo hedonista busca sacar el deseo femenino, restringido a las zonas protegidas: el matrimonio y la familia nuclear (Vance, 1984; Ziga, 2009).

La sexualidad vivida sirvió como dessujeción de la identidad política que defendían los movimientos de mujeres preocupados por las condiciones materiales de existencia, sin abordar su propia corporalidad y construcción subjetiva. Una vivencia de la sexualidad para sí, que no se identifica con la búsqueda del placer masculino como premisa, una sexualidad que se dessujeta del ser-para-otros (Lagarde, 2005; Narrativa María).

Ser para sí, para María, es una forma de ser feminista que debe atravesar la corporalidad a través de la sexualidad (Lagarde, 2005). La conexión con el placer, así como para las feministas radicales prosexo, es una forma de romper con los mandatos patriarcales que imponen la castidad, la decencia y la abnegación (Cuvi y Martínez, 1994; Lagarde, 2005).

En esta práctica corporal de cuestionamiento surge un nuevo sentido subjetivo de lo político. Esta posición difracta la teoría feminista radical: hacer de lo personal lo político no siempre pasa por lo público. Si lo político se juega en la lucha por la vida cuando la violencia estatal la pone en peligro, sacar la sexualidad al terreno de lo público no es posible. Para María, el sentido subjetivo de lo político es poder vivir como se desea, mantenerse con vida y a salvo. Un sentido ético desde donde se construye la posición política, una posición feminista que celebre los placeres, cuestionando la idea de la política revolucionaria, basada en el sacrificio y en el dar la vida por una causa.

Además, surge también un nuevo sentido de la ética, el feminismo como un arte de la existencia (Foucault, 1984), un trabajo

sobre sí mismas que tiene forma de hedonismo privado –salir a bailar, vivir la sexualidad desde el placer–, feminismo que implica un viaje hacia dentro, en una búsqueda de sí mismas a través del placer que construye nuevas identificaciones. Esta posición hace eco de la ética feminista que planteaba la filósofa mexicana Graciela Hierro (1985), en la cual el placer es como una brújula ética de lo que es bueno y deseable para todos. Para María, así como para Audre Lorde, lo erótico sirve, además, como una fuente de conocimiento de la propia capacidad de gozar, que pone un nuevo estándar de la satisfacción posible por fuera de las narrativas matrimoniales y religiosas (Lorde, 2003).

4.2 Dolores: transformar el mundo desde la piel

En la década de los setenta hay un fortalecimiento de muchos grupos de izquierda en toda Latinoamérica inspirados en la Revolución cubana [...]. En el partido donde entro a militar, un pequeño grupo de mujeres proponemos hacer un trabajo con y para las mujeres; en respuesta nos exigen elaborar un documento que recoja el pensamiento del marxismo clásico: Marx, Engels y Mao Tse Tung respecto al tema, para encontrar si se justificaba trabajar con ese sector. Solo cuando se lee nuestro posicionamiento bien sustentado, el partido aprueba que formemos las Brigadas Femeninas Universitarias, que podían robustecer a la AFU [Asociación Femenina Universitaria], eso sí le interesaba al partido. Pero nosotras proyectamos que estas brigadas fueran a trabajar a los barrios, y ese fue el motivo para que nos expulsaran.

Esta anécdota personal se replica en América Latina, pues emerge una corriente que se declara feminista, y que abandona sus espacios partidistas criticando prácticas políticas discriminatorias, excluyentes, que evidenciaban de cuerpo entero la ideología patriarcal [...]. Haber vivido en París me permitió mirar de cerca lo que hacía el movimiento de liberación de las mujeres, nutriéndome con su litera-

tura, sus revistas, sus eventos. Esto marcó mi opción política. Vine muy cargada de teorías y conceptos feministas, con experiencias de lo que el feminismo estaba planteando frente al aborto, la violencia, la maternidad, la construcción de identidad, la transformación de la vida cotidiana, etcétera.

[...] El relato del movimiento feminista latinoamericano se nutrió especialmente de nuestra vida cotidiana, las relaciones de poder que se visibilizaban como naturales, las prácticas de relacionamiento en la convivencia diaria. El descubrimiento de nuestro cuerpo, como territorio propio invadido, nos llevó a recuperar nuestra capacidad de vivir el placer, frente a unos niveles de violencia que expresaban las dimensiones de subalternidad; temas y realidades que nos permitían encontrarnos entre iguales, a pesar de las diferencias de color, edad, situación económica, etcétera.

Luego en Bertioga, en el 85, se da la expresión de un movimiento que crece y se consolida. El cuerpo fue la gran temática. Yo estuve en un taller: "Nuestros cuerpos nuestras casas", en el que los ejercicios evidenciaban el contraste entre el tiempo que le dedicamos a cuidar la casa y el tiempo que dedicábamos a cuidar nuestro cuerpo. Aprendimos a hacer y jugar con máscaras para darnos cuenta de todo lo que silenciamos, lo que escondemos y lo que cuesta ser auténticas. El feminismo era una convocatoria emancipadora para las mujeres y para el ser humano en general. Teníamos que transformar el mundo, pero teníamos que transformarnos desde la piel, desde el cuerpo, desde nuestras sensibilidades y para ello teníamos que romper los paradigmas ancestrales jerárquicos. Teníamos que proponer que había nuevas formas de amor, de hacer el amor, que nuestro cuerpo tenía miles de posibilidades de expansión y de dulzura. Y entonces, las plenarias daban paso al baile y nos divertíamos con furor y mucha alegría.

Imagínate los descubrimientos. Pintábamos máscaras, para reconocer cómo nos ocultábamos constantemente detrás de ellas, después las rompíamos buscando lo auténtico, rompiendo "con el deber ser" y construyéndonos a nosotras mismas. Y después nos provocábamos a través del contacto, la mirada, la profundidad del abrazo, para superar límites y vernos entre todas, en la capacidad de relacionarnos desde otros principios y valores. Pusimos en tela

de juicio todo lo que fue posible, interpelar la cotidianidad, las tareas domésticas, el rol en la cama, lo de adentro y lo de afuera. Este fue el primer momento del feminismo ecuatoriano que fue el pasar de la voz individual a la colectiva. Crear el nosotras colectivo fue la marca de entonces. (Narrativa Dolores)

Para Dolores, así como para los feminismos de segunda ola, el cuerpo es un territorio habitado por el patriarcado. Como forma de apropiación de un cuerpo enajenado, la propuesta de Dolores es romper los paradigmas jerárquicos, a través del descubrimiento de la capacidad de sentir. También los feminismos autónomos latinoamericanos proponían esta expansión de los sentidos que va de la mano con la expansión del sentido de la política. Es desde la corporalidad habitada que se pueden nombrar los malestares, conectarlos con otros sentidos y descubrir nuevos imaginarios; a eso le llamaron política feminista (Bedregal, 1994, Narrativa Dolores).

Este trabajo sobre sí, la deconstrucción del deber ser femenino, se hace en colectivo. El cuerpo erótico/sensible funciona como táctica de dessujeción para desidentificarse de una militancia de izquierda, después de ser expulsada del partido, y a la vez para cuestionar la feminidad patriarcal. Recuperar el cuerpo en colectivo no excluye la posibilidad de denunciar la violencia, pero sí transforma el sentido subjetivo de lo político.

En esta narrativa, el cuerpo erótico enlaza a las feministas de todas las condiciones sociales en el contexto de los encuentros. Las interpelaciones entre mujeres distintas tienen un carácter corporal, desde donde se construye una nueva subjetividad. Dolores, al igual que Butler (2009), plantea una subjetividad extática, contraria a la visión de la autonomía como dominio de sí, es a partir de deshacerse a través del contacto con otras que se llega a una posición política.

Por último, Dolores sitúa el placer como una forma de afirmación que muestra el camino para otras formas de ser “desde otros principios y valores”. En este sentido, tanto Dolores como Paul Preciado (2008) reconocen en la posibilidad de recuperar la *potentia gaudendi*, cooptada por el régimen capitalista, una posibilidad de transitar a otras formas de subjetividad.

4.3 Chakala: *Las tres edades de Gioconda* o el feminismo como muerte y nacimiento

Devine haciendo performance de un carácter político y que habla desde mi experiencia, cuando la violencia me atravesó la *cuerpa* y por primera vez me reconcilé con esas violencias que había vivido [...]. Decidí cerrar el círculo de violencia que reproducimos todes, antes lo intentaba sanar con más violencia, ahora digo rabia en vez de violencia porque me parece diferente el derecho a indignarse. Hice una performance que llamé *Las tres edades de Gioconda* en donde hablo de tres circunstancias específicas de mi vida. La primera fue la infancia, en donde hablo de mi ser niña en un contexto de constantes violaciones por tres años que tuve que vivir por parte del hermano menor de mi mamá. La segunda es la violencia intrafamiliar que viví en mi época heterosexual por parte de mi exconviviente y [en] la tercera hablo de la violencia, en el sistema de salud pública y el sistema legal. Producto de la violencia de mi pareja, entonces tuve un aborto a las seis semanas de gestación, en esta circunstancia también fui violentada *sicológicamente* por parte del personal médico en el Patronato San José en el sur de Quito.

Lo que me movió a hacer esto surge en el contexto del asesinato de las jóvenes argentinas en Montañita en febrero del 2016. [...] En ese momento, sentí esa tensión que me atravesó la *cuerpa* y me hizo pensar. Como sobreviviente de violencia sexual en la infancia, me fui de mi casa y conocí el punk. En ese entonces estaba histérica con todo el mundo, con mi madre, con las mujeres en general. Pero ese día pensé que pude haber sido yo, ¿cómo no me morí cuando alguien me golpeó? ¿Cómo aún no he terminado de esa manera? Sentí la necesidad de romper con ese imaginario de que el final de nosotras tiene que ser ese. [...] Para la performance, me metí en unos sacos que había cosido y rociado con sangre artificial y sangre que había recogido de mis lunas. Entonces, surgió [...], desde mi cuerpo semidesnudo porque creo que habitar un cuerpo gordo genera una ruptura con los modelos estéticos hegemónicos que a lo largo de mi vida me han hecho avergonzarme de mi cuerpo. En verdad fue catártica [...], la manera de superar fue esa, porque el patriarcado

[...] te hace vivir con miedo en vez de vivir plenamente [...]. Vi a todas estas chicas de la batukada, la mayoría de ellas sobrevivientes de violencia o familiares de mujeres asesinadas [...] y pensé que tal vez no fue solo para mí catártico [...]. Es así como me di cuenta [de] que lo que yo estaba viviendo y que no reconocía como política en verdad siempre lo fue [...]. Así fue como terminé siendo la Chakala [...] empecé a darle significado a lo que implicaba ser Chakala y a mi manera cotidiana de habitar el mundo. Dejé de aceptar un nombre impuesto. Y empecé a politizar mi rabia. Tengo rabia y no es porque no sea feliz, la rabia es legítima y se manifiesta en esas confrontaciones con lo que nos violenta, como el hecho de mirarle a alguien cuando me siento acosada.

La rabia en la performance es una manera de acompañar, no es resentimiento. Y eso para mí ha sido lindo, porque siempre estuve muy resentida con todas las mujeres [...] y replicaba mucho el sistema machista. La persona que yo era antes vivía sumisa en esa idea del patriarcado protector, inclusive yo misma fui violenta. Por eso se me salen las lágrimas, porque uno muere todos los días y para mí el feminismo implicó una muerte y un nacimiento. Yo cuando me fui de mi casa maté algo, cuando decidí unirme a esas personas también maté un dolor, y una falta de confianza en las cuerpos masculinizadas, y cuando me separé de ellos fue lo más doloroso porque ellos eran mi familia. Pero cuando me morí en este lugar durante la performance fue diferente. Nunca más me volví a sentir sola, no volví a pasar hambre, ni a no tener dinero ni para el bus, ahora mis compas me apañan y me he vuelto a conectar afectivamente. Me pude reconciliar con mi vieja, dejé de culparle, pude entender que en realidad hay un sistema enorme que nos está manipulando, nos pone las cosas en frente o los libros al lado.

El feminismo académico sigue teniendo una postura colonial, por origen y por su identificación con un mestizaje impuesto. Desde mi punto de vista, ser feminista en la academia es sencillo, [...] vivo en una lucha constante con el feminismo que se ha vuelto violento con las personas que habitamos la periferia y que desde la política incorrecta habitamos otros feminismos y habitamos de otra forma la ciudad, por ejemplo, no podemos darnos el lujo de coger un taxi en la noche [...]. La academia no confronta, se cruza la calle si alguien te acosa. Ese feminismo renuncia a la vivencia de lo cotidiano, ahí en la calle está tu performatividad, como cuerpo diversa, feminizada o

no, desde como tú te vistes, tu postura corporal, aquí está la política. Esto es la política, no lo que se trata en las instituciones. Eso me molesta del feminismo académico, el diálogo y el silencio son sus armas para encubrir. (Narrativa Chakala)

Chakala comprende las violencias como un *continuum*, como lo hacen las feministas autónomas latinoamericanas (Cabnal, 2019; Segato, 2014b). Violencias conectadas que van desde lo familiar-íntimo hasta lo institucional dentro de un hospital público.

Para Chakala, al igual que para Judith Butler, la vulnerabilidad del cuerpo no es lo opuesto a la resistencia, es la base para la subjetividad política (Butler, 2009, Narrativa Chakala). Es desde la experiencia de ajenidad, de un cuerpo capaz de ser afectado, que se pueden resignificar las experiencias de violencia y pasar de la posición de víctima, desde el resentimiento, a la rabia o el derecho a indignarse. La indignación, tanto para Chakala como para Sarah Ahmed (2004), tiene un poder creativo que permite salir del dolor y mirar hacia el futuro, nos da la energía para la acción. Además, para ella la rabia es también una forma de acompañar a otras, de indignarse por otras, que constituyen formas de acuerpamiento colectivo (Cabnal, 2010).

Es a través de la performance que se transmuta el dolor en rabia. Este cuerpo no es un cuerpo erótico por mostrarse desnudo, es un cuerpo vulnerable que denuncia desde el volver a hacer (Taylor, 2012). Encarnar una escena trágica que se repite y muestra en los medios, cuerpos en sacos o bolsas de basura, encontrados al pie de una quebrada, es común en el repertorio comunicativo ecuatoriano.

El cuerpo en esta narrativa sirve como antena, potencia ampliada en su capacidad de sentir y conectar con los dolores ajenos. Este activismo corporal descoloniza el cuerpo a través de este volver a hacer, que implica para Chakala una muerte y un nacimiento. Su performance no deja impávido a su público, y se muestra como una pedagogía decolonial performativa que abre espacios a otras formas de sentir y pensar (Chávez y Difarnecio, 2014; Narrativa Chakala).

Como táctica de dessujeción sirve para diferenciarse de un feminismo académico colonial que no vive en su cuerpo la interrupción feminista, y a la vez de la subjetividad masculina del punk, con un habitar callejero que interpela corporalmente desde la estética.

En este sentido, este habitar punk puede ser leído como feminista, una práctica corporal que *a posteriori* desde el feminismo se reconoce como política. Emerge desde este hacer un sentido subjetivo de la política: unas políticas de la interrupción (A. Castillo, 2012; Flores, 2013), en las que el espacio público es la posibilidad para la acción constante, interpeladora e incómoda que demuestra una radicalidad desde la piel.

4.4 Ane: apropiaciones del espacio público o el feminismo que incomoda

Entré al activismo cuando tenía menos de dieciocho años, cuando empezó la campaña por la despenalización de la homosexualidad [...]. Conocí a uno de mis mejores amigos, Patricio Brabomalo, y decidimos formar Causana, porque sentimos la necesidad de crear espacios de participación lésbica dentro de los activismos LGBTQ+. Iniciamos como voluntarias en talleres, jugando fútbol los domingos en La Carolina para convocar a más mujeres lesbianas. De ahí salió Saltamontes de Venus, un equipo de fútbol que se convirtió en una apropiación del espacio público como lesbianas. Entramos a la liga barrial de La Floresta en 2005; fue una experiencia difícil, porque en un ambiente tan machista, nos enfrentamos con la desigualdad de forma contundente. El campeonato de varones tenía la cancha grande, reglamentaria, con árbitros y con premios. La de las mujeres era justo al lado, una cancha de tierra descuidada. Incidimos y logramos modificar el reglamento en la directiva para equiparar la participación de los equipos femeninos. Logramos despertar cierta sororidad de algunas compañeras de otros equipos que no eran de mujeres lesbianas. Sin embargo, otras mujeres nos rechazaban. El rechazo crecía cuando nuestra presencia se hacía más evidente, hasta que un día nos expulsaron por un beso público. La asamblea de la liga argumentó que la expulsión fue por faltas a la moral, porque los niños ahí no podían ver eso. Aquella asamblea fue una lapidación, nos insultaron y amenazaron [...]. Nosotras nos defendimos como pudimos, luego denunciamos en todas las instancias posibles.

Ganamos en algunos juzgados, pero no logramos ni una sanción, ni compensación, solo el reconocimiento de que fue discriminación. [...] Para nosotras, el feminismo no es quedarnos en los derechos de las mujeres lesbianas únicamente, por eso nos relacionamos, más que con instituciones, con las luchas concretas de otras mujeres. El tema del aborto, por ejemplo, al principio, nos convocó la empatía, en el camino hemos ido aprendiendo y ahora lo hacemos por una comprensión clara de que el feminismo debe ser interseccional [...]. Esto nos plantea una alianza entre posiciones, no definidas únicamente por el género o las vivencias corporales. El lesbianismo es una realidad que cruza con la violencia, la discriminación, la etnicidad, el empobrecimiento, y por eso la visibilidad lésbica no siempre es posible [...]. Después de los primeros encuentros terminábamos con una marcha. Es una oportunidad porque es la primera vez en la calle para las compañeras y en ese cuerpo colectivo hay poder. Pero luego nos íbamos del lugar y se quedaban solas, después de haberse mostrado como lesbianas públicamente. Por eso hicimos una encuesta para saber qué querían las compañeras y nos dimos cuenta de que no hacía falta hacer una marcha, porque ya hay marchas en todas las ciudades, no hacía falta que se sintieran obligadas a asistir a una marcha lésbica. Ahora hacemos una fiesta, porque la fiesta es política, bailar nuestra música, poder bailar con las que quieras, bailar entre todas, sin la mirada masculina. Una compañera me dice: nunca salgo a bailar, donde yo vivo no hay dónde, poder bailar con todas las chicas aquí me deja con una sonrisa por todo el año. [...] Lo más duro en el activismo [...] fueron los acompañamientos a los casos de discriminación y los casos de encierro en clínicas de deshomosexualización. [...] Ahí dentro encontramos horrores [...]. No solo les encierran por lesbianas, sino por lo que ellos consideran actos inmorales [...]. A nivel emocional nos ha minado un montón ver la tortura, el abuso, compañeras jovencitas, encerradas por sus propios familiares para "hacerles mujeres", unas torturas que no puedes imaginar. La incidencia con el Estado es necesaria, pero nosotras lo que amamos es el trabajo con la gente, estamos más cerca de la anarquía, del activismo de calle. En lugar de los operativos optamos por fortalecer a las compas, pensamos que ellas pueden impedir su propio encierro. Hicimos talleres y creamos un manual de autodefensa con ciertas acciones concretas, esto nos dio resultados.

El trabajo en la calle que hemos hecho pasito a pasito ha dado resultado. Ahora, ver toda esa fuerza que surgió hace poco es impresionante. A pesar de esto, veo un poco el peligro de la moda, este sistema coopta todo y lo puede corromper todo si se está solo por la imagen. Todas las niñas de colegio ahora tienen una experiencia lésbica de cajón. Yo percibo la diferencia generacional, antes muchas no querían pronunciarse como lesbianas, me decían: "Yo estoy aquí porque me gusta jugar fútbol", o decían: "Yo cuando sea mayor dejaré de estar con mujeres, después me voy a casar y a tener hijos". Ahora es más natural, pareciera que no tiene tanto peso poder definirse como lesbianas y como feministas.

[...] Nosotras estamos en construcción permanente en la misma práctica, no hay un decálogo de lo que es feminista, lo vamos construyendo, mientras vamos deshaciendo y construyendo, siempre cuestionando lo que somos y si esto es feminista o no lo es. Poner el cuerpo desde el feminismo lésbico desde mi posición personal significa denunciar desde lo que somos, porque las lesbianas incomodamos y tenemos que incomodar, porque hay una imagen de la mujer, una imagen de la feminista también, que queremos romper y decir las lesbianas aquí estamos, aunque no les guste el nombre, ni lo que hacemos, ni nuestra sexualidad, aquí estamos. Disgustar y al mismo tiempo romper la imagen lésbica sexualizada en la misma comunidad LGBTQ+. (Narrativa Ane)

Para Ane, la violencia sobre los cuerpos lésbicos se da a través de un régimen espacial heterosexual que va desde el encierro a la imposibilidad de ocupar espacios deportivos como lesbianas (Bell y Valentine, 1995; Narrativa Ane). Es desde estos cuerpos que no tienen lugar, y que buscan tenerlo, que se activa una subjetividad política cuyo sentido subjetivo de lo político tiene que ver con la acción directa, en colectivo, a partir de la apropiación del espacio público. Tal como lo plantean las geógrafas feministas descoloniales, para Ane el feminismo es una práctica espacial (Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, 2018; Narrativa Ane).

Como los feminismos lésbicos (Falquet, 2006; Wittig, 1992), Ane apuesta por hacer visible la identidad lésbica; sin embargo, hacerse visible no siempre es posible, depende de un cuerpo colectivo que pueda estar detrás. Aquí hay una difracción de la teoría feminista, el cuerpo lésbico transgresor debe ser estratégico, saber

cuándo puede ser visible, pues hay otras matrices de opresión que le atraviesan.

A veces lo político se juega en el espacio de la fiesta, un lugar donde se puede “ser” por fuera de la mirada masculina. Esta posición lúdica del feminismo y la política permea a los feminismos autónomos latinoamericanos y los transfeminismos, para los que la fiesta es una forma de politización de las disidencias sexo-genéricas, un espacio de experimentación y estimulación de conexiones (Flores, 2010a; Pisano, 1996; Narrativa Ane).

La noción de resistencia para Ane es una constante pregunta, limitada siempre por el contexto y que exige una reflexividad continua y vigilante. Así como los feminismos poscoloniales (Bidaseca y Vázquez, 2011; Mahmood, 2019), para Ane no hay decálogo para ser feminista, la agencia no puede ser un proyecto prescriptivo.

En relación con las articulaciones, Ane como Butler (2017) sitúa la posibilidad de articulación con otras luchas desde la calle, en el acompañamiento, en articulaciones corporales. La interseccionalidad, entonces, es una práctica corporal, que implica poner el cuerpo por otras luchas. Por ejemplo: recoger firmas para la despenalización de la homosexualidad, cuando lo que estaba penado realmente era la sodomía y las lesbianas no eran perseguidas directamente, o acompañar desde el sonido y el cuerpo a luchas feministas por la despenalización del aborto, cuando son escasas las posibilidades de tener que realizarse uno. Aquí se revela un sentido subjetivo de la política como el acompañar luchas, aunque no pasen por el cuerpo. El cuerpo que acompaña en la calle, articula, más allá de la identidad de género y la orientación sexual.

A través de la práctica corporal en la calle, Ane se des Sujeta de dos imágenes: de una posición lésbica no politizada que vive el lesbianismo como una moda y de un posicionamiento político lésbico que solo se interesa por los derechos de las mujeres lesbianas. Entonces, la sexualidad como práctica no habilita una conexión automática con otras, más bien es una lucha política la que logra estas conexiones.

4.5 Monse: el feminismo como autocuidado colectivo

Empecé a formar parte de una colectiva feminista a raíz de la convocatoria de la Escuela para Acompañantes de Aborto que hicieron Las Comadres [...]. Hablar dentro de una comunidad de mujeres, en un espacio seguro, de algo que ha sido tan silenciado, fue algo que no había visto nunca.

[...] La experiencia del aborto te posiciona más claramente con las condiciones de posibilidad para poder decidir sobre tu cuerpo, sobre la autonomía del cuerpo, que no sea ni el Estado, ni tu pareja, ni tu papá, entonces ya llegas a los espacios comprendiendo corporalmente el feminismo, esto ya te posiciona. Desde el ejercicio de la sexualidad y la libertad sexual muchas veces no hay un discurso necesariamente feminista, en cambio, hablar de la autonomía del cuerpo en casos de aborto implícitamente conlleva un posicionamiento feminista.

[...] He tenido tres abortos en mi vida en contextos distintos y en diferentes momentos vitales. El primero fue acompañado por mis padres. Lo que fue hermoso [...] es que ellos me preguntaron en ese momento ¿tú qué quieres hacer? No fue una decisión de ellos, yo dije: "No quiero ser mamá". [...] El haber tenido ese privilegio me ha hecho pensar siempre en cómo pudo haber sido, si yo hubiera tenido que hacerlo sola a los dieciséis años, acompañada de mis compañeras de colegio, no sé dónde hubiera ido ni cómo lo habría hecho.

Cuando estudié en Estados Unidos me quedé embarazada por segunda vez, esto fue diferente porque ya vivía sola y tenía mucha más autonomía. Busqué con mi mejor amiga una clínica, ya que era en un contexto de legalidad, estuve muy tranquila. Mi amiga me cuidó antes y después del procedimiento. Lo curioso es que ella decía que si a ella le pasaba no se haría el aborto, pero igual me acompañó, me cuidó y fue mi contacto de seguridad. Creo que las mujeres podemos acompañar a otras, aunque no entendamos las decisiones de las demás, podemos superar el juicio y acompañarnos desde posiciones diferentes.

Mi tercer aborto fue acompañado de mi pareja y rodeada de un ambiente feminista aquí en Ecuador. Ahí sentí el feminismo encarnado

en el cuerpo. Yo sabía lo que tenía que hacer porque ya me sabía los protocolos [...]. Yo estaba muy segura, sabía que estaba mi colectiva atrás mío, de cincuenta personas sabes que cualquiera puede ayudarte o darte apoyo si lo necesitas. Esto marcó la diferencia.

Por esto, los espacios de acompañamiento son un espacio transformador. Decirle a alguien: "[...] puedes gestionarte tu propio aborto y yo voy a estar ahí del otro lado acompañándote por cualquier duda que tengas, dándote el apoyo que necesites", es una acción despenalizadora. No hay necesidad de hablarlo en voz baja [...] Esto lo hacemos en espacios públicos, en parques, en cafeterías, porque una parte de nuestra lucha es la despenalización social, sacar al aborto del tabú y el silencio. Además, hablamos orgullosamente del aborto, porque lo vemos como una decisión reproductiva más. Las pastillas anticonceptivas son tan legítimas como tener un aborto. En un aborto se abortan más situaciones que el embarazo. Se aborta la culpa, los prejuicios sobre la sexualidad, la violencia vivida. Por lo tanto, es un espacio de autonomía que transforma.

Siento que esta forma de verlo y esta ruptura significa un cambio generacional y esa es una tensión que se mantiene en el movimiento de mujeres. Muchas mujeres no aceptan el aborto como una decisión, sino como un drama que nadie escoge, y que si tienen que atravesarlo que sea en las mejores condiciones. Nosotras no creemos eso, creemos que es una decisión reproductiva más, por eso hablamos de aborto en positivo. [...]. No es un sacrificio, no tiene que ser una pena, es una decisión más. Queremos desestigmatizar esta decisión porque muchas de las mujeres que hemos acompañado nos dicen: yo ya aprendí con esto o ahora ya aprendí, me quedé embarazada porque no me cuidé. Y esto en el fondo refleja una visión patriarcal porque nosotras pensamos que esto es una forma de cuidarse, el aborto es una decisión de autocuidado.

Sin embargo, dentro de los feminismos hay múltiples matices de las posiciones a favor del aborto. Respecto a la campaña, por ejemplo, para el Debate por Violación se hizo una coalición con Fundación Desafío. Ahí tuvimos algunas discrepancias con ellas, que están marcadas por la cuestión generacional. Como Aborto Libre, pensamos que lo mínimo que exigimos es el aborto por violación, pero el máximo siempre va a ser el aborto libre, es decir, que las mujeres puedan escoger la manera como quieren abortar, con acompañamiento, con pastillas, en su casa, en el hospital, etc. En este sentido, considera-

mos qué acciones nos parecían modestas, era como pedir por favor dennos este mínimo y no exigirlo. Los discursos que manejábamos eran diferentes. No obstante lo anterior, estuvimos acompañando el proceso, sabíamos que cualquier cosa que sucediera era un paso necesario, porque el aborto libre aquí en Ecuador ya abiertamente se está discutiendo y sabemos que de aquí a diez años podremos ver realizadas estas transformaciones sociales. El aborto por violación era parte de este proyecto mayor.

[...] El patriarcado romantiza la maternidad, la asocia a algo instintivo, innato, que no conlleva esfuerzo, y con esto se justifica que recaiga casi únicamente sobre las mujeres. [...] El ser fértil no significa que puedas ser mamá. Y eso es algo que todavía no se comprende, se asume que una capacidad biológica va unida a otras condiciones indispensables para serlo. [...] Pero el poder materner tiene que ver con lo material, con las condiciones económicas, con el estar en pareja o sola, con la pareja con la que estás, con tu disponibilidad emocional. Las mujeres pueden reconocer con mayor facilidad esta capacidad en sí mismas, por el hecho de poder gestar. (Narrativa Monse)

Para Monse, como para Adrienne Rich (1986), el control patriarcal sobre el cuerpo es una violencia que se ejerce desde la imposición de la maternidad. Es desde esa imposición que surge la interrogación y la subjetividad que cuestiona su propia corporalidad y deseo. Este feminismo “implícito” de la práctica abortiva, tanto para Marta Rosenberg como para Monse, desafía el mandato patriarcal que construye el cuerpo maternal como el destino y esencia de todas las mujeres (Rosenberg, 2020; Narrativa Monse).

Monse señala que la biología no es destino (De Beauvoir, 1999) y, por lo tanto, materner tampoco es una condición biológica. Por eso, romper con este destino acerca a la subjetividad feminista, cuando esta práctica corporal se acompaña y se resignifica, en una interrupción al destino biológico. En este sentido, tanto para Monse como para Valeria Flores, el aborto gestionado con misoprostol es un método más de control reproductivo (2010b) que no se lee como un drama a evitar, sino como una práctica de autonomía corporal, gracias al colectivo, es decir, la otra que permite ver la interrupción de ese orden, otra que está dispuesta a defender la identidad de “mujer que aborta” (Rosenberg, 2020; Narrativa Monse).

La práctica de acompañamiento del aborto es una práctica que la des Sujeta del feminismo institucional que supone que el aborto es un drama que nadie escoge; esta narrativa también supone una transformación de la generación anterior, que vivió el aborto en la clandestinidad y, por lo tanto, tuvo componentes traumáticos. En la narrativa, Monse vuelve a poner el acento en que el aborto es un asunto relacionado con el sexo disfrutado, consentido, deseado. Por lo tanto, abortar es una forma de autocuidado, no un sacrificio. En este sentido, remite al cuerpo erótico.

Por último, está el sentido subjetivo de lo político, producto de esta táctica desde la práctica corporal que es reflexiva y acompaña, poniendo palabras a aquello de lo que no se habla en el espacio público, un acompañamiento que promueve la despenalización social del aborto. En esta forma de hacer política Monse plantea, como Sarah Ahmed (2017), que el feminismo pasa por la creación de mundos feministas, donde la práctica feminista abre un espacio de autonomía por fuera del derecho (Rosenberg, 2011; Narrativa Monse).

4.6 Nua: el feminismo como recuperación del cuerpo

[...] El feminismo me permitió recuperar mi cuerpo de todos estos conceptos y visiones sociales y en algunos casos "médico-académicas" que patologizan mi experiencia, saber que era posible hacer una transición y decidir cómo quería hacerla, porque antes no creía que esto era posible. [...] Al inicio, veía el feminismo como algo lejano a lo que no podía acceder, yo venía de una militancia de izquierda y ambientalista, [...] sentía que estaba apropiándome de algo que no era para mí. [...] En ese caminar leía y aprendía, hasta que por fin pude llegar a encontrar experiencias como la de Proyecto Transgénero, y conocí la Marcha de las Putas, ambos espacios transfeministas, ahí pasé a la práctica colectiva, a comprender cómo se materializaba el feminismo en la práctica.

Para mí ha sido importante compartir con diferentes espacios y visiones políticas; sin embargo, me identifican principalmente por

mi transfeminismo [...], me encuentro muchas veces en las experiencias de mujeres cisgénero, en este sentido también es importante entender que mi experiencia no se debe interpretar con una experiencia universal de todas las mujeres trans, existen activismos trans, pero no todas se identifican con el transfeminismo o feminismo.

Cuando uno llega a conocer sobre lo trans, lo primero que se encuentra son los discursos hegemónicos, [...] por ejemplo, la medicina que en un momento mantuvo términos como trastorno, o la manera en que la ley contempla jurídicamente nuestra identidad, es decir, hay una serie de "expertos" que tienen más potestad de hablar de lo trans que las propias personas trans, y por eso es muy común que nos quedemos en esos conceptos, sin cuestionar de dónde vienen. El feminismo ha permitido hacer esos cuestionamientos desde los noventa, en este escenario de discursos de poder [...] como afirma Miquel Missé, un sociólogo catalán, [...] las personas trans mantenemos una disputa para recuperar el cuerpo propio, debido a los mecanismos de la cisonormatividad, de las ciencias psi y de las ciencias biomédicas. [...] Un concepto poco utilizado que también viene de los transfeminismos es el cissexismo, que habla de cómo se impone una visión cisgénero a las personas trans desde la estética, el cuerpo y el pensamiento, sobre cómo las personas trans habitan categorías que siguen hablando por ellas.

En ese debate siento la necesidad de criticar estas visiones y hacer conocer visiones más complejas del cuerpo trans, que se basen en la autodeterminación y en el propio desarrollo. [...] Hay una pluralidad de cuerpos y por lo tanto de experiencias. [...] Cuando hablo de la recuperación del cuerpo, hablo desde mi cuerpo, [...] pasamos de no saber que el cuerpo trans es posible, a concebirlo como el cuerpo equivocado [...] por la medicina, psicología, psiquiatría. Cuando empecé mi transición fui a una psicóloga, le hablé de que no quería operarme genitalmente; ante esta decisión, ella sugirió que si quería ser mujer tendría que tener el deseo de ser penetrada. Esa concepción del cuerpo y deseo que esperaba encontrar la psicóloga no cuadraba con lo que yo le estaba diciendo, lo que hizo que entendiera mi experiencia como patológica; para mi construcción subjetiva tuve que deconstruir esa idea y en su momento tomar decisiones como la hormonización sin pasar por una operación, creo que esa posibilidad de poder autodeterminarme posee un componente feminista.

El derecho a decidir sobre el cuerpo es una cuestión que articula las luchas trans con las luchas feministas.

Considero que el aporte del transfeminismo a los feminismos es posicionar el análisis del cuerpo en la realidad trans, cuestionar el sujeto político del feminismo, cuestionar la esencialidad del sexo [...]. El sujeto trans por años ha significado la transición, el transfeminismo le da la vuelta y se enfoca a la transgresión, pensar que hay cuerpos que por sí mismos son transgresores, por ejemplo, el hecho [de] que yo sea una persona trans que no quiere operarse y que, como es mi caso, no tengo una cédula que me represente, pues no he querido acogerme a la ley de identidad.

Los desafíos que enfrentamos para las luchas trans son algunos relacionados con la comprensión del cuerpo y de la memoria que tenemos como movimiento [...]. Veo una supuesta visión TERF [*trans exclusionary radical feminism*] en redes que citan varios casos en otros países, para hablar de los peligros de lo trans, que a mi parecer son muy alejados de nuestra realidad; no obstante, hay espacios que replican esta información en las redes. Basarse en debates foráneos para explicarnos cuál es el problema sobre la ley de identidad cuando aquí en Ecuador ni hay ley, esto es apropiarse de discursos que no responden a lo que pasa en nuestros contextos. Parecería, además, que tenemos la disputa por pertenecer y señalar cuál es el "verdadero feminismo", heredado de la izquierda dogmática.

[...] la mayoría de espacios en Latinoamérica son incluyentes, vale la pena recordar eso para no traer un debate del primer mundo, como una práctica colonial; en estas réplicas se repiten estas frases, como que ser mujer es un sentimiento, yo jamás he escuchado a una persona trans decir que ser mujer es un sentimiento, siendo que para muchas nuestra realidad está cruzada por nuestra identidad, nuestro cuerpo, nuestra experiencia. No obstante, no son temas libres de disputa, por ejemplo, en el tema de cuotas, yo he escuchado decir a algunas académicas de renombre estar de acuerdo en que las mujeres trans son mujeres, pero viendo un problema en que las mujeres trans ocupen el puesto de una mujer cisgénero, existe un techo de cristal; estas disputas responden a una disputa histórica sobre quién dirige y define el feminismo, pasó con las sufragistas y las mujeres negras, pasó en los sesenta con las radicales y las lesbianas, también se cuestionó la categoría de mujer. Para mí, las personas trans no somos intrusas en este proceso, no comparto estas

visiones que ven lo trans como ajeno a la construcción del resto de mujeres, no somos completamente diferentes a las mujeres cisgénero, no necesitamos otras teorías, la teoría y la práctica feminista nos compete y nos cobija.

Por ejemplo, en el feminismo que se practica en mi contexto, siento fuerte el componente descolonial, pero a veces esto deriva en una romantización de lo popular. Esto se evidencia en las ruedas de prensa, la representación genera jerarquías de quién va primero a hablar, que generalmente es la mujer que representa la lucha popular, eso otorga legitimidad, parece que eso nos da un fundamento solo por ser popular. No obstante, aunque hay muchas vivencias trans [que] se encuentran desde el sector popular, no suelen ser rescatados por estas visiones, más aún cuando se habla de clase, como si el debate socioeconómico debiera ser entendido fuera de la experiencia trans. (Narrativa Nua)

La violencia sobre los cuerpos de las personas trans es ejercida desde los poderes médicos, políticos y administrativos (Butler, 2002a; Solá y Urko, 2013; Narrativa Nua). Poderes que nombran el cuerpo antes que ella misma, que le otorgan un significado patológico en el mejor de los casos y que en otros lo hacen imposible. Tanto Nua como Dean Spade (2015) ubican la subjetividad política trans desde las condiciones de imposibilidad de este cuerpo.

Nua, como Siobhan Guerrero y Leah Muñoz (2018), concibe el cuerpo trans como producto de los contextos científicos que lo nombraron, del surgimiento de la endocrinología, de esos discursos psiquiátricos y sexológicos que lo construyeron desde la patologización.

Para Nua, el feminismo permite recuperar el cuerpo, desidentificarse de esos discursos sobre el cuerpo trans y sus implicaciones en las formas de vivirlo, poder tomar decisiones que no impliquen cercenar su cuerpo, aun transformándolo. Su propuesta de autodeterminación corporal se aproxima a las concepciones de agencia de los feminismos indígenas, un “cambiar permaneciendo” que salga del binarismo entre subversión y subordinación, a través del cual la transformación corporal no implica una negación del cuerpo, sino una negociación con sus posibilidades.

Nua define lo que es ser mujer trans: no es sentimiento, tiene que ver con la identidad y la experiencia del cuerpo no genitalizado;

entonces, la corporalidad es en sí misma una producción semiótica (Guerrero y Muñoz, 2018; Serano, 2016; Narrativa Nua). El transfeminismo desde el que habla Nua permite una deconstrucción de lo que es ser una mujer y potencia las negociaciones sobre la forma de serlo.

Las tácticas de dessujeción desde la corporalidad en la narrativa se dan, por un lado, de los discursos patologizantes sobre lo trans y, por otro, de una militancia de izquierda y ambientalista sin cuerpo y de un feminismo excluyente. Nua, al igual que otras teóricas transfeministas (Guerrero, 2019; Koyama, 2001; Valencia, 2018), señala que el feminismo cobija las corporalidades disidentes: “El feminismo nos puede acoger a todas”.

A través de su experiencia como mujer trans dentro del feminismo y de su transición, el sentido subjetivo de lo político de Nua conlleva una crítica a la dessexualización de lo popular, crítica que han hecho teóricas como la teóloga *queer* Marcela Althus Reid (2000) para referirse al sujeto popular al que se refiere la teología de la liberación; este sujeto asexual es producto de un idealismo sexual sobre el que también se han construido las democracias latinoamericanas (Galindo, 2017). El sujeto popular asexual para ella es percibido como ajeno a la temática trans, como si las mujeres trans fueran mujeres de élite. Al igual que Lohana Berkins (2003), Nua señala la transversalidad de los cuerpos travestis, transversalidad que conlleva entenderlos en su materialidad sexual y precariedad económica. El cuerpo del que habla Nua es un cuerpo sexual, pero no erótico. Sexual porque desmonta la verdad del sexo; sin embargo, no siempre es erótico en el sentido que propone Lorde (1984) y en el que propuse en el capítulo anterior. Un cuerpo que se autodetermina no desde el erotismo, sino a través de la práctica sobre sí mismo que define una nueva manera de ser, una estética de la existencia (Butler, 2009; Foucault, 1984).

Este sentido subjetivo de lo político se enuncia desde un lugar que parece no ser propio del todo, ante la posibilidad de un feminismo transexcluyente. Nua propone una deconstrucción del sujeto político del feminismo al señalar las limitaciones que impone un deber ser feminista, que parece legitimarse a través de sus vinculaciones con las clases populares, pero no con las personas trans.

4.7 Gabriela: Construyendo puentes desde el primer territorio

Mi acercamiento al feminismo se da en un proceso de diálogo con las otras y desde el reconocimiento de haber vivido violencias machistas similares; hasta entonces, no había tenido un espacio de reflexión política desde mi historia personal, esto potenció el reconocerme en las demás, entender que no era la única y pensar que era necesario juntarnos y transformar esa realidad que no queremos para nosotras; crear herramientas políticas, amorosas y también dolorosas para entender esto que pasa en el mundo, que pasaba en nuestros cuerpos y que es estructural.

En la Casa también estaban mujeres encarceladas que necesitaban sostenerse económicamente y crearon una cafetería, en esta participó también mi madre, quien en ese tiempo había perdido su negocio por la crisis económica, y de esa manera ella conoció el feminismo, [...] fue una especie de reencuentro entre ella y yo a través del feminismo, nos hicimos compañeras [...].

Estuve encargada de la campaña "Amazonía por la vida", que se enfocaba en la defensa del Yasuní, este fue un espacio donde empezamos a vincular el feminismo con la ecología [...]. Sin embargo, intentar estas articulaciones entre mujeres urbanas feministas y mujeres defensoras en lugares no urbanos y de otros pueblos y nacionalidades generó conflicto, en parte, creo, porque no lográbamos aún un diálogo diverso y una escucha amplia; desde la ciudad tenemos una visión del mundo y las compañeras tienen otra que no necesariamente comparten, nosotras no habíamos aprendido a dialogar con esa posición. La Asamblea de Mujeres fue un proceso de aprendizaje de las diferencias entre mujeres, pero todavía nos quedaba mucho por aprender; ahora pienso, desde lo que yo viví, que el tema del aborto en esa época lo *colocamos* de manera muy brusca sin entender los procesos de las compañeras, ahí fue un desencuentro con muchas mujeres del movimiento indígena que estaban en la lucha por la defensa del territorio, de sus espacios de vida, pero que no aceptaban el aborto como parte de su lucha.

[...] Desde el feminismo vemos cómo habitamos los territorios, cómo el sistema patriarcal actúa y se expresa en estos y a la vez po-

nemos en el centro el análisis de la política del cuerpo. Vinculamos los planteamientos que han surgido en el feminismo latinoamericano: los feminismos comunitarios, el territorio-cuerpo, las luchas de las mujeres indígenas sobre el cuerpo en relación con el territorio y la tierra. Así, empezamos a juntarnos, para aplicar entre nosotras metodologías feministas. Experimentamos el teatro sensorial y buscamos otras formas de explorar en nuestros conocimientos, nos enganchamos con la metodología cuerpo-territorio, la adaptamos, le dimos nuestra identidad, nuestro aporte es que la usamos como una herramienta política feminista.

Como aprendizaje, vimos que el patriarcado está presente en la construcción de los espacios, cómo nos atraviesa en lo cotidiano y en lo macro, pero sobre todo cómo nosotras desde nuestras corporalidades y colectividades intentamos transformar esa realidad territorialmente. Hay diversas maneras de romper con eso, una de ellas es resistir a esas formas de uso del territorio impuestas, rescatando o salvando los espacios que aún no están espacialmente construidos desde el pensamiento capitalista y patriarcal, y la otra es rompiendo esas lógicas, por ejemplo, en las batucadas, el hecho de ocupar el espacio público en una actividad que tradicionalmente no ha sido realizada por mujeres es una forma de irrupción a esa espacialidad, de sacar la voz. Cada espacio donde hacemos la metodología ha sido distinto, por ejemplo, al entender la diversidad de cuerpos-territorios que construimos, también hay formas muy parecidas en la manifestación de las luchas de las mujeres y feministas, que suceden aquí, allá y en varios lugares donde nos reconocemos. [...] Por ejemplo, en nuestras relaciones con las otras en los distintos territorios, antes estábamos muy inmiscuidas en nuestro propio discurso, en nuestra postura, y nuestras otras compañeras nos rompieron esa imagen de homogeneidad de las luchas [...]. Como feministas, nos ponemos rígidas, porque luchamos cotidianamente contra el patriarcado que se nos impone, entonces salimos al mundo con ese enojo. El feminismo también nos pone esa postura, y eso a veces nos genera conflicto con otras. Por otro lado, yo defiendo esa rabia, porque desde las ciudades hemos logrado por ejemplo salir a la calle y estamos peleando por el tema del aborto, aunque hay formas que no les gustan a las compañeras de otros territorios, yo defiendo esas formas, es parte de la irreverencia del feminismo. El feminismo te convoca corporalmente y esto lo veo ahora también,

aunque yo ya estoy entrando en otra generación, a veces no sé bien cómo nombrarme. Las jóvenes de ahora, como me pasó a mí cuando entré en el feminismo, salen con otra postura corporal, sales a las marchas y quieres gritar, saltar, y a otras mujeres les incomoda, esa es la consecuencia de entender el mundo desde el feminismo y encontrar respuestas y saber que se puede hacer de manera liberadora desde el cuerpo y ocupando espacios que tradicionalmente nos han sido negados por el patriarcado. Te libera y esa liberación corporalmente te ubica en el espacio público, de esa forma, en las protestas, en el encuentro con otras, parece que enloquecemos juntas, porque nos estamos liberando de algo [...]. Pero a veces siento que estas herramientas del empoderamiento y la reflexión, esta explicación de por qué las cosas son así, también nos generan lo que yo llamo un "ego feminista". Te hinchas de orgullo y piensas que tienes la verdad, piensas que ya tienes el camino, crees que ya sabes cómo es, y entonces entre nosotras se genera una competencia entre la que más sabe y eso me molesta. Es importante no olvidar la historia, eso nos decían también las mujeres más grandes que se encontraban con nosotras en la Casa Feminista, no olviden el camino ya trazado. Ese *boom* que hay ahora, siento que no está tomando en cuenta esa memoria, muy poco o tal vez no la veo, y eso me parece importante. Entre feministas nos falta escucharnos más, respetarnos más, porque hay diversidad de feminismos, a veces nos encontramos, a veces nos desencontramos, porque no podemos ser cerradas ni un movimiento único. (Narrativa Gabriela)

Gabriela, como las feministas comunitarias y las geógrafas feministas descoloniales (Cabnal, 2013; Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, 2018; Guzmán, 2019; Paredes, 2008), comprende las violencias desde la escala del cuerpo, conectadas con las violencias estructurales, violencias extractivas que despojan ciertos territorios. No es solo a través del despojo, la lógica patriarcal habita en los territorios desde la planificación, es decir, en cómo se conciben y luego en cómo se habitan.

Desde esta lectura de la violencia, las resistencias son también territoriales, desde otras formas de habitar y defender el territorio. La lucha feminista ante un patriarcado territorial implica defender esos territorios sacrificados por la lógica extractivista, pero también desde las ciudades romper con las lógicas patriarcales habitando el

mismo espacio urbano de otra manera, por ejemplo, con las batucadas. Para Gabriela, como en la narrativa de Ane, el feminismo es una práctica espacial (Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, 2018; Narrativa Gabriela).

La práctica corporal a través de la metodología cuerpo-territorio es una táctica que des Sujeta de una identidad feminista urbana rígida, un *ego-feminista* que impone las formas de resistencia y que jerarquiza las opresiones privilegiando el género. Desde la metodología cuerpo-territorio, la corporalidad es una forma de articulación entre las mujeres urbanas mestizas y las mujeres indígenas, una posibilidad de salir del propio discurso. La corporalidad en esta metodología apela tanto al cuerpo sensible como al cuerpo histórico, vinculado a una espacialidad concreta.

El sentido subjetivo de lo político de Gabriela es la articulación con otras luchas, el encuentro con la diversidad de posturas y feminismos, una articulación que conecte lo individual con lo colectivo. Una forma de hacerlo para Gabriela es la memoria y el encuentro con la diferencia. Lo político se convierte en formas de desafiar el individualismo neoliberal y encontrarse con las diferencias potenciándolas y creando articulaciones sostenibles (hooks et al., 2004; Narrativa Gabriela).

4.8 Elva: el feminismo como pregunta y la fuerza de la Pachamama como cómplice

Inicié la participación en procesos organizativos [...] en la UNOPAC [Unión de Organizaciones Populares de Ayora y Cayambe] [...]. Las mujeres estuvieron muy activas en las mingas de reconstrucción de las casas, estuvieron mano a mano con los varones haciendo trabajos de albañilería [...] a veces llegaban golpeadas, con moretones en la cara, en las piernas, cargando a sus guaguas; [...] ante estas situaciones de violencia, las compañeras exigen que se cree el área de la salud y que se trabaje el tema de mujeres que después pasa a ser de Política y Género; por medio de este espacio, empezaron el trabajo directo con las mujeres, porque si hablamos directamen-

te de violencia o de derechos sexuales y reproductivos, la gente es reaccionaria, [...] estuve participando en los talleres de formación política, donde se trabajó mucho el tema de derechos sexuales y derechos reproductivos y el tema de soberanía alimentaria.

Quienes hemos confluído en los procesos organizativos planteamos que es la fuerza de la Pachamama la que nos une a todas las mujeres, las mujeres indígenas de la Sierra y la Amazonía, las mestizas urbanas y las mujeres afrodescendientes; esta idea la elaboramos en la historieta que aparece en la revista de Luna Creciente. Lo que queríamos visibilizar es la unidad en la diversidad y fortalecernos como grupo, porque a pesar de los conflictos ha prevalecido la fuerza organizativa, esto lo hicimos porque consideramos que, aunque los feminismos son luchas políticas, pero como mujeres indígenas no se lograba posicionar el feminismo, entonces recuperamos elementos de nuestra cosmovisión, las luchas de mujeres como Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango, pero, a la vez, cuestionando muy a fondo las prácticas machistas complejas que tergiversan el verdadero principio de la complementariedad, que en ocasiones ha servido para subordinar a las mujeres y personas de la diversidad sexual. En los contextos comunitarios pensamos en nuestra lucha colectiva por nuestra identidad, una identidad que es crítica, no solo folclórica, pensamos que hay que trabajar a la vez lo personal y lo colectivo; nosotras estamos cruzadas por los derechos colectivos, por la comunidad, estamos cruzadas por el principio de complementariedad que en la práctica es un principio de afirmación y fortalecimiento. También nos hemos preguntado y reflexionado si las luchas de las mujeres indígenas son o no son feministas; pensamos que siempre han sido, pero no se han llamado así, porque son luchas colectivas, pues pertenecemos a un territorio y a una organización.

Con estas reflexiones, sostenemos que el cuerpo tiene que ver con el territorio, con el lugar donde vivimos, si tenemos bienestar en el territorio quiere decir que estamos bien; por ejemplo, si estoy al lado de una florícola, también está afectando a mi huerto ecológico, está afectando mi cuerpo, daña una parte de la madre Tierra, mi posibilidad de alimentarme bien, de ejercer la soberanía alimentaria. El cuerpo también es un lugar que a diario sufre las opresiones derivadas del capitalismo y del racismo, pero, a la vez, es un lugar que permite tomar las decisiones que nos hagan sentir bien como seres humanos. Como mujeres, por ejemplo, el cuerpo es el lugar

de la experiencia y del derecho a expresar sentimientos, emociones y placer, es decir, es algo vivo y dinámico a pesar de que a causa del control patriarcal se nos niega el placer. Este punto es algo que todavía necesitamos reflexionar, lastimosamente, varias mujeres nos dicen: "Nos toca complacer al marido, para eso hemos buscado matrimonio", el cuerpo lo viven para complacer a los demás, pero no para sentir placer y sentirse bien consigo mismas.

Pensar el cuerpo como primer territorio también nos lleva a asumirlo desde la integralidad, es decir, pensar en el acceso al derecho de las mujeres a la administración de la justicia, cómo está el derecho a la tierra, cómo nos afecta el tema de la privatización del agua, y esto remite a un sentido colectivo de bienestar. Esto significa que todo ser humano es parte de, no es propietario de la tierra, no caemos en el romanticismo de idealizar la complementariedad *cari-warmi* (hombre-mujer). Esto nos ha permitido relacionar nuestro rol protagónico en la armonización de los elementos naturales como la Pachamama. Mis compañeras han hecho cuestionamientos sobre la idealización de la tierra, cuando se la relaciona de forma conveniente solo con la concepción y la capacidad de dar vida. [...] si no hay cuidado, la tierra no es fértil, la Pachamama no es solo la reproducción de la vida, más bien representa para nosotras la capacidad de vivir armónicamente, de poder decidir cómo vivir siendo parte de. El hecho de ser feminista es complejo porque acá se piensa que las feministas están contra los hombres, se piensa que todas son lesbianas, que dejan botados a los maridos [...]. Todavía yo tengo mis dudas, de declararme como feminista. Para nosotras el feminismo tiene que ser una construcción colectiva y partir del comunitarismo. [...] Nosotras queremos políticas desde la integralidad, que se trate el tema de las mineras y de la soberanía alimentaria. El feminismo es mi apuesta y a la vez es una pregunta, desde la misma palabra, ¿debemos identificarnos con esta categoría o debemos plantearnos otra categoría o concepto que nos identifique? Pienso que es necesario que nosotras construyamos una visión propia. Mi temor en declararme feminista ha sido tener un planteamiento que va a ser un referente para mis compañeras. Siento que declararme feminista no es una posición personal, pues puede no representar lo que mis compañeras sienten o plantean, por eso es importante un proceso de construcción colectiva.

También hay un tema generacional, veo que hay diferencia en la forma de abordar los temas en las generaciones más jóvenes. Durante las reformas al Código Integral Penal [...] hubo desacuerdos entre las compañeras jóvenes que, por lo menos sentí en ese momento, nos dijeron que ahora hay otras formas de incidencia política [...], siento que las compañeras jóvenes en la ciudad tienen diversas formas de accionar donde me parece que se pierde la lucha integral y poder juntarnos todas y sostener un proceso colectivo. Hace falta el encuentro entre posturas, hay que pensar cuáles van a ser los mínimos de las luchas políticas de las mujeres y las estrategias conjuntas. A veces han sido masivamente aceptadas las estrategias juveniles y se pierde la importancia de los cabildeos. Creo que hay una tendencia a separar los temas, de trabajar solo violencia, solo derechos sexuales, solo ecologistas en lugar de hacer algo común y colectivo, que no responda solo a la coyuntura si no a un proceso más sostenido y dinámico.

Sin embargo, también existen cambios generacionales en las organizaciones que suponen transformaciones importantes, por ejemplo, la CONAIE [Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador] por primera vez manifestó en una carta abierta el apoyo a la despenalización del aborto. Esto demuestra que se han abierto a debatir, a analizar desde una perspectiva de derechos humanos que plantea que la salud de las mujeres y la sexualidad son temas prioritarios. Aquí en el pueblo kayambi se reflexionó y debatió el tema y existió un apoyo total, se expresó el rechazo a la participación de los legisladores que votaron en contra de la despenalización del aborto en caso de violación. Pudimos denunciar la violencia contra las niñas y los problemas que existen en la administración de justicia. Es un camino por recorrer aún, pero hubo un pronunciamiento de las mujeres acá, las mujeres estaban tranquilas y con mayor apertura para tratar ese tema. (Narrativa Elva)

Elva, como las feministas comunitarias (Cabnal, 2010; Paredes, 2008), sostiene que las violencias sobre el cuerpo tienen varias manifestaciones, desde la violencia patriarcal dentro de la pareja, la violencia capitalista que ejercen las florícolas sobre el territorio y contaminan los huertos, hasta la negación del placer como parte de las lógicas patriarcales y racistas.

Pensar desde el concepto cuerpo-territorio le permite desujetarse de un feminismo que no contempla las complejas relaciones de pertenencia de la persona al territorio, un feminismo solo de mujeres, sin comunidad (Cabnal, 2010; López-Andrada y De las Vacas, 2020; Paredes, 2008; Narrativa Elva).

El sentido subjetivo de lo político que se juega en esta concepción del cuerpo, como parte de la naturaleza y de una comunidad, es la autodeterminación, como la capacidad de decidir cómo vivir, como alimentarse. Esta autodeterminación converge con la visión de autodeterminación indígena, que no se restringe al cuerpo, pero lo incluye, para decidir cómo vivir dentro de un proyecto colectivo. En este sentido, lo político parte de la memoria del yo en otros mundos, incompatibles con el orden actual hegemónico del mundo, una apelación a un pluralismo ontológico en el que otros mundos sean posibles (Lugones, 2003). El feminismo es para Elva una posición incómoda, pues parece compartimentar la identidad política. Elva habla como mujer indígena, sin separar su identidad de género de su pertenencia étnica y territorial; esta forma de entender la identificación evoca la propuesta de Betty Lozano y de los feminismos descoloniales que, yendo más allá de la interseccionalidad, proponen que las matrices de opresión no se intersecan, más bien están fusionadas (Lozano, 2019).

Sin embargo, no hay una romantización de la ancestralidad. La identidad crítica que plantea Elva señala que la relación con el pasado no impide reconocer las vivencias del presente, por ejemplo, el reconocimiento de la violencia de género en la comunidad. Elva reconoce que el principio de complementariedad es más bien ideal, que no llega a cumplirse, pero que sirve como guía; esta posición también la comparten los feminismos comunitarios, por ejemplo, Lorena Cabnal (2010) y Aura Cumes (2014a) son críticas de las visiones romantizadoras de lo ancestral. Cabnal señala la construcción de una heterorrealidad, por ejemplo, del poder masculino expresado también en la cosmogonía ancestral, mientras Cumes señala el esencialismo identitario y reaccionario que promueven ciertos dirigentes indígenas como una forma de perpetuar el *statu quo*. Elva también señala los riesgos de comprender la complementariedad como una realidad que niega la violencia y sirve para ejercer poder sobre lo femenino y la complementariedad como un horizonte político.

4.9 Conclusiones

El cuerpo erótico sirvió como táctica de des Sujeción de un sujeto político marxista en los ochenta. Hoy este cuerpo interrumpe cuando agrieta el régimen moral, devela la doble moral sexual y genera pánico, por ejemplo, con un beso lésbico público. Aunque incómoda, no es por sí mismo político (Narrativa Ane), sino cuando logra agrietar los muros de la moral patriarcal en colectivo para nombrarse como las que abortan, las hedonistas y las lesbianas.

El cuerpo erótico genera rupturas entre feministas cuando define un deber ser. Cuando es el marcador de diferenciación: son feministas quienes acceden al erotismo como una forma de politización de sus cuerpos; esta diferenciación marcó el límite entre movimientos de mujeres y feministas, entre movimientos populares y feminismos, entre marxismos y feminismos. Hoy marca la diferencia entre generaciones de feministas (Narrativa Monse) y sigue estando ausente en ciertas identificaciones feministas, por ejemplo, desde el cuerpo-territorio (Narrativa Gabriela; Narrativa Elva). Esto se debe a la dessexualización del sujeto popular (Narrativa Nua; Narrativa Dolores), que también es una deserotización, que sirve para excluir a las disidencias sexuales de una política legitimada por sus articulaciones con mujeres populares.

La ausencia del cuerpo erótico en ciertas narrativas tal vez pueda explicarse desde una interpelación: el ego feminista del que habla Gabriela aparece también en la narrativa de Elva como el estereotipo de la feminista. Es decir, este cuerpo erótico es leído como una imposición y una negación de la posibilidad de articulación con otros feminismos que no priorizan la sexualidad. Sin embargo, de las narrativas también emergen otros sentidos del erotismo, cercanos a la propuesta de Lorde (1984), quien señala que no todo lo sexual es erótico y no todo lo erótico es sexual: “Lo erótico es un recurso que reside en el interior de todas nosotras, asentado en un plano profundamente femenino y espiritual, y firmemente enraizado en el poder de nuestros sentimientos inexpresados y aún por reconocer” (p. 37).

Desde esta perspectiva, el erotismo es conexión, es afirmación y guía para salir de las imposiciones cisheteropatriarcales y vincularse con la propia fuerza vital y de lo que una es capaz. El erotismo

en las narrativas se manifiesta como un tipo de lenguaje que conecta, acuerpa y genera complicidades, se acerca a lo extático (Butler, 2009), aquello que nos saca de nosotras mismas. El rechazo al erotismo puede explicarse, entonces, porque estas “intensificaciones” de los cuerpos que generan fronteras y bordes son las mismas que los deshacen, es decir, aquello que nos conecta también nos separa (Ahmed, 2004).

De las producciones narrativas emergen otros cuerpos: el cuerpo sexual que se identifica-des-identifica de sus clasificaciones binarias y heteronormativas, un cuerpo sexual que no se refiere al erotismo (Narrativa Nua; Narrativa Ane), cuerpos vulnerables rabiosos y disruptivos (Narrativa Chakala) y el cuerpo-territorio (Narrativa Gabriela; Narrativa Elba).

Los cuerpos sexuales en las narrativas son producto de la categorización del dispositivo de sexualidad (Foucault, 2011), resultado de tecnologías médicas y coloniales (Guerrero y Muñoz, 2018; Vergueiro, 2015). La agencia desde estas desidentificaciones puede tener que ver con el erotismo o no; por ejemplo, el cuerpo trans no es necesariamente erótico, aunque sea hegemónicamente interpretado como tal. Este dispositivo de sexualidad nos hace inteligibles a partir de estas categorías identitarias en las que no siempre tienen cabida todos los cuerpos plurales.²⁶ A pesar de esto, las luchas políticas referidas a la sexualidad, más que desafiar este dispositivo, son dependientes de él (Sabsay, 2016b). En las narrativas, las feministas juegan dentro del campo definido por la gubernamentalidad y, a la vez, reconocen la transversalidad (Berkins, 2003; Narrativa Nua; Narrativa Ane) que va más allá de las identificaciones políticas desde lo sexual.

Finalmente, de las narrativas emergen múltiples sentidos subjetivos de lo político, que desde distintas tácticas y generaciones convergen. Lo político es: la posibilidad de encontrarse a sí misma y vivir con referentes propios (Narrativa María; Narrativa Nua), acompañar desde la irrupción en el espacio público (Narrativa Gabriela; Narrativa Ane; Narrativa Chakala), poder autodeterminarse

26 Como Lorena Cabnal, hago referencia a cuerpos plurales para salir del binarismo del género, pues no hay un cuerpo de mujer o cuerpo de hombre igual a otro y tampoco ambas categorías agotan las experiencias e identidades de todas las corporalidades que existen.

y desprenderse de los mandatos sobre el cuerpo (Narrativa Monse; Narrativa Nua), articularse con las diferencias desde la corporalidad (Narrativa Gabriela; Narrativa Ane; Narrativa Dolores).

Estos sentidos exceden las tácticas que los pusieron en marcha, las subjetividades políticas emergen como resultado de estas prácticas y no al revés. Diríamos que la práctica corporal de dessujeción hace a la feminista, a veces mucho antes de que ella se reconozca como tal.

Capítulo 5. Figuraciones performativas de la subjetividad feminista

*Abajo el patriarcado que va a caer
que va a caer
Arriba el feminismo que va a vencer
que va a vencer*

Las marchas de verde, violeta y rojo que pigmentan y “feministizan”²⁷ el espacio público se han convertido en rituales políticos en los últimos años. Ahí convergen las feministas de todas las generaciones, sus amigas, las luchadoras que no se sienten feministas, pero igual van, sus parejas, hijos, mascotas. Madres con hijos deseades en marchas del aborto, amigas que van juntas por primera vez, familiares que han perdido a sus hijas, amigas, madres, hermanas, primas. Las que vienen de lejos, y las que llegan en bici. Las feministas “aguafiestas”²⁸ y las “girl power”. Con su propio cartel o tomando uno prestado, caminan juntas, cantan, saltan, gritan, bailan, se abrazan y se besan. También reclaman, se indignan, lloran, increpan

27 No es lo mismo que feminizar, porque no es igual a la presencia de mujeres en los espacios públicos, sino el cuestionamiento del orden patriarcal y la violencia de este.

28 Tomo este término de Sara Ahmed (2017): “feminist killjoy” como la figura de la feminista que señala las injusticias patriarcales que nadie más ve.

a su público. Toda la amalgama de afectos se despliega en la calle, que se impregna de feminismo por un momento mágico, un momento en que es posible gritar lo que sale de las entrañas. Sus voces se fusionan con el sonido de los tambores, de los gritos de guerra de las mujeres, de las consignas que acompañan a un cuerpo colectivo que va alborotando donde pasa.

*Y tiemblan y tiemblan y tiemblan los machistas que toda Abya Yala
va a ser feminista*

Contra la idea de un feminismo liberal, homogéneo y hegemónico, un único feminismo “del género” que plantean los grupos conservadores, las figuraciones nos demuestran las formas entreveradas de la subjetividad feminista, sus múltiples manifestaciones y sus festivas formas de apropiarse de las calles.

En el capítulo anterior mostré las tácticas de dessujeción a través de las cuales las feministas negocian con los disensos desde su corporalidad. Allí vimos que la oposición entre el cuerpo erótico y el cuerpo víctima no se da en todos los casos. En este capítulo, también quiero contribuir a cuestionar esta dicotomía, a través de la etnografía realizada desde 2016 hasta marzo de 2020 en las marchas feministas “Vivas nos queremos” (2016-2019), la Marcha de las Putas (2016-2019), las marchas del 8 de marzo (2017-2020) y las marchas por la despenalización del aborto (2018-2020). Asistí también a algunos eventos feministas y otras marchas ciudadanas contra la violencia de género, como la realizada el 20 de enero del 2018, cuya convocatoria no nació exclusivamente de los feminismos. A estos datos etnográficos se suman las entrevistas que realicé a algunas de sus participantes.

En mi recorrido por las marchas y eventos he localizado lo que llamo figuraciones. Las figuraciones son imágenes performativas que pueden ser habitadas. Atender a las figuras es importante, pues lo imaginario y lo real se configuran mutuamente y forman los mundos semiótico-materiales en los que habitamos (Haraway, 2004). Además, nos permiten diseñar un mapa de las relaciones de poder que defina esas respectivas posiciones y que permita ver cómo se expresan las respectivas localizaciones políticas y geográficas. No las embellecen ni las convierten en metáforas, sino que expresan diferentes localizaciones simbólicas y socioeconómicas (Braidotti, 2005). Una figuración es una expresión alternativa que no se encarna en una en-

tividad unitaria, más bien dramatiza procesos de devenir que están en el intersticio de la naturaleza/tecnología, lo masculino/femenino, lo negro/blanco, lo local/global, lo presente/pasado (Braidotti, 2013).

Intento utilizar el concepto de figuraciones para aclarar las formas en las cuales se hacen públicos los feminismos como “versiones políticamente sustentadas de subjetividades alternativas” (Braidotti, 2005). Llegué a ellas a través de la observación de lo que Judith Butler llama performatividades plurales (2017). Para la autora, los cuerpos en la calle hablan de muchas maneras. “Los cuerpos reorganizan el espacio de aparición con el fin de impugnar y anular las formas existentes de la legitimidad política” (p. 89), “en una reivindicación corporeizada de una vida más vivible” (p. 31). Butler propone entender la precariedad en relación con la falta de reconocimiento de las normas de género, como punto de partida para pensar la agencia y la resistencia. Ella se plantea las siguientes preguntas: “¿Cómo denominamos a los que no aparecen como sujetos en el discurso hegemónico? ¿Cómo se refieren a sí mismos los que son excluidos? ¿De qué modo aparecen?” (p. 44). Me acerqué a las marchas y eventos feministas queriendo responder a estas preguntas. Finalmente, para encontrar las figuraciones, me inspiré en la visión utópica que podía hallar en ellas, recordando que en estas formas de aparición se crea el “nosotros”, en el proceso de decir que no a modos de vida “invivibles” y decir que sí a otros posibles (Butler, 2017). En estos sí posibles se gesta lo novedoso; para Remedios Zafra, la creación de nuevas figuras de dicción es revolucionaria:

No solo porque facilita imaginar el futuro en sus formas utópicas y distópicas como manera inaugural de construirlo (o de evitarlo), sino muy especialmente porque posibilita nombrar y dar voz a aquello que acontece en los límites de lo “no nombrado”. (2013, p. 368)

Entonces, estas formas de narrar lo “no contado” también me dieron luces para encontrar y nombrar las figuraciones. En la primera versión de este escrito²⁹ todavía seguía indagando en la vigencia

29 Figuraciones performativas de la subjetividad feminista: el cuerpo en los rituales de protesta en la ciudad de Quito, Ecuador.

<https://www.comesco.com/ciencias-sociales-agenda-nacional/cs/article/view/783/867>

de estas; conversando con quienes las encarnaban, surgieron las reflexiones que aquí plasmó. Las figuraciones que aquí propongo no agotan todas las formas feministas de aparición en la esfera pública, pues durante el tiempo en que realicé la etnografía muchas se dieron en simultáneo y me fue imposible participar en todas. Vi algunas que no entran en esta clasificación y que dejo para otro análisis. Me propuse agruparlas si las veía más de una vez, en diferentes momentos y lugares. Reconozco que esta creación es arbitraria, otra persona en otro lugar pudo haberlas nombrado de otras maneras; sin embargo, los nombres que aquí utilizo vienen de las interpelaciones a las que ellas responden, a partir de las cuales nos cuentan una historia sobre las múltiples formas de desafiar, transgredir, negociar con los mandatos hegemónicos de la femineidad. Por ello, se basan en la recuperación de la mitología femenina señalada por la exclusión y recuperan tanto figuras ancestrales como modernas, en una polifonía de narrativas y performatividades.

5.1 El cuerpo de la *carishina*: recuperación del espacio urbano

Soy mujer latinoamericana, digo por derecho lo que me da la gana, soy amauta de la región andina y digo *sinchi runa jatari pakarina*³⁰ y digo *sinchi runa jatari pakarina* y por eso no me importa que me llamen *carishina*. ("Carishina" presentación de Adriana Oña, 10 de octubre de 2018)

La palabra *carishina* quiere decir literalmente, en kichwa, mujer tal como un varón. En el lenguaje cotidiano ha servido para designar a mujeres de todas las edades. En la niñez, se les llama *carishinas* por jugar a la pelota, subirse a los árboles y jugar con varones. En la adultez, porque no cocinan, no están en la casa o no hacen labores domésticas que se supone le corresponden. Sus sínó-

30 Despertar o amanecer de los humanos valientes.

nimos machona y ociosa demuestran las raíces de su significado: se parecen a los hombres aquellas mujeres que no hacen lo que les toca en la casa o hacen más de lo que les toca en la calle.

A las “Carishinas en bici” las vi por primera vez en la marcha “Vivas nos queremos”, cerrando la marcha. El colectivo se dedica a cerrar la brecha de género en el uso de la bicicleta, por eso enseñan a las mujeres a ir en bicicleta por la ciudad. Sus participantes incluyen tanto a jóvenes como a mujeres mayores. El programa de aprendizaje se basa en la práctica en un parque y el posterior acompañamiento por la ciudad con una carishina experta o “hada madrina”. Esta es una forma de generar vínculos entre mujeres y acompañar el proceso de empoderamiento en el espacio público. Por esto, realizan el Carishina Race y la rodada de altura con tacones para el 8 de marzo (diario de campo, febrero del 2018), y acompañan las marchas feministas, como consta en la figura 12.

Figura 12 Carteles en las bicicletas en la marcha “Vivas nos queremos”, 25 de noviembre del 2017



Nota. Archivo de la autora.

Cuando entrevisté a Sofia y a Karina, me dijeron que “sorpresivamente no se autodefinían como feministas”. Aunque el colectivo se inició como tal y tiene esa imagen, la identidad colectiva

feminista no genera consensos, más bien quiebres. Karina dice: “Yo me identifico con la palabra feminidad, para mí el feminismo no es antagónico”. En cambio, Sofía se reconoce en el feminismo. A pesar de esto, están en casi todas las marchas feministas como el bloque ciclista, junto a otros colectivos mixtos. Ellas defienden un espacio solo de mujeres, su propuesta apuesta por un lugar de cuidado y sostén donde las mujeres también puedan desarrollar su autoestima, además de andar en bicicleta. Sofía comenta que la bici es el pretexto para que se sientan empoderadas; por ejemplo, cuando logran subir una cuesta, las mujeres se sienten más fuertes y capaces a todo nivel en sus vidas. Es decir, este tipo de empoderamiento empieza por el cuerpo, por los logros físicos que luego se trasladan a tener más confianza en sí mismas.

La figura de la carishina nos muestra que la transgresión de los roles de género no tiene por qué implicar la desidentificación con la feminidad. Ellas, desde lo femenino, se apropian del espacio público y se integran con los feminismos en las marchas. Las marchas suponen entonces un espacio de articulación corporal de la multiplicidad de formas de feminidad.

Mientras me preguntaba por la carishina como figuración de formas alternativas de feminidad, conocí a Adriana Oña, artista de teatro quiteña que lleva al escenario a la carishina. Ella formaba parte de Saltimbanquis, grupo artístico de la izquierda de los ochenta, que aparece en algunas revistas feministas animando con su tambor las manifestaciones del 8 de marzo. Tuve la oportunidad de asistir a la obra de carácter autobiográfico, en la que el humor se enlaza con la crítica social. Su personaje encarna el amor por la libertad, una mujer que puede darse la licencia de irse contra lo que se espera de ella. Estas expectativas responden a su clase social. Tener un esposo adinerado, guardarse en la casa, ser discreta, prudente. Con una guitarra que la acompaña, un vestido largo y brillante y una peluca de colores, la carishina en los ochenta representa a la mujer libre, la rebelde, la que vive del arte, a la que no le importa el qué dirán. Por eso también la actriz Juana Guarderas la reivindica en su Ted Talk,³¹ cuando nombra el inicio de su militancia en el *carishinismo* en la niñez, cuando disfrutaba de subirse a los árboles. Para Adriana y

31 https://www.ted.com/talks/juana_guarderas_carishina_como_hombre

Juana, aunque son de dos generaciones distintas, el teatro representa una “tabla de salvación”, una forma de darse licencia para hacer lo que se quiera.

Esto es lo que recuperan los feminismos en la figura de la carishina, tener licencia de apropiarse de aquello que se ha asignado a la masculinidad, el poder transitar por las calles en bicicleta y de noche, por ejemplo. Esta figura desplaza los significados hegemónicos que recaen en la feminidad: entre ellos la pasividad y la restricción de las mujeres al espacio doméstico. Por ello, la movilización de las carishinas se ubica en la apropiación de espacios destinados para los hombres, entre ellos la calle y los ambientes deportivos. La bicicleta simboliza autonomía y visibilidad en la ciudad, por eso la carishina hace pública la transgresión del rol doméstico.

5.2 El cuerpo de la puta: recuperación del placer

*Hoy soy puta, mañana soy reputa.
Oye baboso, yo escojo a quien me cojo.
Nos quieren santas, nos verán putas.
Más sexo, menos violencia.*

Mi primera marcha de las putas fue como un ritual de iniciación. El año anterior llegué muy tarde y solo alcancé el Festival Emputado. Esta vez, participaba en el grupo que organizaba la marcha. Por primera vez sentía lo que es pertenecer al grupo de las “rebeldes”. Llegó el día tan esperado, llevamos todos los carteles que hicimos durante meses al Arco del parque El Ejido. En la calle, pudimos disfrutar de la marcha juntas, cantando, gritando, saltando, bailando, llegamos al festival con la euforia colectiva. Nadie se cansa, nadie se cansa, gritamos con las endorfinas que nos da la irreverencia. (Diario de campo, 22 de marzo del 2016)

Las feministas autónomas bolivianas Mujeres Creando recuperan esta figura cuando invitan a la alianza entre “putas, indias y

lesbianas; juntas, revueltas y hermanadas” (2005, p. 175). María Galindo (miembro de Mujeres Creando) y Sonia Sánchez, que ha ejercido la prostitución, en su libro *Ninguna mujer nace para puta* (2007) reclaman la necesidad de nombrarse como puta para interpelarse, interpelar a la sociedad y al Estado. Su apropiación de la palabra sin eufemismos denuncia directamente las formas de nombrar a la puta: la trabajadora sexual, la sexo-servidora, la prostituta, la dama de compañía, nombres que usan los organismos internacionales y Estados que la mantienen en situación de prostitución. En su versión, Galindo ve el cuerpo de la puta sin poder de nombrarse, viviendo guiones elaborados en función del deseo del otro. Un cuerpo mutilado en partes, un cuerpo máquina de hacer dinero. Si bien este aporte pone en escena a la puta como sujeto político y pretende desmontar la perversa división entre mujeres buenas y malas, define a la puta desde la alienación de su propio cuerpo (Galindo y Sánchez, 2007).

Otra versión de la puta, como sujeto de su propio deseo, será puesta en escena por el movimiento callejero denominado Marcha de las Putas Ecuador. En el 2011, surge el *Slutwalk* en Canadá, a partir del comentario de un policía que invita a las mujeres a dejar de vestirse como putas para no ser violentadas. En pocos meses, gracias a Facebook y la indignación global, se convierte en un movimiento mundial. Las marchas se replican en las ciudades más grandes del mundo. En ellas se politiza la culpabilización de las víctimas de violencia, a las que el movimiento canadiense llama sobrevivientes. El cuerpo de la puta en esta protesta es el cuerpo deseado que denuncia la culpabilización de las víctimas de violencia. El mérito de los Slutwalks alrededor del mundo ha sido argumentar que la violación no es una cuestión meramente sexual o pasional, sino un crimen de poder, violencia y dominación (Mendes, 2015). En Ecuador, la primera marcha ocurre en el 2012, organizada por una plataforma que convoca a organizaciones feministas que trabajan por los derechos sexuales y reproductivos (Y. Hernández, 2015). A partir del trabajo de base con colectivos de trabajadoras sexuales trans (con el Proyecto Transgénero), la Marcha de las Putas Ecuador denuncia la cultura de la violación desde la libertad sexual y la libertad estética, gracias a la experiencia de la Patrulla Legal y la Casa Trans, en una alianza entre trabajadoras sexuales trans y feministas. La marcha convoca a las personas femeninas, feminizadas y masculi-

nas contrahegemónicas, expresión empleada por Elizabeth Vásquez (2012) en su análisis transfeminista de los sujetos susceptibles de tutela patriarcal y femicidio.

En Ecuador, hablar de la figura de la puta es hablar de la Marcha de las Putas. Aunque esta figura no nace con la marcha, allí encuentra la posibilidad de hacerse pública, de hacerse un cuerpo colectivo, rebelde, insumiso y provocador. Participar en una marcha es sumamente embriagante, cuando uno no está a cargo de la organización. No hace falta conocer a nadie más, de hecho, muchas personas van solas. Las consignas llaman a que comiences a gritar, a saltar, a bailar. Con cada una, soltamos algo y nos apropiamos de eso que nosotras mismas repudiamos. Por eso, el proceso pedagógico de la marcha es aprender en el juego. Soltar, transformar, retener, metamorfosear.

Esto la distingue de otras marchas. Jugar a apropiarse de la palabra, soltarla y volverla a tomar para que muera el patriarcado, como dice este cuadro hecho por Nela Meriguet (figura 13) para la exposición *Made in Puta*. Puta se volvió un sinónimo de rebeldía, de alegría, de jauría, de feminismo. También se hizo verbo (putear) para referirse a las acciones en la marcha o cuando estábamos juntas.

Figura 13 Exposición *Made in Puta* de Nela Meriguet (2016) en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Ecuador



Nota. Archivo de la autora.

Se volvió adjetivo (rojo puta o putil) cuando algo tenía ese aireerótico/provocador/seducitor/desafiante o prefijo para referirse a algo nuestro (putalleres, putifiesta). Muchas personas se acercaron a los putalleres (talleres de aprendizaje colectivo del feminismo) pensando que ofrecíamos servicios sexuales o que éramos un colectivo de trabajadoras sexuales. El trabajo desde lo puta como lugar de enunciación exigía paciencia y perseverancia para no tirar la toalla.

El trabajo de los talleres suponía un esfuerzo pedagógico, pues cada año requería volver a reclutar, a convocar y volver a explicar el feminismo. Cada año había algo distinto. Nos aterraron las atrocidades de los feminicidios, los delitos de odio, los casos de abuso sexual, pero también nos sirvieron para reflexionar sobre cada uno de estos temas desde una perspectiva transfeminista. Convocamos a todas, todos y todes al feminismo y así cada semana venía gente nueva, interesada con preguntas. Así, la marcha se fue apropiando de algunos espacios de acceso público como el Centro de Arte Contemporáneo, luego el parque Cumandá y luego el Centro Cultural El Útero.

Uno de los méritos de los putalleres fue cuestionar la feminidad patriarcal y desarmar la idea binaria del género. Cuando activistas transfeministas relataban sus testimonios de transición desde la propia autodeterminación (por la soberanía de nuestros cuerpos y nuestras hormonas, rezaba un cartel), la idea de la performatividad del cuerpo era más evidente, y sin necesidad de leer a Butler.

La palabra puta ha servido como instrumento del patriarcado para ubicarnos en un solo lugar. La marcha se da a la tarea de intentar sacar esos cuerpos del lugar de oscuridad y repudio donde fueron situados y sacar el patriarcado de esos cuerpos (diario de campo, 23 de julio del 2016). A través del juego, haciendo carteles creativos, jugando cuarenta o ajedrez, la marcha se propuso acercar el feminismo a otros públicos. En uno de los putalleres, en un ejercicio grupal, buscando figuras que nos recordaran la rebeldía feminista, Karen, una joven que llegaba siempre tarde, nos conmovió profundamente con sus palabras:

El personaje más fuerte es mi mamá. Yo no he leído mucho de estas cosas, el único libro que he leído es *El segundo sexo*. Quisiera tener referentes fuertes como ustedes, pero cuando busco encuentro a mi madre. (Diario de campo, 8 de febrero del 2018)

Para ella, los putalleres fueron su lugar de aprendizaje y cuestionamiento de la feminidad. Venía de otra ciudad, por eso llegaba siempre tarde. Su descubrimiento con nosotras fue darse cuenta de que la maternidad se podía elegir. Para nosotras el aprendizaje que nos dejó es que una madre soltera puede ser un gran referente feminista.

A pesar de estos aprendizajes, cuando nace la plataforma “Vivas nos queremos” en el 2016, la Marcha de las Putas va perdiendo su poder de convocatoria. Sin patrocinios y luchando durante meses para conseguir permisos, organizar la marcha se convirtió en un trabajo titánico. De algunas feministas, escuché decir que esta marcha no era seria, que era liberal, y de alguna lideresa conservadora, que estábamos patrocinadas por George Soros. Además de esto, la marcha también lucha con el fantasma de la *sujeta* víctima, aquella que persigue a los feminismos. En este sentido, la figuración de la puta resulta incómoda para muchas mujeres y también para muchas feministas. La provocación, el aire festivo y celebratorio de la marcha y una declaración pública del placer resultan irritantes en un contexto donde las luchas contra la violencia se hacen legítimas desde el sufrimiento y el dolor de las víctimas. Por eso, esta figuración no logra convocar masivamente, tal vez por esos “vínculos apasionados” (Butler, 2001) con la feminidad patriarcal y por el temor a la deslegitimación de una lucha que hasta la actualidad, para muchos, no tiene razón de ser.

Lo que diferencia el cuerpo de la puta es precisamente eso, deconstruir la división entre mujeres decentes e indecentes, entre buenas y perras, entre el cuerpo “víctima digna de protección” y la “que se merecía la agresión por puta”. Al hacerlo también denuncia la violencia sexual como una forma de control sobre cuerpos femeninos y feminizados, especialmente cuando esos cuerpos transgreden el orden de género.

En el cuerpo de la puta no solo está la historia del estigma y el repudio, también está su poder como sujeto deseable y deseante; es desde ese poder erótico que se posiciona irreverente. Mientras el Estado posiciona a las mujeres como las víctimas de la violencia de género, la puta es el sujeto de deseo, de la alegría, de la subversión,

del placer. Desafía la cultura de la violación al señalar que la misma división entre mujer buena, y por ende digna de respeto, y la mujer mala o puta, y por ende digna de castigo y violencia, es en sí perversa. Un sistema perverso que pone a las mujeres en el lugar abyecto en algún momento de sus vidas, porque todas las mujeres en algún momento son putas. Por eso, esta figuración cuestiona la moral patriarcal, como grita el cartel: “Fuck your morals” (ver figura 14).

Figura 14 Marcha de las Putas, marzo de 2017



Nota. Archivo de la autora.

El poder de esta figuración también es estético, pues incluye otros tipos de feminidad. Una feminidad extrema, espectacular, subversiva, radical, insurgente, explosiva, paródica, precaria; feminidades precarias como la “loca”, de purpurina y medias corridas; hiperbólicas como las drags, en el escote profundo, los tacones altos y la falda corta (ver figura 15); feminismo que se deleita en la artificialidad del sexo y el género, en el juego de la provocación que no gira en torno a la mirada masculina, este despliegue de feminidades contrahegemónicas de la marcha sostiene su magnetismo (Ziga, 2009).

Figura 15 Marcha de las Putas, 16 de noviembre del 2019



Nota. Archivo de la autora.

Otro punto es el Festival Emputado como cierre de cada marcha. En el escenario se hacen música y baile las consignas, se tararean las demandas, se cantan las interpelaciones que dan voz a lo que todas en algún momento quisimos decirle a alguien. Muchas artistas feministas latinoamericanas han pasado por el escenario del Festival. Por este atractivo, Salomé llegó al feminismo. Cuando conversamos me contó que ella un día vio pasar la marcha y así se enamoró del feminismo, al ver todo lo que ella se había imaginado pasar delante de sus ojos (diario de campo, 24 de enero del 2018). Tal vez el potencial de la marcha sea ese, el descubrimiento del feminismo como un mundo imaginado que puede hacerse posible, por eso el eslogan creado por Elizabeth Vásquez: “Nuestra mejor venganza será la alegría”; este cuerpo resignificó la ofensa, jugó con ella y convirtió el poder erótico de la feminidad en un arma antipatriarcal que no busca complacer o ganarse el favor del varón, sino exhibir de forma descarada su existencia irreverente y placentera (ver figura 16).

Figura 16 “Mis tetas son políticas”, Marcha de las Putas, 16 de noviembre del 2019



Nota. Archivo de la autora.

Reconocerse puta es un ejercicio colectivo que busca desmantelar nuestro patriarcado interior, ese que nos empuja a criticar a otras mujeres cuando son provocativas, por eso demanda ser profundamente autocríticas. Como dice el Manifiesto Puta: “Unirnos en un bando de putas todas. Desarmar la lógica patriarcal de clasificación, invita a mirar lo no mirado, a decir lo que la vergüenza y sumisión enseñan a callar” (Vásquez, 2012). A la marcha muchas llegan con vergüenza, pero en el cuerpo colectivo, la vergüenza se transmuta en desparpajo y alegría con el andar juntas, al calor de las consignas. En los años en los que estuve participando, mantuve la posición de que definitivamente en esta marcha no se replicaban ni las consignas ni las personas que iban a otras. Poco a poco maticé esta posición. Si bien es cierto que tiene un carácter distintivo, la figuración de la puta me sorprendía en otras marchas, aunque no fuera la protagonista.

El 8 de marzo del 2020, en el cierre de mi trabajo de campo, encontré una manifestación de esta figuración: las jóvenes que bailan *twerk* al ritmo de “El violador eres tú”. Vestidas con minishorts y con los rostros semicubiertos con capuchas de randa violeta, estas jóvenes se apropiaron del himno feminista y lo transformaron en derroche de alegría y sensualidad. Bailar *twerk* conlleva mover específicamente las caderas y los glúteos y llevarlos rítmicamente hasta el suelo. El mensaje entonces se radicalizó, no es mi cuerpo el que provoca, el violador eres tú, la mirada que cosifica, que quiere

apropiarse, que desea poseer ese cuerpo. Una de ellas tenía pintado en su torso: “No bailo para ti”. Este baile me recordó el placer de bailar entre las amigas sin preocuparse por la mirada masculina. La puta no se reconoce sola, se reconoce en jauría, con la complicidad de otras. Por eso ellas gritaron: ¡A mí me cuidan mis amigas! (ver figura 17).

Figura 17 Grupo de twerkeras, 8 de marzo del 2020



Nota. Archivo de la autora.

La *cuerpa* o el cuerpo autogestivo

Una versión de esta figuración es **la *cuerpa***. Esta forma nueva de nombrarse habita los espacios jóvenes de las feministas anarquistas, algunos espacios transfeministas y no binarios que se identifican con el feminismo. La apropiación del espacio desde aquello que incomoda acerca esta figura a la teoría *queer*. Desde estos feminismos antiestéticos, se pone en juego la crítica a los estándares de belleza y hay una desidentificación con el binario de género.

En un putaller sobre masculinidades feministas, Runa se identifica como una *cuerpa*:

Ser hombre y ser mujer es una performatividad. [...]. No quiero pensar en nuevas masculinidades o nuevas feminidades [...]. Ojalá podamos pensar en el feminismo desde cuerpos diferentes. Podemos pensar el ser traidores del patriarcado. Deberíamos aceptar que

aquí no hay mujeres y hombres tradicionales. [...] me encanta hablar como una cuerpa. El futuro ojalá del feminismo, une feministe puede ser cualquier persona. (Diario de campo, 5 de febrero del 2017)

El feminismo en otros cuerpos invita a la deconstrucción de las formas tradicionales de habitar la feminidad y la masculinidad. Este feminismo “hacker” subvierte los códigos del lenguaje, para nombrar “la colectiva”, “la espacia”, “la puebla”.

Mi cuerpa es libre, mi cuerpa es soberana (bis)
Placer y disidencia contra la violencia
Y a quien quiera controlar tu existencia³²

Estos feminismos buscan deshabetar el género desde el lenguaje y desde su corporalidad. En el hackeo de los poderes biopolíticos, el cuerpo y la subjetividad son producto de la autocreación; en este hackeo, el activismo lesbofeminista de la Concha Batukeada también se apropia de esta forma de nombrar. Ellas, en los márgenes de la feminidad hegemónica, son las primeras que están poniendo el cuerpo en la calle, sus acompañamientos sonoros son la “banda sonora de las luchas sociales” (WambraEc, 3 de julio del 2017). Son el acuerpamiento que da seguridad, que denuncia, acompaña y cobija. Son las amigas “malosas” que todas quisiéramos tener, esas que sacan la cara y ponen el pecho; ellas hacen de la calle su lugar de ensayo en las noches frías y de protesta en todas las luchas que acompañan. Es difícil clasificar a las Conchas, porque su presencia está acompañando las luchas abortistas, las de estudiantes, obreras, antimineras. En esas luchas donde no hay más feministas que ellas, como los plantones de las mujeres trans, con pañuelo verde o violeta, con balaclavas, con sombreros de punta, su presencia convierte un plantón en un acontecimiento. Las Conchas están acostumbradas a incomodar, no siempre son muchas, pueden ser cinco, diez o veinte, no son las únicas batucadas feministas, pero son las únicas que se enuncian desde lo lésbico. Las que no usan uniforme, pero a veces usan disfraz, las que se posicionan desde lo lésbico, sin ser todas lesbianas, las que a veces aparecen en top y short, en vestido o

32 Pacha Queer feat. FatyDiosas: <https://www.youtube.com/watch?v=YFKgHthwmHY>

como les dé la gana aparecer, rompiendo y a la vez jugando con los estereotipos de lo femenino y de lo lésbico, son indefinibles.

Compartí con ellas en un Orgullo LGBTQI+, en el que participaron como una voz disidente. Allí escuché cómo en una marcha que celebra la “diversidad”, una batucada lesbofeminista (ver figura 18) parecía no tener lugar. Intentando acallar sus voces, fueron interpeladas y empujadas; por eso, las Conchas están en el espacio liminal entre los feminismos y los activismos LGBTQI+ (muchas veces despolitizado y cooptado por la presencia gay). Cuerpos históricamente invisibilizados y topofóbicos (Preciado, 2002), el cuerpo lesbiano y feminista es un cuerpo fronterizo, que se apropia del tambor como una prótesis para hacerse visible y audible; no piden permiso, las calles les pertenecen por eso, parecen omnipresentes.

Figura 18 La Concha Batukeada en la marcha “Vivas nos queremos”, 24 de noviembre del 2017



Nota. Archivo de la autora.

Por último, en esta figuración de cuerpos fronterizas ubico los activismos transfeministas. En el evento Octubre Trans³³ (2018) se encontraron algunos activismos feministas desde los márgenes: las travestis, las trabajadoras sexuales, las drags y los transmasculinos.

33 Octubre trans tiene su origen en las actividades por la despatologización de las identidades trans, con la campaña Stop Trans Pathologization en 2010. En Ecuador, el Proyecto Transgénero conserva la tradición de celebrar las identidades trans en este mes.

Estos eventos no convocan al resto de feministas, se dan en espacios pequeños con las complicidades y alianzas de artistas y organizaciones LGBTQ+ que dialogan con los feminismos. Las expresiones artísticas van de la mano con la celebración del cuerpo indefinible, dos jóvenes transmasculinos abren la noche (figura 19):

Como un ejercicio de performatividad política, Gabriel se saca la camiseta y nos muestra sus pechos tapados en los pezones con cinta aislante, pechos que presenta como "tetras de gordito". Nos cuenta que mostrar sus torsos desnudos en la piscina, al principio les generaba tanta ansiedad que en los vestidores se encontraron todos preguntándose quien saldría primero al agua. Emilio micrófono en mano narra su mastectomía mal realizada y de la que ahora tiene secuelas en los músculos del pecho. Ambos, en el ejercicio colectivo de mostrarse en público gracias a la Fraternidad Transmasculina, han superado la vergüenza. (Diario de campo, 26 de octubre del 2018)

Figura 19 *Sparring* contra la transfobia, Octubre Trans, 2018



Nota. Archivo de la autora.

Después de esta escena, Gabriel y Emilio protagonizan un sparring contra la transfobia que dura un par de minutos. Antes había visto uno similar en las Jornadas Feministas en FLACSO; ese despliegue de masculinidad en un entorno feminista causó silencio,

admiración y algunas caras de espanto. En el espacio del Octubre Trans, gracias a la narración de sus experiencias, esos cuerpos nos mostraron la capacidad para conquistar el espacio a través del ejercicio corporal colectivo mientras se apropiaban de su cuerpo y trabajan por su modificación. No es la performatividad únicamente entendida como actos corporales subversivos (Butler, 2007), es la práctica deportiva que insufla al músculo, es la mastectomía que elimina una de las partes que nos marcan como mujeres cisgénero, es la testosterona, el crecimiento de vello facial, el cambio de voz. Tecnologías que transforman los cuerpos.

5.3 El cuerpo sobreviviente: recuperar la justicia

La consigna “Ni una menos” nace en el contexto de “violencia expresiva” (Segato, 2014b), en Ciudad Juárez. La expresión se le ha adjudicado a Susana Chávez Castillo, poeta y activista mexicana que denunció los asesinatos de mujeres en esa ciudad y fue violada y asesinada en 2011. A partir del 2015 son las feministas las que vuelven viral la consigna en toda la región (Lamas, 2021).

La gestación del “Ni una menos” en Argentina, y su expansión por toda Abya Yala, lleva la impronta de los cuerpos de las mujeres asesinadas. Lamas (2021) utiliza el concepto de temporalidad afectiva para referirse a la forma que toma en cada momento la afectividad feminista, en función del sentimiento público del tiempo; dicha temporalidad en el caso de las marchas “Ni una menos” va a estar marcada por el dolor y la indignación.

La primera marcha en Ecuador, realizada en el 2016, reunió a miles de personas. Aunque fue convocada por activismos jóvenes que estuvieron visibilizando la atrocidad de los feminicidios (Zambrano, 2016), también se activaron las redes nacionales que venían trabajando contra la violencia de género. Por ello, las presencias se dieron tanto a nivel individual como a nombre de las organizaciones de mujeres, organizaciones no gubernamentales (ONG) que trabajan contra la violencia de género, casas de acogida, organizaciones

de derechos humanos y agrupaciones estudiantiles. Estuvieron las organizaciones de mujeres populares y frentes de izquierda de varios lugares del país. En sus inicios, esta marcha interpeló sobre todo al Estado, como agente disciplinador de los cuerpos de las mujeres a través del feminicidio, desde las voces de quienes sobrevivieron a la violencia. Con los años, en la marcha que al año siguiente cambió el nombre por el de “Vivas nos queremos”, se fueron articulando las denuncias contra el abuso sexual infantil y la maternidad obligatoria de las niñas, las denuncias contra el acoso sexual en las universidades, los activismos para la despenalización del aborto, así como las disidencias sexuales.

Llevar el duelo al ámbito público transforma la misma condición de lo público, creado sobre las prohibiciones de que ciertos dolores, nombres y pérdidas sean consideradas como tales. Es en este sentido que las marchas feministas hacen el duelo nacional de unas pérdidas, que no eran vistas como dignas de ser lloradas en colectivo. Las mujeres asesinadas por sus parejas, mujeres víctimas de feminicidios, son concebidas como vidas por las que no cabe ningún duelo, vidas consideradas ya perdidas porque nunca fueron (Butler, 2006), vidas a las que se culpa de su propia muerte.

Las mediaciones afectivas que realiza esta figura de la sobreviviente desafían el clima de terror en el que se gesta el feminicidio, y en el que cualquier mujer puede ser asesinada. Es en este clima que las voces de “Ni una menos” afirman una solidaridad entre las vivas, un grito persistente del deseo de sobrevivir, de unos cuerpos que son la materialización de esas demandas (Butler, 2020). A pesar de esto, uno de los peligros de esta figuración es la transformación del daño o herida en una identidad que sea la que aglutina a las mujeres. Para algunas autoras (Ahmed, 2004; Brown, 1995), esta transformación del daño en una identidad la convierte en un fetiche, que la desconecta de la historia de cómo llegó a ocurrir el daño en primer lugar, convirtiendo el daño en algo que simplemente es (la victimización). Ahmed sitúa esta fetichización en la cultura testimonial (Ahmed y Stacey, 2001). Para salir de la fetichización, hay que historizar el daño, recordar cómo esos cuerpos llegaron a tener esas heridas, en primer lugar. El pasado vive en las heridas abiertas en el presente, es por eso que en esta figura hay que apelar a la memoria de los daños; el dolor no es el efecto de la historia, sino la vida corporal de esta. Para que la apelación al dolor tenga efectos, debe incluir un

cuestionamiento que implique también que los hombres se responsabilicen de su contribución a estas historias de dolor, reconociendo la imposibilidad de sentirlo por completo (Ahmed, 2004). En este sentido, si las marchas contra la violencia son interpretadas únicamente como demandas al Estado, pierden el potencial para cuestionar los privilegios masculinos y la responsabilidad que tienen en la reproducción y mantenimiento de la violencia.

La figuración del cuerpo de la víctima era la que convocaba a las marchas “Vivas nos queremos” y las convocadas por Luna Roja el 25 de noviembre; ya eran los familiares de las víctimas quienes abrían las marchas y las cerraban, también formaron parte de las vocerías; las fotografías y nombres de los cuerpos que no importan para el Estado, representados en grandes pancartas, acompañaron las consignas (ver figura 20). Estas marchas encarnaron una visión de una condición social compartida e injusta, visión que resiste las formas de responsabilización y culpabilización del neoliberalismo (Butler, 2015, p. 15).

Figura 20 Pancartas con las víctimas de feminicidio, marcha 25 de noviembre del 2017



Nota. Archivo de la autora.

Tribunal Simbólico en la marcha “Ni una menos”

En el escenario, una mujer torso desnudo y pintada de blanco representa la Justicia. En la pantalla aparecen los testimonios de violencia. Ella se apropia del espacio e interpela al público: Queremos darnos paz con nuestra propia mano. ¿Qué queremos? El público responde: Justicia. Ella sigue: Todas y todos conocemos la violencia machista porque la hemos vivido. Exijamos la reparación, exijamos la justicia de no repetición. ¿Qué queremos? “Justicia” responde el público cada vez más impaciente. Que pase el jurado. (Diario de campo, 25 de noviembre de 2017. Ver figura 21)

Los tribunales simbólicos son parte de la tradición de performatividad feminista desde los noventa. Los primeros fueron convocados por las Naciones Unidas en Viena (1993), a raíz de las violaciones masivas en la guerra de Yugoslavia; en ellos se crea, a partir de la complicidad feminista, un espacio de denuncia donde se escuchan los testimonios de las afectadas y donde se ejerce la justicia restaurativa.

Figura 21 Tribunal simbólico final de la marcha
“Vivas nos queremos”, noviembre de 2017



Nota. Foto de Juan Manuel Ruales, *La Periódica*.

Este tribunal realizó algunas transformaciones, entre ellas el diseño teatral y el uso de la parodia. Para su producción, la artista y *performancera* Cayetana Salao, de la plataforma “Vivas nos queremos”, me comentó que seleccionaron los casos que estaban estancados en el sistema judicial:

Alrededor de la propuesta de ley para la erradicación de la violencia contra las mujeres seleccionamos los casos con los que teníamos cercanía que eran ignorados por parte de la justicia. En medio de las injusticias y la falta de escucha por parte del Estado intentamos activar un mecanismo que nos ayude, por un lado, a sanar la disposición que habían tenido las víctimas de contarnos sus casos y, [por] otro, generar un mecanismo de reparación simbólica y de exposición de la actuación estatal. (Comunicación personal, agosto de 2018)

El juicio que fue diseñado por ella y por Anaís Córdova consistió en llevar, ante la justicia simbólica, los mecanismos que reproducen la impunidad: la justicia, el sistema de salud y la comunidad. Cada mecanismo fue representado por un actor o actriz. El relato de los casos fue preparado por el equipo de Surkuna,³⁴ que elaboró el guion; los miembros del jurado fueron activistas feministas y por los derechos humanos, también víctimas de la violencia.

La fortaleza del *performance* en estos casos es poner en el banco de los acusados los mecanismos concretos que fueron responsables de que se diera la violencia en primer lugar o que ayudaron a su perpetuación e impunidad. Situar a un personaje para encarnar a cada uno de ellos, con un guion que daba cuenta de sus prejuicios y de lo que literalmente les respondieron a las víctimas, permitió volver a la escena, pero de otra forma, para declararles culpables.

En el tribunal, la parodia permitió que esos personajes dijeran en voz alta las respuestas que usaron para justificar la violencia, ante un público enardecido e indignado; estos enunciados revelaron de cuerpo entero su contenido patriarcal, actitudes que naturalizan la violencia, responsabilizan a las víctimas, protegen a los agresores.

34 Organización por los derechos de las mujeres y niñas víctimas de violencia.
<https://surkuna.org/>

En esta práctica figurativa, las feministas con la complicidad del público hacen justicia con sus propias manos. Esto conlleva una repetición de las escenas en las que la justicia ordinaria responde ante la violencia, pero como esas recitaciones del discurso legal se desvían, no llegan a ser copias exactas (Butler, 2001), se feministizan. Se vuelven feministas los resbalones de una coreografía discursiva creada para culpar a las víctimas, para no legitimar sus vivencias, para obliterar sus dolores y revictimizarlas.

Las víctimas no son solo quienes han vivido la violencia en sus carnes, también lo son sus familiares, sobre quienes recae el trauma, la pérdida, el dolor, por eso esta figuración lleva marcada la temporalidad de todas las violaciones a los derechos humanos de este siglo y no es exclusiva de los feminismos.

Para Cayetana, estos son actos de reparación, una especie de catarsis social, que son el inicio de un camino hacia la justicia. En el tribunal, todas las voces abrazaron a las víctimas en solidaridad e indignación cuando declararon culpables a la misma justicia, en colectivo estos cuerpos asumieron el derecho no concedido de señalar a los culpables.

Los cuerpos que sobreviven comparten una genealogía común en la calle, en las agrupaciones defensoras de derechos humanos. Por eso, esta figuración la comparten otros grupos de izquierda, para dar cuenta de la impunidad en los casos de las personas desaparecidas, algunas de ellas consideradas como feminicidios. Uno de ellos es Luna Roja, que, aunque no se declara feminista, asistió a las primeras marchas de “Vivas nos queremos”. Ahí, al final de la primera marcha, mientras del otro lado, en la tarima, las feministas cantan, una de sus líderes llama a la reflexión por el megáfono:

Hay que ampliar el panorama, esto no es una fiesta compañeros, el 25 es en honor a las mariposas, a mujeres que lucharon en una dictadura, la lucha de la mujer es política, no electorera, pero sí política, hay que empezar a tomar posturas. (Diario de campo, 25 de noviembre del 2017. Ver figura 22)

En medio de antorchas y batucadas propias, quemaron un año viejo con la foto de algunas figuras políticas, como el presidente de entonces, Lenín Moreno, y el actual, Guillermo Lasso. El ruido de la batucada hacía difícil escuchar lo que pasaba en el escenario que

Figura 22 Pancarta Luna Roja en marcha “Vivas nos queremos”, 2017



Nota. Archivo de la autora.

cerraba la marcha “Vivas nos queremos”. El siguiente año, Luna Roja decidió hacer su propia marcha paralela para el 25 de noviembre; buscando las razones de esta separación, asistió a un taller organizado por Luna Roja, llamado “Violencia y mujer”; ahí una de sus integrantes explicó la violencia de género:

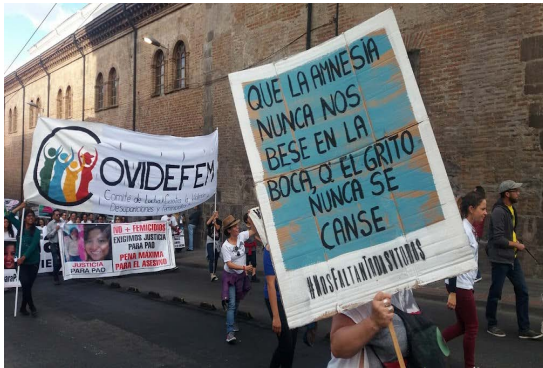
Los movimientos feministas dicen que no es un problema de clase, pero sí lo es. Los sectores más oprimidos son los que reciben la violencia directa. A veces en el discurso feminista no se reconoce que al hombre se lo está educando de determinado modo. También es víctima de. El patriarcado afecta a hombres y a mujeres. Pensamos que algunas corrientes feministas oponen hombres a mujeres, nuestra lucha es acabar con el sistema. Esto desune sin entender de fondo la construcción social de cada una. (Diario de campo, 1 de febrero del 2019)

Esta perspectiva recuerda a las encontradas en las revistas de los ochenta, en la competición por el puesto de víctimas; parece que hablar de violencia de género desune una lucha indivisible. “Violento es el sistema, la lucha es la respuesta” es uno de los lemas en las pancartas. Aquí los cuerpos marcados por la clase: las estudiantes,

las campesinas, las vendedoras ambulantes, son nombradas como las mayores víctimas, por ser mujeres y por ser pobres.

Las múltiples violencias del neoliberalismo construyen un escenario en el que la calle aglutina algunas demandas de víctimas, violencias estatales relacionadas con la paralegalidad y el narcotráfico (Calveiro, 2021) que se dan en paralelo a las marchas contra la violencia femicida. El 23 de marzo del 2018, el secuestro y desaparición de tres miembros del equipo del diario *El Comercio* conmocionaron al país. En los meses siguientes, en varias ciudades del país, las calles se llenaron de la consigna: “Nos faltan tres”. Es en este escenario, que las asociaciones de desaparecidos como el Comité de Lucha contra la Violencia, Desapariciones y Femicidios (COVIDEFEM) y organizaciones de izquierda como Vientos de Pueblo convocan a otra marcha denominada “Nos faltan todas y todos”, que tuvo lugar el 21 de julio del 2018 (ver figura 23).

Figura 23 Marcha “Nos faltan todas y todos”, julio de 2018



Nota. Archivo de la autora.

En esta marcha celeste, en lugar del rojo y violeta, las consignas, pancartas y carteles también reclamaron justicia ante la impunidad. El retrato de los hermanos Restrepo, como ícono de una lucha histórica por los desaparecidos en el país, ubica estos rostros en una memoria colectiva. Movilizada por estos grupos, los cuerpos vulnerables en esta figura se equiparan, víctimas de la violencia estatal

y paraestatal. Es en este escenario de materialización y desmaterialización, entre cuerpos que importan más que otros, que los feminismos hacen visible su indignación y dolor por los feminicidios. En esta escala de duelos, los contornos culturales de lo humano ponen límite a las pérdidas que se reconocen como tales (Butler, 2006).

A inicios del 2019, dos casos de violencia de género se hicieron mediáticos, el asesinato de una mujer embarazada en Ibarra y la violación grupal de Marta³⁵ en Quito, y convocaron a la ciudadanía a las calles, porque la rabia e indignación eran incontenibles. Los cuerpos de las víctimas de violencia de género, normalmente ausentes, como espectros, en esta ocasión se materializaron: un cuerpo en maternidad murió de un tiro por su pareja en frente del poder policial que no pudo evitarlo; otro cuerpo, el de Marta, salvajemente penetrado y vejado por quienes se decían sus amigos, la tarde de un domingo.

Llegar a la Tribuna de los Shyris y encontrar a tanta gente vestida de negro me llenó de lágrimas los ojos: familias enteras, niños, personas de la tercera edad cantando solo le pido a Dios “que la violencia no te sea indiferente”. Pensé en ese momento que el pueblo feminista (Di Marco et al., 2019) se estaba gestando; la violencia de género logró sacar a las calles a miles, en una marcha autoconvocada, donde no hizo falta la convocatoria de las feministas, como muestra la figura 24.

Para sintetizar este apartado, el cuerpo sobreviviente ha logrado articular a la ciudadanía quiteña, pero es una figuración disputada por otros grupos que no reconocen las luchas feministas. Construida sobre el agravio compartido, la figuración apela al dolor y la indignación, afecto que logra materializar cuerpos desechables e invisibles para el sistema patriarcal. Estos son los afectos y los cuerpos que generan articulaciones fuertes con la ciudadanía no feminista y con ciertos movimientos de izquierda; la violencia de género dejó de ser una demanda exclusiva de los feminismos y esto no puede dejar de verse como un logro; a pesar de ello, la fetichización de la herida, convertida en identidad política (la víctima), parece borrar las relaciones de precariedad diferenciadas y las historias detrás de ella. Con este borrado, si todas son víctimas, las relaciones de poder

35 Para más información: <https://gk.city/2019/01/20/todos-somos-martha-violacion-sexual/>

Figura 24 Marcha contra la violencia, Tribuna de los Shyris, 20 de enero del 2019



Nota. Archivo de la autora.

que dieron lugar a estas heridas se diluyen en reclamos exclusivos al Estado, que ponen a las víctimas en relación de competencia, la situación en la que una identidad niega a la otra.

5.4 El cuerpo-territorio: recuperación de la tierra que posibilita la vida

Parte de los rituales de las marchas feministas consiste en la “sanación” del espacio. Estas prácticas colectivas hacen de las marchas un espacio sagrado, espacio para prender una vela a las muertas, para coger fuerzas juntas y pedir por ellas, para conectarse con energías de la tierra; antes, durante o al final de las marchas, se queman sahumerios de palo santo, se forma una chakana en el suelo con flores y frutas dulces que se ofrendan, se invoca a las

energías de los cuatro puntos cardinales, se toca el churo; alrededor de este espacio nos encontramos, a veces en silencio, a veces entonando al unísono una canción, momento de calma, de reflexión, de conexión. (Diario de campo, 25 de noviembre del 2019)

La religiosidad indígena en las marchas procura un espacio de sanación ante la violencia patriarcal (Varea y Zaragocin, 2017). Aunque los rituales no siempre son llevados a cabo por mujeres indígenas, cuando ellas están presentes son las protagonistas; este protagonismo da cuenta de la figuración del cuerpo-territorio como una práctica encarnada que articula memorias ancestrales, luchas por el territorio, conexión con cosmovisiones y epistemologías indígenas, así como con la espiritualidad.

Pensar en esta figura es hacer historia de las luchas de las mujeres indígenas por la tierra y la vida. Dos personas emblemáticas recorren las marchas feministas: Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, lideresas del pueblo kayambi, figuras que están presentes en las marchas del día de la mujer. La actriz quichua-parlante Sara Utreras interpreta en un monólogo a Tránsito Amaguaña, afuera del Ministerio de Trabajo el 8 de marzo del 2018:

Cuando era muchacha joven como mamita, yo no tenía miedo ni a los curas [...] terribles eran, a nosotros [...] latigazos, reventando nuestras espalditas. Así empezamos la lucha, íbamos a veces quince reclamando, a veces cinco, a veces ocho, a veces yo solita. Anda y anda andábamos. Pidiendo y luchando por nuestros derechos, que aumenten los salarios, que se trabaje solo hasta el sábado, que la jornada sea solo de 8 horas, que se supriman los diezmos, que se devuelvan los huasipungos, que se respete a la mujer y el trabajo de las mujeres. Uyayay warmikuna. (Diario de campo, 8 de marzo del 2018)

Recuperar esta historia de las luchadoras indígenas para un público de mujeres jóvenes urbanas convierte los plantones en momentos pedagógicos, donde convergen historias que territorializan y conectan las luchas. Como parte de esa recuperación de la memoria histórica, aparece la consigna que retoma las palabras de Dolores Cacuango: “Somos como la paja del páramo que se arranca y vuelve

a crecer y de paja de páramo sembraremos el mundo”. Estas imágenes de la tierra acompañan, pueblan el imaginario que se performa. Imágenes que las mujeres indígenas y algunas feministas ecologistas actualizan en las marchas feministas que defienden el territorio y con él una forma digna de vivir. Es desde estas luchas y demandas políticas de donde nace el concepto cuerpo-territorio (Cruz, 2016).

Bajo esta figura se problematiza la asociación entre el extractivismo y el incremento de la violencia, en zonas militarizadas y petrolíferas; este cuerpo es un cuerpo colectivo, portador de una cultura viva, es el cuerpo despojado de sus tierras que defiende la vida en comunidad, lo que Astrid Ulloa llama feminismos territoriales: aquellas dinámicas políticas de las mujeres para defender los territorios (Ulloa, 2016).

Las articulaciones corporales entre mujeres urbanas ecologistas y feministas y mujeres indígenas empezaron a manifestarse en las marchas contra el extractivismo minero que se dieron en Quito desde el 2013. En ese período, surgieron movimientos sociales contra la explotación petrolera del Parque Nacional Yasuní, como Yasunidos, y la Articulación de Mujeres Amazónicas (García-Torres et al., 2020. Ver figura 25).

Figura 25 Mujeres amazónicas en el 8 de marzo de 2020



Nota. Archivo de la autora.

Para Liset Coba, académica que investiga los procesos colectivos en la Amazonía, estas mujeres no se reconocen como feministas, aunque confiesan que así les denominan por ser mujeres que luchan: “La diferencia con ellas [es] que no se declaran feministas, porque no es algo que les llame tanto, estas mujeres que son superbeligerantes en toda su vida, tienen una capacidad política increíble y tienen sus propias definiciones” (comunicación personal, 5 de febrero del 2019).

Estas relaciones de complicidad, sin nombrarse feministas, se tejen por el acercamiento entre mujeres que provocan diálogos articularios con las posiciones ecologistas en defensa de la vida. Desde el trabajo organizativo con mujeres andinas también se ha logrado tejer articulaciones; las mujeres andinas organizadas están defendiendo la soberanía alimentaria, en la recuperación de semillas ancestrales, de plantas medicinales, en el cuidado y la protección de los páramos (diario de campo, noviembre de 2017). Clara Merino, directora del movimiento Luna Creciente, comenta cómo desde la recuperación de estos saberes se ha logrado problematizar la cuestión del aborto.

Abordar el tema del aborto en la organización (que está formada por una mayoría de mujeres indígenas) ha sido complicado, lo hemos hecho recuperando el uso de plantas para acelerar la menstruación o retrasarla, en derechos sexuales y reproductivos hemos recuperado estos conocimientos de nuestras abuelas en culturas negras e indígenas para ir rompiendo prejuicios. Hemos seguido trabajando la cuestión del cuerpo, de vidas íntegras en la elaboración de sus propias memorias de recordar las infancias, las juventudes, la vida adulta. A algunas no les interesa mucho nombrarse feministas, o tienen dudas, pienso que en general lo dan por sobreentendido, como se da por entendido la cuestión de socialismo. (Entrevista, 26 de julio del 2018).

Como vimos en el capítulo 2, la soberanía alimentaria sirve para conectar con la soberanía del cuerpo. Es a través de esta apelación a la naturaleza, al poder de las plantas, que se puede incluir la posibilidad del aborto. Al reconocer el linaje de las abuelas, este trabajo de recuperación de la sabiduría ancestral de las mujeres indígenas andinas generó posiciones a favor del aborto que se eviden-

ciaron en la marcha por la despenalización del aborto por violación. Las mujeres indígenas de Imbabura interpelan en sus carteles a la asambleísta de Pachakutik, Encarnación Duchi, una de las que votaron en contra, como muestra la figura 26.

Figura 26 Mujeres indígenas en la marcha por la despenalización del aborto, 28 septiembre del 2019



Nota. Archivo de la autora.

La presencia de las feministas indígenas en las marchas da cuenta de un proceso de diálogo intercultural con las feministas mestizas y urbanas que se ha venido gestando desde finales de los noventa, por ejemplo, en las protestas contra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). Las luchas contra el neoliberalismo y el colonialismo, expresadas en los levantamientos indígenas, forman parte de la genealogía de este cuerpo. El enlace con el territorio, como una forma de habitar, de ser, de proyectarse al futuro, territorio que es cuerpo también, es el puente que permite articular las luchas antineoliberales con las luchas feministas.

También es el espacio el que enlaza el extractivismo con el colonialismo. Lorena Cabnal (2019), feminista comunitaria xinka, propone entender ambos espacios de energía vital a partir de una relación recíproca; en este sentido, emancipar el cuerpo sin luchar por

el territorio es una propuesta que carece de sostenibilidad política. Es esta sanación simultánea de los cuerpos y los territorios la que se desarrolla en los rituales de sanación durante las marchas y la que conecta con la figuración apropiada por los feminismos urbanos.

5.4.1 El cuerpo de la bruja: recuperación de los saberes subalternos

Desde los feminismos urbanos la figuración del cuerpo-territorio toma forma en el cuerpo de la bruja:

Un grupo de mujeres reunidas en círculo alzan sus manos con manojos de hierbas mientras con la otra empuñan escobas de paja y realizan un conjuro. Juntas gritan: *Llucs*³⁶ Femicidio. La escena se comprende porque estamos dentro de la Marcha Vivas nos Queremos. La marcha es como una enorme fiesta, con eventos simultáneos, este me sorprende no más llegar. La foto de las mujeres que hicieron el ritual aparece en la portada del diario *El Comercio* el día siguiente. Son las brujas feministas. (Diario de campo, 24 de noviembre de 2017. Ver figura 27)

Unos meses después me encuentro con Andrea y Salomé, quienes formaron parte de este ritual colectivo. El ritual surge para sanar el dolor y la rabia que les causó acompañar el caso de feminicidio de Vanesa Landínez junto con el colectivo Justicia para Vanesa:

Estuvimos en el juicio en Ambato, que duró como diez horas, fue horrible. Al final, lo declararon no culpable. Hasta entonces no había tenido la experiencia del femicidio tan de cerca. Uno se llena de rabia, de mucha ira. Nos encontramos con Violeta y necesitábamos hacer algo, yo quería martillar, correr, gritar, poder interpelar a la gente. (Diario de campo, 24 de enero de 2018)

36 Expresión que se deriva del quichua y significa vete, sal de aquí, lárgate. Comúnmente se usa para sacar a animales domésticos de un lugar.

Figura 27 Conjuros feministas en la marcha "Vivas nos queremos", noviembre de 2017



Nota. Archivo de la autora.

La figura de la bruja para ambas surge de la necesidad de recuperar el lugar de poder que es estigmatizado, para poder sanarse de forma colectiva de estos sentimientos de dolor e indignación. En ella, además, se conjugan las tradiciones locales; una de las participantes en el ritual es de Ibarra y conoce del poder de las plantas, que serán sus cómplices en este ritual de rebeldía y sanación.

El conjuro para la marcha lo hicieron en colectivo, hechizos adaptados a saberes que se van recogiendo de a poquito, a veces incompletos. Cada párrafo del hechizo tenía una planta que conocían. Para ambas, la figura de la bruja “es la más empoderante, en una sociedad que te quiere sumisa y débil”, porque representa el derecho a existir (diario de campo, 24 de enero del 2018). Esta figura tiene poder también porque invoca la protección de otras brujas, tiene una memoria larga en los saberes de las ancestras, en un linaje que es desconocido, pero que pertenece a los bienes comunes de los seres vivos.

La figura de la bruja ha sido recuperada a nivel translocal en las marchas feministas. En España, en Argentina, en México vemos a las mujeres que cantan mientras dan vueltas en círculo: “Somos las nietas de las brujas que no pudiste quemar”; con esta consigna las

mujeres jóvenes se apropian de su historia, hablan por sus ancestras, se alinean con la memoria de otras luchas.

La aparición de la bruja en nuestras latitudes también responde a la explicación de Silvia Federici, que es casi omnipresente en los feminismos latinoamericanos. En su libro *Calibán y la bruja*, Federici sostiene que la figura de la bruja se ha utilizado en la explicación de la expropiación de tierras (2010). En diálogo con el concepto de acumulación primitiva marxista, Federici traza la continuidad entre la colonización europea en América y la expropiación de tierras a las mujeres durante la transición al capitalismo por medio de la cacería de brujas. La mayoría de estas mujeres eran campesinas pobres, mientras que sus perseguidores eran terratenientes o sus mismos empleadores. La expropiación de las tierras fue paralela a la intervención estatal sobre el cuerpo, que pasó a ser controlado en función de la fuerza de trabajo, despojándolo de todos los saberes ocultos para poderlo dominar. Para las mujeres, esto significó la destrucción de un mundo de prácticas femeninas y de saberes a la par de la idealización de un modelo de feminidad centrada en el hogar, la asexualidad y la pasividad. A nivel económico esto fue posible por la desaparición de la economía de subsistencia (con el despojo de las tierras) que había predominado en Europa precapitalista, de tal forma que solo la producción para el mercado fue valorada desde el punto de vista económico, invisibilizando las tareas de cuidado y maternidad, al atribuirse a una función natural por el hecho de ser mujeres. Este proceso de devaluación del trabajo femenino significó la precarización de las condiciones de vida de las mujeres: las partes fueron reemplazadas por doctores, los salarios de las mujeres cayeron, la escasez de comida aumentó, la prostitución se criminalizó y las relaciones comunitarias se privatizaron.

En este contexto, el cuerpo femenino se convirtió en un instrumento para la reproducción de la fuerza de trabajo, razón por la cual se asoció rápidamente la brujería con el control de la natalidad y el aborto, lo que ocasionó la persecución y muerte a manos de la Iglesia (Federici, 2010). Las llamadas brujas eran mujeres con conocimientos peligrosos, pues sabían manejar las plantas medicinales; también eran mujeres que tenían un oficio como cocineras y perfumistas.

Esta explicación de la caza de brujas en Europa se territorializa cuando las feministas ecuatorianas recuperan los saberes que tenían

sus madres y sus abuelas sobre las plantas. La figura de la bruja aparece cada vez que las feministas prenden fuego para limpiar, para sanar, cuando encienden una vela para conmemorar, cuando queman palo santo para limpiar. Pero también hay un lado provocativo y herético que se da en las marchas feministas que puede leerse desde esta figura:

*Vamos a quemar, vamos a quemar,
la Conferencia Episcopal
Vamos a quemar la conferencia
por machista y patriarcal.³⁷
Si el papa fuera mujer el aborto sería ley (bis)
basta de patriarcado y de que nos digan lo que hay que hacer
aborto libre y seguro pa que no muera otra mujer.³⁸ (Figura 28)*

Figura 28 Plantón por la despenalización del aborto, Asamblea Nacional, septiembre de 2019



Nota. Archivo de la autora.

37 Con el ritmo de la canción católica "Hoy el señor resucitó".

38 Con el ritmo de la canción "El humahuaqueño", ícono de folclore nacional argentino.

Aunque estas consignas se cantan en todas las manifestaciones abortistas, en el debate de la Asamblea Nacional, donde se discutía la despenalización del aborto por violación el 17 de septiembre del 2019, cantar estas consignas suponía una franca provocación. Separados por vallas y una fila de policías, los grupos provida se manifestaban enardecidos frente a las feministas. Por eso, las frases se cambiaron por “Vamos a quemar la Asamblea Nacional”, aunque el resto se mantuvo, logrando que las consignas feministas contaminaran la celebración de la misa de los provida. Del lado de los conservadores se leen a distancia las frases: “No matarás, el aborto es un negocio y Dios ama la vida”, en pancartas enormes, estandartes e insignias de la asociación Tradición y Acción Pro Cultura Occidental (figura 29). Al caer la noche, las feministas, arrojadas con su entusiasmo y un enorme pañuelo verde, encienden sus antorchas para recordarles a la Asamblea y a los provida que la llama encendida y viva son ellas. Poco después la policía lanza gases lacrimógenos para recordarles de qué lado está el poder (diario de campo, 17 de septiembre del 2019).

Figura 29 Grupos conservadores en debate fuera de Asamblea, (17 de septiembre del 2019)



Nota. Archivo de la autora.

En esta escena, las feministas reclaman la violencia ejercida por el control estatal sobre el cuerpo reproductivo, control que pasa por la persecución, la clandestinidad, la criminalización y la prisión. En la figura de la bruja se condensa la violencia a las mujeres perseguidas por abortar. Por eso, cuando símbolos como el fuego, las plantas o el palo santo se despliegan en las manifestaciones, se invoca a un poder propio para exorcizar aquello que duele, lo que hace daño. Estos conjuros performativos pretenden restaurar un orden social que deja impune la violencia que encarcela y criminaliza a las mujeres cuando deciden sobre sus cuerpos.

5.4.2 Levantamiento de octubre

El paro nacional de octubre del 2019 volvió a poner la resistencia contra el neoliberalismo en primer plano y articuló a estudiantes, choferes, pueblos indígenas y clases populares en las calles, y a miles de voluntarios en los refugios y centros de acopio. Este ciclo andino de protesta hizo retornar al pueblo a las narrativas de resistencia (Ramírez, 2020), pero esta vuelta del pueblo tuvo una impronta feminista: en el proceso de rebelión se puso en marcha una ética de cuidado (Ramírez, 2020; Guarderas y Carofilis, 2020), fuerza que sostuvo el paro durante los trece días.

La movilización de comunidades enteras, con guaguas y abuelos, mostró a la ciudadanía quiteña y a todo el país el sentido comunitario que pone en práctica otra frase de Dolores Cacuango: “Nosotros somos como los granos de quinua, si estamos solos, el viento lleva lejos. Pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento” (Rodas, 2007b, p. 57).

Mi participación en el paro fue como la de muchas voluntarias que estuvieron en la Universidad Salesiana, institución que abrió sus puertas el segundo día del levantamiento. Al principio llegué a ayudar, movida por la información de medios alternativos de la violencia policial que se estaba viviendo en El Arbolito, luego encontré en la guardería, que cada día era más numerosa, un lugar desde donde apoyar y ahí permanecí hasta que terminó el paro. Esta vez no puse el cuerpo en la calle, sino en el coliseo de la Salesiana con las niñeces, organizando la entrada, la alimentación, las donaciones

de ropa y juguetes; puse el cuerpo para que otras puedan ponerlo sin arriesgar a sus hijos e hijas.

La ética del cuidado convocó a todo un dispositivo comunitario. El voluntariado en las universidades, las donaciones recibidas en los centros de acopio y la atención sanitaria dieron cuenta de que este paro no era únicamente de los indígenas. Mientras los medios de comunicación y las élites políticas hablaban de vandalismo, de la existencia de un elemento externo liderado por Rafael Correa en la instigación de las protestas (C. Gómez, 2020), para quienes vivimos el paro desde los centros de acogida, la rebelión significó una radicalización del desencanto y una pequeña esperanza (Walsh, 2013), la activación de otra subjetividad, una vez perdida la fe en los progresismos.

El desplazamiento de las comunidades enteras y la puesta en marcha de una red de sostenimiento en los centros de acogida, llamados zonas humanitarias, hicieron manifiesta otras formas de poner el cuerpo; en el caso de los bebés lactantes, las madres los dejaban solo por unas horas y volvían para darles de lactar. Las universidades, que hicieron las veces de refugios, por su ubicación estratégica permitieron un tipo de actuación intermitente, las mujeres podían ir y volver y nosotras podíamos sostener ese proceso desde el cuidado, la alimentación, la curación de las heridas, proporcionando un lugar para el descanso. Esta forma de poner el cuerpo, sin ponerse en demasiado riesgo, para poder volver a cuidar de los hijos, es una forma “femenina” que, para Adriana Guzmán (Canal Encuentro, 2020), feminista autónoma boliviana, caracteriza las marchas indígenas y las diferencia de las formas “masculinas” de protestar en la calle.

El sentido de protección dentro de las zonas humanitarias no implicó que estuviésemos fuera de peligro. Los gases se lanzaron incluso dentro de la universidad; sin embargo, daba la sensación de estar en un microcosmos. Cercada por ese microcosmos acudí, solo unos minutos, a la marcha de las mujeres el 12 de octubre, cuando estaban a pocas cuadras de la universidad. Ahí escuché a una mujer indígena con un megáfono junto a la estatua de Isabel la Católica:

Sr. presidente de la República. No es posible esta masacre, en contra de todos los pueblos indígenas y de los sectores más necesitados [...]. No pueden matar a niños inocentes [...]. Las mujeres estamos

aquí por nuestros derechos, porque estas han sido las luchas de los pueblos indígenas desde tiempos históricos. Ahora estamos en la resistencia por el ejercicio de los derechos. No solo por las mujeres indígenas, por las mujeres mestizas, las mujeres afro, las mujeres montubias, todos necesitamos tener paz, necesitamos del agua, necesitamos de la tierra, necesitamos estar en este país intercultural. (Diario de campo, 12 de octubre del 2019, 11:30 a.m.)

Con esta interpelación, las mujeres indígenas en un acto de rebeldía tiñeron de rojo la estatua de Isabel la Católica y renombraron las calles Dolores Cacungo y Tránsito Amaguaña. Ellas como figuras vuelven a recordarnos una lucha que han liderado las mujeres: la defensa de la tierra y de la vida; a esta defensa se unieron también las feministas con pañuelos verdes, ensanchando así la comprensión de la autonomía, de la dignidad y de la vida (figura 30).

Figura 30 Marcha de las mujeres en el paro nacional, 12 de octubre de 2019



Nota. Foto de Daniel Andrade, 12 de octubre, día de las mujeres, en Ramírez (ed.), *Octubre y el derecho a la resistencia* (2020, p. 46).

La centralidad de las mujeres en el paro como defensoras de la vida para todos y todas se cristalizó en una fotografía tomada por David Díaz Arcos. Una mujer de Cotopaxi, con mascarilla, de pie en medio de un nubarrón de gases lacrimógenos, circuló como la

imagen emblemática de la resistencia indígena. Alrededor de esta figura, impresa en una gran pancarta, en la marcha contra la violencia, un mes después del paro, se pusieron los nombres de las víctimas de feminicidios junto a un mapa que señalaba la cantidad de mujeres víctimas de feminicidios en Ecuador. La misma pancarta se utilizó unos días después en el concierto del Encuentro de Taboras Libertarias, debajo del escenario. En dicho concierto, llamó mi atención que las únicas mujeres indígenas eran dos vendedoras de caramelos que estaban trabajando. Este hecho se había repetido en otras marchas: mientras en el escenario hablamos de las mujeres defensoras de la tierra, ellas no son parte del público a quien nos dirigimos. Una imagen que nos convoca y alrededor de la que construimos pero que no siempre logra convocarlas (ver figura 31).

Figura 31 Pancarta en la marcha “Vivas nos queremos”, noviembre de 2019



Nota. Archivo de la autora.

Al lado de esta imagen, puestos como en un altar, los nombres de las víctimas de feminicidio y la imagen de la mujer-territorio-cuerpo. En el paro de octubre, los territorios corporales en juego no solo fueron los de las mujeres indígenas, los jóvenes racializados y

todos aquellos que salieron a protestar; el levantamiento formó un tejido de cuerpos en resistencia.

Para cerrar, algunas reflexiones o desaprendizajes del paro. El racismo institucionalizado, mezclado con el regionalismo, evidenció su poder y vigencia. A los indígenas se les reprochaba la irrupción en la ciudad, como un espacio tradicionalmente blanco que la clase política de derecha estaba abocada a defender. Además, los sucesos del paro permitieron apuntalar la creciente xenofobia que atraviesa el país (C. Gómez, 2020).

Otro aprendizaje fue la evidencia de un feminismo que, haciendo el juego al poder, sostuvo la represión brutal durante el paro. Los movimientos de mujeres y feministas interpelaron esta represión desmedida en el Juicio Popular a la ministra María Paula Romo; aquí, convocadas las mujeres indígenas y urbanas, señalaron la instrumentalización de las mujeres en el poder (figura 32). La lideresa Diozelinda Iza señaló:

Por eso en este juicio popular queremos decir que siendo una mujer declarada feminista, que no tiene nada de eso, estamos aquí para decir que desconocemos, que ni siquiera debería pronunciar esa palabra, estamos aquí porque tenemos rebeldía, estamos aquí por las injusticias, estuvimos aquí para derrocar el decreto 883. Entre hombres y mujeres luchamos. Personas de distintas etnias, del páramo, de la ciudad. (Diario de campo, 15 de enero del 2020)

Esta interpelación al feminismo, desde dentro, devela la fortaleza de un feminismo popular y diverso, que construyó articulaciones potentes. En el juicio se congregaron feministas abortistas, estudiantes, disidencias sexuales, mujeres populares e indígenas. Desde sus cuerpos-territorios (como los nombraron) denunciaron la violencia policial del Estado, el alza del costo de la vida, el control patriarcal sobre el cuerpo en el caso del aborto, la criminalización de las defensoras de la tierra. Estos cuerpos-territorios se articulaban frente a la condición inducida de precarización. La dimensión corporal del territorio, en el paro, permitió pensar en estos despojos dentro de la ciudad, también como procesos de muerte lenta (Berlant, 2011).

Figura 32 Juicio Popular a María Paula Romo. Monigote del ministro de Defensa y de la ministra de Gobierno, adornado con vísceras, 15 de enero del 2020



Nota. Archivo de la autora.

5.5 Conclusiones

Las figuraciones abarcan desplazamientos capaces de problematizar certezas e identificaciones incuestionadas (Haraway, 2004). Los cuerpos en la calle producen nuevos espacios de subjetivación donde se resignifican las narrativas que dan sentido a la experiencia del cuerpo; cuando las feministas salen a las calles desarmen la restricción del espacio doméstico y la privatización a la que las ha confinado el capitalismo (Gago, 2019).

Estas figuraciones no son excluyentes y sus límites son difusos, más bien condensan trayectorias, prácticas y utopías hechas cuerpo colectivo, por eso coexisten y a veces llegan a articularse. En el paro, se tejió la posibilidad de transversalizar la lucha feminista de la que habla Verónica Gago (2019). La herramienta del paro, nos dice la

autora, hace posible incluir la crítica anticapitalista a las luchas feministas. En Ecuador, el paro internacional de las mujeres no tuvo la misma fuerza que en Argentina; sin embargo, nuestro paro nos deja esta posibilidad abierta. Mirando las figuraciones como cartografías de mundos posibles, la emergencia de un feminismo popular masivo se ve amenazada por el cuerpo erótico de la puta, cuerpo que aglutina las luchas trans y de las trabajadoras sexuales, pero que no ha desarrollado una crítica que lo articule con las luchas anticapitalistas. Desde el cuerpo sobreviviente, aunque es el que genera las articulaciones con las mujeres populares, se corre el riesgo de caer en la homogeneización y en la victimización; este cuerpo es el que logra la articulación con la sociedad civil no politizada, porque en la actualidad no hay mayor dificultad en reconocer que las mujeres son víctimas de violencia, las discrepancias están, más bien, en las formas en que se conciben las reparaciones (Lamas, 2021).

Mientras desde los feminismos se cuentan las historias de esas heridas, es decir, el cúmulo de historias que convergen en un femicidio, por ejemplo (a través de los testimonios), la interpretación de estas historias cae en la trampa de designar a las mujeres como víctimas de un sistema, y como tales, equiparables a otras víctimas; entonces las interpelaciones a los feminismos repiten la cantinela: “Los hombres también son víctimas de la violencia”. Para Clara Serra, asignar la autoridad del feminismo a la posición de víctima de las mujeres no hace sino esencializar esa condición y entenderla como insuperable (2018). Los feminismos, entonces, tenemos que dejar ese vínculo apasionado con la identificación como víctimas de la violencia, o con el deseo de tener la razón, para aventurarnos a un feminismo que pueda argumentar y dialogar entre sus distintas posiciones (Brown, 1995; Lamas, 2021). Esto significa salirse del guion de las políticas de identidad.

Otro desafío que nos presentan las figuraciones es la articulación del cuerpo erótico con otras luchas que tengan como centro la sexualidad. El cuerpo de la puta, además, se enfrenta con la dessexualización y romantización de lo popular de la que habla Galindo (2013). Entonces, si las luchas de los feminismos en plural excluyen a los cuerpos sexuales y deseantes, se pierde el potencial creativo y político de nuestra autonomía, la fuerza de una articulación que nos inspire en lo que podemos ser, no solo en lo que no queremos que pase. El riesgo: que un feminismo defensivo y victimizante,

cooptado, se convierta en nuestra gran narrativa, que nos cobije y nos proteja de los disensos, pero también de las utopías.

Por último, sostengo que la potencia de la figuración del cuerpo-territorio plantea la posibilidad que Haraway concibió con la figura del cibernético. Lejos de adoptar una visión redentora de esta figuración, considero que la viabilidad de todas las figuraciones está en la movilidad, la contingencia, las posibilidades de un diálogo intercultural que las sigan llenando de significados.

Las figuraciones hablan de mundos posibles y de la necesidad de “quedarnos con el problema” (Haraway, 2019), de hacer algo para reparar las heridas de vivir en un mundo heteropatriarcal, racista, binario, colonial, en el que los cuerpos feminizados son concebidos como propiedad de la masculinidad. Estas políticas reparativas emergen de cuerpos vibrátiles, conectados con la condición de seres vivos y donde se gestan los gérmenes de los mundos a los que aspiramos (Rolnik, 2019).

Capítulo 6. Conclusiones

Hacer una tesis desde el propio cuerpo y sus interrogaciones supone por momentos dejarse atravesar por los afectos encarnados, con sus contradicciones y derivas, cuestión que ha entorpecido mucho la escritura de este manuscrito. Dar cierre a un proceso tan largo significó transitar por un montón de eventualidades desde el cuerpo, eventos que sitúo en cuatro temporadas. En la primera, el descubrimiento del feminismo, el enamoramiento justo en el trabajo de campo, la difuminación de los límites entre la investigación y la vida propia. En la segunda, el rechazo etnográfico, el abandono durante un año de la tesis y la búsqueda de otras epistemologías y de otras lecturas. La tercera, la ruptura, la enfermedad, la pandemia y la finalización de la escritura. La cuarta abre nuevas posibilidades y esperanzas, con un *spin off*. No hay proceso más corporal que la escritura de una tesis. Paradójicamente, estos tránsitos me han servido para transformar mis propias perspectivas sobre mis interrogantes iniciales.

En este apartado, partiré de esas preguntas de investigación y cómo en este itinerario académico, afectivo y corporal las fui resolviendo. Mantendré la estructura de las temporadas, como Suely Rolnik (2019), porque me es útil para enlazar los ha-

llazos de la investigación con los sentires que han ido produciendo. Por último, ensayo un epílogo que en realidad es un spin off, porque me gustan, a pesar de todo, los finales utópicos y felices.

6.1 Primera temporada: el cuerpo en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal

En este acápite resolveré la pregunta ¿cómo se ha problematizado el cuerpo de las mujeres en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal y cómo se relacionan los feminismos con dichas concepciones? He utilizado la noción de gubernamentalidad (Foucault, 2006b) para dar cuenta de los modos de subjetivación en el neoliberalismo, que desde los estudios de la gubernamentalidad (Brown, 2021; Cooper, 2017; Sabsay, 2016b) tienen un protagonista: la *sujeta* víctima. Las políticas desarrollistas se enfocaron en los cuerpos de “mujer” en tres dimensiones: como madre para fomentar su participación en el bienestar comunitario (solventando la crisis), como un cuerpo reproductivo moderno que necesitaba acceso a prácticas médicas, legales y de salud (Harcourt, 2009), y como víctima de violencia de género. Esta *sujeta*, producto de dichas políticas, vive en contradicción; por un lado, todo a su alrededor la construye como responsable de sí misma, aún en las peores situaciones. Por otro, para acceder a cierto reconocimiento de parte del Estado, debe jugar el papel de víctima o de madre. Desde estos modos de subjetivación no hay lugar para personajes más complejos, por ejemplo, que conciban a las mujeres de forma interseccional.

En este panorama emergen otros personajes: las feministas. Ellas proponen romper con estas imágenes estáticas de las mujeres (como madres y como víctimas), hablan de los cuerpos y su potencialidad, hablan de la autonomía, del placer y de la sexualidad. Aunque empiezan disputando estas formas de victimización, desde los noventa hasta la actualidad empiezan a negociar con ellas. Desde entonces, la gubernamentalidad a través de las políticas incluye un nuevo personaje: las diversidades sexuales. Estas también van a

ser concebidas desde la victimización y la normalización (Espinosa, 2007; Sabsay, 2016b). Pero como truco, va a tratar de forma diferenciada las diversidades, de tal forma que ni estas ni las mujeres se den cuenta de que les trata de forma similar.

Es importante puntualizar que la gubernamentalidad neoliberal sirve para reforzar los roles de género, la heteronormatividad y el binarismo sexual, entonces el cuerpo que construye es un cuerpo naturalizado y despolitizado, atado a lo biológico y natural. Esto favorece tanto a la clase política como a los grupos conservadores, porque así todo se queda en su lugar.

Al finalizar la temporada, las feministas ya no son un bloque homogéneo, hay quienes disputan las concepciones del cuerpo y la subjetividad de la gubernamentalidad y otras que negocian con ellas, se apropian de los términos a su favor.

6.2 Segunda temporada: el cuerpo feminista o los archivos genealógicos

En esta temporada, el tema central gira alrededor de las preguntas ¿a través de qué estrategias y tácticas se ha politizado el cuerpo en los escritos feministas? ¿Qué exclusiones han producido? El contexto nos lleva a mirar desde 1980 hasta 2020. Es una temporada llena de *flashbacks* que explican la situación de los feminismos hoy; para ello busco en las revistas feministas las respuestas, inspirada en las aproximaciones genealógicas (Foucault, 1983). Utilizaré el concepto de tácticas-estratégicas (Lugones, 2003), para visibilizar cómo las estrategias y tácticas se fusionan, a veces incluyen la corporalidad, se manejan en los intersticios de la ideología, a veces dentro, a veces fuera. Su espacialidad no es el no lugar de las estrategias, ni el lugar del otro que plantea De Certeau, sino la espacialidad del antro, de la calle (Lugones, 2003). La subjetividad que implica este uso de las tácticas-estratégicas es una subjetividad táctica que contiene un tipo de teorización “a pie de calle”, que sabe también habitar los espacios institucionales complicando y subvirtiendo sus lógicas.

En esta temporada, las sujetas feministas son las protagonistas. Son personajes complejos que transitan entre varias formas de politizar el cuerpo. Los personajes secundarios son las mujeres indígenas, ellas aparecen como el “exterior constitutivo” de los feminismos.

La primera táctica-estratégica es el cuerpo oprimido, que emerge con fuerza en los ochenta y busca politizar las violencias, como una forma de poder patriarcal sobre el cuerpo de las “mujeres” que tiene diversas manifestaciones, de las cuales la más visible es la violencia sexual. Este discurso se asienta en una crítica al carácter sistémico de la opresión, que tiene tentáculos y agentes diversos, incluyendo la Iglesia y la familia como poderes que socializan los roles que deben cumplir las mujeres. El problema con esta táctica es que concibe la opresión como una cuestión universal que une a todas las mujeres y excluye las experiencias de las mujeres pobres y racializadas. Esta táctica se mantiene hasta la actualidad, pero las violencias se conciben de forma interseccional. Es una táctica revolucionaria (Sandoval, 2000), en el sentido de que desde aquí las feministas hacen una crítica a todo, aunque no dan muchas pistas para resolverlo.

La segunda táctica, que ocurre en paralelo a la primera, es la táctica supremacista (Sandoval, 2000); a través de ella se recuperan la esencia de la feminidad, los saberes relacionados con la emoción y la intuición. Aquí las feministas se asemejan a sus “otras”, las mujeres indígenas. Las mujeres mestizas hicieron uso del esencialismo para construir una identidad común, alrededor de la opresión como mujeres, y lograron posicionarse con una demanda universal: acabar con la violencia de género. Esencialismo que se mantendrá para poder ser incluidas en la política durante los años de institucionalización del movimiento. Desde el feminismo institucional esta táctica pretende articular a las mujeres mestizas con las indígenas, a través del rescate de saberes ancestrales y la conexión con la madre Tierra o Pachamama. Sin embargo, con esta táctica tampoco logran articularse con las mujeres indígenas. Estas últimas defienden un cuerpo ligado a la ancestralidad y se reconocen como madres y guardianas de la cultura, pero no reconocen las violencias de género.

La tercera táctica emerge con la institucionalización del movimiento feminista, con el objetivo de dirigirse al Estado. Es la táctica de igualdad de derechos o el cuerpo ciudadano. En esta, las feministas se apropian del discurso de derechos sexuales y reproductivos (DSR) de las conferencias de El Cairo y Beijing. Este discurso genera

consensos cuando se habla de violencia sobre los cuerpos y gracias a estos términos se empieza a hablar de autonomía, a pesar de que esto genere debates entre feminismos. En esta táctica se apela a la dignidad mientras se garantiza la responsabilidad sobre el cuerpo; el cuerpo ciudadano erige a una sujeta autónoma, libre de determinaciones culturales, dueña de su cuerpo y su sexualidad. Pero como este discurso comulga con lo posible, en este caso el marco legal, el derecho a decidir incluyó la anticoncepción, pero no el aborto.

El fantasma de la ciudadana respetable (Sabsay, 2018) y de la víctima vulnerable necesitada de protección (Brown, 1995; Guarderas, 2015; Suárez, 2008) acechan esta táctica. Como contrapunto, la forma de empoderamiento aquí se da a través del derecho a decidir, en relación con la anticoncepción, uno de los temas silenciados durante los ochenta. A pesar de mantener el énfasis en la violencia sexual, la información sobre anticoncepción permite fortalecer el conocimiento sobre el cuerpo y prevenir las enfermedades de transmisión sexual; es particularmente bajo esta táctica que se habla de virus de inmunodeficiencia humana (VIH).

Dentro de esta táctica emerge el cuerpo sobreviviente, muy similar al ciudadano, pero con mayor agencia, pues sale de la victimización y se enfoca en la garantía de no repetición y la búsqueda de justicia. Aunque en el fondo sigue portando la “retórica de la marca” (Montenegro y Piper, 2009).

La cuarta táctica es el cuerpo erótico y se ubica en la táctica que Sandoval llama separatista. Las practicantes de esta táctica no buscan la asimilación ni la transformación social. Mantienen y nutren sus diferencias a través de su separación del orden dominante (2000). En este caso, ya no es únicamente la categoría de “mujer” la que aglutina. La desidentificación de las normas de género caracteriza esta táctica, en el sentido de la performatividad de la que habla Butler (2002a). El cuerpo performativo subvierte o desestabiliza los roles de género a través de la repetición. Entonces, los discursos sobre el cuerpo feminista aquí desplazan lo que se espera de los cuerpos femeninos, ¿acaso no soy una mujer?, se preguntan. También son estos cuerpos los que resignifican el insulto y se ubican en un lugar monstruoso o abyecto. Cuerpos que señalan el carácter contingente del significante mujer, y que no siempre se reconocen en él.

Por último, el cuerpo-territorio de una táctica diferencial, producto de una nueva generación de feministas, en un ensamblaje

(Petchesky, 2015; Puar, 2007) que combina el discurso de los derechos sexuales y reproductivos con las luchas por el territorio de las mujeres indígenas. Para unos feminismos, la erotización del cuerpo sirve como vía para construir la posición desde la autonomía, para otros la soberanía del cuerpo representa una forma de politizar formas de vida comunitarias y en armonía con la naturaleza.

Develar estas tácticas permite comprender los feminismos en su diversidad. Hay unas en las que se encuentran y otras en las que no logran articularse. Emergen dos tácticas que sí generan articulaciones: la del cuerpo sobreviviente y la del cuerpo-territorio. Esta última plantea una posibilidad de articulación con las mujeres indígenas y las mujeres populares, sus “otras” históricas. El cuerpo erótico emerge como ese cuerpo rompedor que es excluido para que se puedan dar ciertas articulaciones. Esta exclusión me lleva a buscar el papel que juegan estos dos cuerpos opuestos en las prácticas corporales de las feministas, en la siguiente temporada.

6.3 Tercera temporada: los cuerpos feministas en acción

Después de ver esta dicotomía entre dos cuerpos: uno más cercano a las lógicas de victimización de la gubernamentalidad y otro más cercano a la autonomía y al erotismo, esta temporada va a complejizar y hacer aparecer más personajes. Como ya percibí que dentro de los feminismos no había una homogeneidad de posturas sobre la corporalidad, la pregunta sobre la gira esta temporada es: ¿cómo gestionan los disensos entre identificaciones feministas a través de las prácticas corporales? Siguiendo a Juliana Flórez (2010) les llamo “tácticas de dessujeción”: aquellas prácticas situadas en la cotidianidad, en lo performativo, a través de las cuales las activistas desplazan los límites que definen la identidad política.

Estas tácticas de dessujeción son prácticas corporales y mantienen un doble movimiento entre la desidentificación con la feminidad patriarcal y la dessujeción de una identidad política (feminista,

marxista, punkera, LGBTQ+). En este doble movimiento, la sexualidad no siempre tiene un rol protagónico, las prácticas corporales incluyen la vulnerabilidad y la conexión con la potencia del cuerpo como elemento articulador. Gracias a la práctica corporal, emergen sentidos subjetivos de la política, es decir, se expresan las subjetividades políticas feministas.

Esa dicotomía, encontrada en las anteriores temporadas, se rompe porque desde las producciones narrativas de las feministas surgen otros cuerpos, como el cuerpo sexual que no es erótico y el cuerpo vulnerable que no es víctima.

El primer hallazgo de esta temporada es reconocer que las prácticas corporales no definen una subjetividad política feminista. Más bien esta es producto de dichas prácticas. Hay unas que, sin reconocerse como tales, *a posteriori* se comprenden como rebeldías feministas. Un tipo de feminismo intuitivo como diría María Galindo. El segundo hallazgo es comprender por qué el cuerpo erótico es tan controversial y parece que debe quedar fuera para que ciertas articulaciones se logren. El cuerpo erótico, aunque sirvió como táctica de dessujeción de un sujeto político marxista en los ochenta, hoy ya no es transgresor por sí mismo, es decir, la vivencia del placer no es transgresora por sí misma, ni siquiera la sexualidad lésbica (Espinoza, 2017; Narrativa Ane). Los límites de la abyección se mueven, en un sistema que coopta las resistencias (Espinoza, 2007), y por lo tanto los límites de la transgresión también. Es transgresor un cuerpo, entonces, en la medida en que se logre articular con otras posiciones de sujeto subalternas y cuando se pueda politizar desde este lugar de abyección.

De las producciones narrativas emergen nuevos personajes que nos permiten salir de la dicotomía víctima-erótico: un cuerpo sexual que no es erótico (Narrativa Nua; Narrativa Ane), el cuerpo vulnerable (Narrativa Chakala) y el cuerpo-territorio (Narrativa Gabriela; Narrativa Elba). Si comprendemos el erotismo como esa fuerza vital relacionada con el amor y el placer, como propone Lorde (1984), no todo lo sexual es erótico y no todo lo erótico es sexual. Los cuerpos sexuales en las narrativas son cuerpos cuyas identificaciones se dan desde la vivencia de la sexualidad. Estas transgresiones pueden tener que ver con el erotismo o no, por ejemplo, el cuerpo trans. La sexualidad, como el cuerpo, tiene múltiples significados; además de

ser un dispositivo de control corporal moderno (Foucault, 2011), es un campo de relaciones históricas marcado por los binomios heterosexual-homosexual, varón-mujer (Figari, 2012).

Tanto el cuerpo sexual como el cuerpo erótico generan rupturas entre feministas cuando define un deber ser, cuando vuelve a actuar como un feministómetro. Como vimos en otras temporadas, las referencias a la opresión sexual como opresión única y universal distanciaron a las feministas de las mujeres indígenas, y, desde entonces, las identificaciones desde la sexualidad parecen no lograr interpelar a las mujeres indígenas y populares. Esto se debe a la dessexualización del sujeto popular (Narrativa Nua; Narrativa Dolores; Althaus, 2000; Galindo, 2017) que también es una desertización, que sirve para excluir a las disidencias sexuales de una política legitimada por sus articulaciones con mujeres populares.

Este cuerpo erótico también marca diferencias generacionales que se pueden explicar a través de la genealogía. El cuerpo soberano del aborto desde el que se identifican las nuevas generaciones de feministas es un cuerpo erótico en la medida en que reconoce que el aborto es producto de una relación sexual, deseada, consentida y disfrutada. Desde la soberanía del cuerpo, no se lograron avances en la despenalización del aborto. En contraparte, la campaña por la despenalización del aborto en casos de violación fue exitosa porque apeló a la sensibilidad ciudadana y de la clase política más conservadora, a través de su figura más frágil: las niñas embarazadas por violencia sexual. Mientras las feministas más jóvenes luchaban por la despenalización total del aborto, las mayores mantuvieron la retórica del cuerpo ciudadano-víctima.

Desde los feminismos que no hablan del cuerpo sexual surge una interpelación: el ego feminista del que habla Gabriela aparece también en la narrativa de Elva como el estereotipo de la feminista. Es decir, este cuerpo erótico/sexual es leído como una imposición y una negación de la posibilidad de articulación con otros feminismos que no priorizan la sexualidad.

Esta inclusión-exclusión del erotismo y la sexualidad tiene que ver con dos ideales políticos enfrentados, ideales que generan el fantasma de la buena feminista. Uno del feminismo radical, que impone un deber ser en la subjetivación desde la sexualidad y la recuperación del erotismo, y otro desde el marxismo, cuyo deber ser jerarquiza la opresión de clase. Estas posturas, aunque superadas, siguen

permeando los feminismos y muestra cómo seguimos vinculándonos con las categorías que ya habíamos abandonado (Sabsay, 2016b).

Respecto a la violencia, en cambio, contrario a la temporada anterior, las tácticas de desujeción permiten la disidencia de la posición de víctima; la violencia tiene un poder subjetivador desde el cuerpo vulnerable (Butler, 2009), cuerpo afectado que transita del dolor a la rabia (Narrativa Chakala) o a la acción (Narrativa Ane).

Tanto en las narrativas como en las revistas el cuerpo-territorio es una táctica que politiza la corporalidad desde una concepción descolonial del cuerpo, pues propone un tipo de corporalidad fluida que desafía las dicotomías modernas (cuerpo-mente, emoción-razón, cuerpo-espíritu) sobre las que se asientan las luchas políticas actuales. Como un significante vacío (Laclau y Mouffe, 1987) logra establecer cadenas equivalenciales entre algunos elementos: la tutela patriarcal sobre los cuerpos gestantes, la violencia derivada del capitalismo extractivo, asociada a la repatriarcalización de los territorios (García-Torres et al., 2020), violencias que incluyen el terricidio (Millán, 2020), la criminalización de la protesta, la contaminación de las fuentes de agua, la destrucción de selvas y bosques, la contaminación de las chacras. En las revistas consultadas todavía no hay articulaciones desde el cuerpo-territorio con las disidencias y transfeminismos, pues este significante excluye al cuerpo erótico. Por otro lado, desde el cuerpo-sobreviviente las articulaciones incluyen otra cadena de equivalencias, como el abuso sexual infantil y el feminicidio, y otras violencias de Estado como las desapariciones.

Finalmente, de las narrativas emergen múltiples sentidos subjetivos de lo político (Mouffe, 1999), que desde distintas tácticas y generaciones convergen. Lo político es: la posibilidad de encontrarse a sí misma y vivir con referentes propios (Narrativa María; Narrativa Nua), acompañar desde la irrupción en el espacio público (Narrativa Gabriela; Narrativa Ane; Narrativa Chakala), poder autodeterminarse y desprenderse de los mandatos sobre el cuerpo (Narrativa Monse; Narrativa Nua), articularse con las diferencias desde la corporalidad (Narrativa Gabriela; Narrativa Ane; Narrativa Dolores). Estos sentidos no son los mismos derivados de las tácticas-estratégicas de la temporada anterior, que tendrían que ver con la política (Mouffe, 1999). Estas prácticas se hacen posibles en la creación de otros mundos feministas, cercanos al mundo zurdo de Anzaldúa (2012), donde se logran articular comunidades concretas, amorosas, en las que a través

de las relaciones se activan formas novedosas de ser (Lugones, 1987). Mundos que responden a la incomodidad de vivir en un mundo no feminista, a esos aprendizajes o percepciones que tenemos porque no encajamos (Ahmed, 2017). Por lo tanto, la materialización de esos mundos y cuerpos está mediada por los afectos (Ahmed, 2004). En estas narrativas el feminismo no es un trabajo intelectual ni corporal únicamente, también implica un trabajo emocional (Ahmed, 2017).

6.4 Cuarta temporada: cuerpos feministas en las performatividades plurales

En esta temporada hay nuevos personajes y nuevos eventos que los vuelven centrales a unos y desfasados a otros. La pregunta guía de esta temporada es ¿cómo se performa el cuerpo feminista en la calle? Para responderla utilicé la etnografía y como herramientas conceptuales el concepto de figuraciones y performatividades plurales. Las figuraciones son una versión políticamente sustentada de una subjetividad alternativa (Braidotti, 2000). Para Haraway, son imágenes que se encarnan. Para Ana Cristina Aguirre son una tecnología narrativa, que elabora versiones alternativas, otras imágenes, que abran los relatos o los lleven hacia otros lugares (2012). En este trabajo concibo las figuraciones feministas como esas ficciones que se encarnan en el marco de la actuación conjunta de los cuerpos, en lo que Judith Butler llama performatividades plurales (2017).

La actuación conjunta de los cuerpos habla de formas que exceden las demandas de quienes se juntan en la calle; a esto Butler le llama performatividad plural. Esta es la ocupación como una demanda pública para terminar la condición de precariedad. La performatividad plural tiene dos funciones: articular una voz a través de la persistencia del cuerpo y reproducir una comunidad cuando los cuerpos viven juntos en la calle.

Las figuraciones me permitieron ahondar en las formas alternativas, en las utopías feministas. Las figuraciones son múltiples y a veces se fusionan, otras permanecen emulsionadas (Lugones, 2003).

Es decir, no responden a la lógica de la pureza, de la fragmentación de identidades, sino de la emulsión. Para María Lugones (2003), la lógica de emulsión responde a la multiplicidad, mientras la lógica de la pureza responde a la fragmentación. Lógica que subvierte el pensamiento categorial, lógica de los márgenes de la ambigüedad, del reconocimiento del *self* plural que somos. Entender las figuraciones como momentos que cristalizan las utopías feministas ha sido el resultado de aplicar esta lógica.

Encontré en las marchas feministas cuatro figuraciones que he nombrado como se llamaban ellas mismas, y a otras las he nombrado de acuerdo con los hallazgos de mi segundo capítulo. La primera fue la figuración de la puta que, propongo, recupera el placer.

En Ecuador surge otra versión de la puta; como sujeto de su propio deseo, será puesta en escena por el movimiento callejero denominado Marcha de las Putas Ecuador. La plataforma, formada por colectivos transfeministas, articula a trabajadoras sexuales, activistas transfeministas y no binarios; logró convocar un feminismo joven, que reclama la fiesta como una forma de politizarse, “nuestra mejor venganza será la alegría” es uno de sus lemas. Politiza el cuerpo erótico mientras denuncia la violencia que sanciona el comportamiento que desafía la norma patriarcal. La marcha se apropia del insulto para escandalizar, para reinventarlo y vaciarlo de significado, “todas putas todas locas [pues] nos llaman putas por cada acto de insumisión femenina”, reza el Manifiesto. El cuerpo erótico aquí tiene centralidad y logra cuestionar la feminidad patriarcal y desarmar la idea binaria del género. La marcha se da a la tarea de intentar sacar esos cuerpos del lugar de oscuridad y repudio donde fueron situados, y sacar el patriarcado de esos cuerpos (diario de campo, 23 de julio del 2016).

Dentro de esta figuración ubico las disidencias sexuales a las que llamo la *cuerpa*. Si la puta provoca desde el erotismo, la *cuerpa* provoca desde la transgresión de los códigos estéticos. Estos feminismos buscan deshabitar el género desde el lenguaje y desde su corporalidad. En el hackeo de los poderes biopolíticos, el cuerpo y la subjetividad son producto de la autocreación.

Las articulaciones corporales desde el cuerpo erótico conectan este cuerpo con un activismo joven, las disidencias sexuales, las activistas trans y los transmasculinos, así como nuevas feministas que llegan, interpeladas por el atrevido nombre. En la calle, este cuerpo colectivo puta confronta desde la interrupción de un régimen visual heteropa-

triarcal y transfóbico, con corporalidades vistosas y festivas: tacones, plumas, carrozas, vestidos, desnudos, son parte de este repertorio.

La segunda figuración que encontré de forma evidente fue la *carishina*. En ella se encarna el desafío a la domesticidad, la apropiación de características asociadas impunemente a la masculinidad como el arte, la licencia de ser cómo se quiera ser, de salir, de divertirse, de romper las barreras de una socialización patriarcal que educa a las niñas para que sean frágiles y temerosas. La carishina, entonces, desde el cuerpo en el espacio público, se ubica en una feminidad rebelde. La carishina emerge como una figura nueva que no constaba en los escritos ni en las narrativas de las feministas. Quizás porque es una figuración ambivalente, muchas carishinas no se reconocen dentro de los feminismos.

La tercera figuración es la del cuerpo-sobreviviente. Coincide en su manifestación callejera con los enunciados políticos planteados en otras temporadas. Las articulaciones en calle de este cuerpo logran masificar las marchas feministas.

La cuarta figuración es el cuerpo-territorio. Cuerpo con memoria larga, que se ha ido haciendo presente desde el imaginario recuperado de las luchas indígenas a través de dos figuras: Dolores Cacungo y Tránsito Amaguaña. En las performatividades plurales, este cuerpo está representado cuando mujeres indígenas o mestizas defienden la vida desde sus corporalidades. Está presente en casi todas las marchas feministas, menos en la Marcha de las Putas. Dentro de esta figuración aparece el cuerpo de la bruja, que es la forma en la que los feminismos urbanos se han apropiado del cuerpo-territorio, desde los rituales de sanación. En la figura de la bruja se condensa la violencia a las mujeres perseguidas por abortar. Por eso, cuando símbolos como el fuego, las plantas, el palo santo se despliegan en las manifestaciones, se invoca a un poder propio para exorcizar aquello que duele, lo que hace daño. Estos conjuros performativos pretenden restaurar un orden social que deja impune la violencia que encarcela y criminaliza a las mujeres cuando deciden sobre sus cuerpos.

En el paro de octubre del 2019, las mujeres indígenas enunciaron su posición política desde esta figuración, reclamando por la vida de todos los seres vivos y en contra de la precarización que nos impone el capitalismo extractivo patriarcal y racista. En esta enunciación política estuvieron incluidas las feministas abortistas. La Asamblea Plurinacional de Mujeres, después del levantamiento

desde sus cuerpos-territorios (como los nombraron), denunciaron la violencia policial del Estado, el alza del costo de la vida, el control patriarcal sobre el cuerpo en el caso del aborto, la criminalización de las defensoras de la tierra. Aquí las articulaciones corporales se concretaron desde lo que Butler llama vidas precarias (2009).

Desde el cuerpo sobreviviente, aunque es el que genera las articulaciones con las mujeres populares, corre el riesgo de caer en la homogeneización y en la victimización. Este cuerpo es el que logra la articulación con la sociedad civil no politizada, porque en la actualidad no hay mayor dificultad en reconocer que las mujeres son víctimas de violencia; las discrepancias más bien están en las formas en que se conciben las reparaciones (Lamas, 2021). La figuración del cuerpo sobreviviente también corre el riesgo de caer en el fetichismo de la herida: reconocerse en la herida permite la creación de una falsa equivalencia entre daños y como resultado puede afianzar la victimización de un sujeto normativo (Ahmed y Stacey, 2001).

Mientras desde los feminismos se cuentan las historias de esas heridas, es decir, el cúmulo de historias que convergen en un femicidio, por ejemplo (a través de los testimonios), la interpretación de estas historias cae en la trampa de designar a las mujeres como víctimas de un sistema, y como tales equiparables a otras víctimas; entonces se repite la cantinela: “Los hombres también son víctimas de la violencia”, que termina beneficiando a los hombres, blancos y heterosexuales (Ahmed, 2004). Para Clara Serra, asignar la autoridad del feminismo a la posición de víctima de las mujeres no hace sino esencializar esa condición y entenderla como insuperable (2018). Los feminismos, entonces, tenemos que dejar ese vínculo apasionado con la identificación como víctimas de la violencia, o con el deseo de tener la razón, para aventurarnos a un feminismo que pueda argumentar y dialogar entre sus distintas posiciones (Brown, 1995; Lamas, 2021).

6.5 Los nudos de tensión de la serie

Si la especificidad del cuerpo feminista no es la opresión de género, ¿cuál es? Es la pregunta que emerge después de esta investigación.

No puede haber una especificidad del cuerpo feminista si pensamos el proyecto del feminismo del 99% (Davis et al., 2018). Luchar contra la fusión de las opresiones puede tener distintas expresiones y formas que no pueden seguir una receta. Concluyo que el cuerpo feminista no puede ser uno, porque los feminismos son muchos como dice Betty Lozano (2019). Los cuerpos feministas son momentos de instauración de lo político, son significantes vacíos (Laclau y Mouffe, 1987) que erosionan las comprensiones sedimentadas de lo que significa un cuerpo. A pesar de esto, un cuerpo feminista es indefinible porque es una abstracción y es mejor que sea así, lo que existen son cuerpos feministas efecto de prácticas y discursos, son cuerpos potenciados que han incrementado su posibilidad de sentir, cuerpos que por momentos se apropian de su fuerza vital (Rolnik, 2019), cuerpos vulnerables y porosos, cuya subjetividad política emerge de su condición de vulnerabilidad, tanto desde la experiencia de violencia como desde las experiencias de conexión placentera con otras.

Estos cuerpos feministas emergen del contexto al que resisten, de la tensión entre el impulso erótico y el ético (De Lauretis, 1999). Sin embargo, decir que están entre ambos no quiere decir que ambos se opongan. Pensar que el cuerpo erótico es lo opuesto a un cuerpo víctima es un producto de la lógica del pensamiento categorial, la lógica de la separación (Lugones, 2003), por lo tanto es una falsa dicotomía. Los cuerpos no pueden estar en oposición, pues no son estáticos; si pensamos desde la lógica del self plural de Lugones, habitamos algunas versiones de nosotros mismos durante un solo día. ¿Por qué creemos que son opuestos? Esta lógica demuestra la hegemonía de ciertos cuerpos sobre otros. Pensar desde la gubernamentalidad, como el escenario del que no podemos escapar, nos invita a reconocer que el cuerpo que se considera legítimo es el cuerpo sufrido de las víctimas, pues es el cuerpo efecto de la subjetivación neoliberal. Es en la interlocución con el Estado, donde las feministas mantenemos esas inversiones afectivas que tenemos con la categoría “mujer” (Brown, 1995; Sabsay, 2016b).

Esta falsa dicotomía se conecta con la falsa dicotomía entre políticas económicas y culturales, que también atrapa a los feminismos, pero las políticas del cuerpo no son “meramente” culturales, sino que en su manifestación interrumpen “un modo específico de producción e intercambio sexual”, desestabilizando de ese modo el sistema de género (Butler, 2000). Para la filósofa Alejandra Castillo

(2016), es en la reproducción que se anudan las políticas culturales y las económicas. De ahí la propuesta de algunas feministas latinoamericanas de situarse desde la reproducción de la vida. Sin embargo, muchas veces, desde las luchas por la reproducción social, se corre el riesgo de volver a reforzar los roles que se han impuesto sobre los cuerpos leídos como femeninos (Biglieri y Cadahia, 2021). Propongo en el siguiente apartado que algunas claves pueden encontrarse en la figura del cuerpo-territorio y en la recuperación del erotismo.

6.6 El *spin off*: el cuerpo-territorio, nuestro cibernético

Donna Haraway plantea en los ochenta la figura del cibernético como un hijo ilegítimo del capitalismo tardío. Heredero de tradiciones occidentales y de la tecnología militar, el cibernético de Haraway implica una pérdida de inocencia en las políticas identitarias y la visión apocalíptica de la ciencia ficción, un nuevo sujeto político para los feminismos.

Propongo que la figuración del cuerpo-territorio es nuestro cibernético; una epistemología (Cruz, 2016) que surge de las luchas políticas de las mujeres indígenas, en las que el territorio se convierte en la raíz de la que nacen las reflexiones respecto a los derechos sobre el cuerpo.

Cuerpo-territorio como figuración es la hija ilegítima del colonialismo, el desarrollismo extractivista y la gubernamentalidad neoliberal y su necropolítica que criminaliza a las defensoras de los ríos, los páramos, las semillas, la tierra; que mata con saña impunemente a las mujeres, feminidades y disidencias.

Cuerpo que no sigue la lógica de la pureza (Lugones, 2003) y que metabolizó el discurso de derechos, es producto de procesos que confluyen, por un lado, con la memoria larga de luchas de las mujeres indígenas en los procesos de disputa territorial colonial que tienen como referente el proceso zapatista y la Ley Revolucionaria de Mujeres y, por otro lado, con los procesos de subjetivación que se dieron en toda Abya Yala en relación con los derechos de las mujeres, que logra que trasciendan la identificación con la víctima y que se construyan como agentes en la construcción de autonomía

(Cuadra et al., 2020). En Ecuador, las mujeres indígenas tradujeron los derechos humanos en clave de género y etnicidad a través de las complejas negociaciones con la justicia ancestral y la Ley 103, esto les permitió problematizar el concepto de género y su relación con la violencia y, por lo tanto, situarse desde una perspectiva crítica a la complementariedad sin dejarla como horizonte político. Estas interpretaciones vernáculas de los derechos allanaron el camino para la discusión sobre el cuerpo y el bienestar, complejizando la relación de la violencia con el extractivismo y la colonialidad, a través del énfasis en la reproducción, desde una contestación por las formas coloniales infligidas por los poderes médicos que imponen prácticas durante el embarazo y el parto. En ambos la tierra es cómplice en la emergencia de una sujeta política en los márgenes del feminismo y del movimiento indígena. Esta noción desde el cuerpo-territorio sirve de articulación con los movimientos feministas urbanos y es en ese diálogo en el que las ecofeministas ecuatorianas se apropian del concepto y lo llenan de contenidos basados en las luchas locales.

Cuerpo-territorio es un proceso de traducción rebelde del feminismo, un feminismo *ch'ixi* (Rivera, 2015), que bebe de varias fuentes. Caída del paraíso, perdió la inocencia al calor de las luchas étnicas que negaban las violencias de género y romantizaron la ancestralidad y las propuestas de progreso y desarrollo sin cumplir. Hija desobediente de “culturas que traicionan”, alza su voz crítica, pero nos habla de dualidad como un ideal que pueda trascender el binarismo y que incluya a los cuerpos plurales.

Cuerpo-territorio que transmuta desde el esencialismo estratégico (Cumes, 2014a), que ubicó a las mujeres indígenas como guardianas de la cultura, a la posición de reproductoras y defensoras de la vida. La cultura en la última acepción, concebida como algo dinámico y en constante elaboración. Defensoras en lugar de reproductoras implica un cuestionamiento a las formas coloniales, patriarcales, que imprimen violencia sobre los cuerpos y los territorios. Este cuerpo ampliado propone defender la vida, todo tipo de vida, no solo la de los humanos.

La redefinición del cuerpo habilita la redefinición de la vida. La vida, desde esta figura, implica interdependencia (Cabnal, 2010; Leyva e Icaza, 2019), la conexión con los animales, el agua, las plantas, las montañas, las cuevas, los páramos y bosques. Esta definición de cuerpo y vida construye comunidad y desafía la lógica

de la gubernamentalidad, que fragmenta y cercena la corporalidad, separada de las redes comunitarias, separada de otros seres vivos y, por lo tanto, de su propia capacidad de agencia. Situarse desde la reproducción articula las luchas llamadas económicas con las culturales; el entrecruzamiento interpretativo que se hace entre luchas por la reproducción y luchas contra la tutela patriarcal busca explicar cómo el despojo y la devaluación de la vida están íntimamente relacionados (Yáñez y Vega, 2020). Por eso, esta figura asegura la sostenibilidad política de la emancipación de los cuerpos en alianzas con la tierra (Cabnal, 2010, 2015), donde la Pachamama es cómplice en la sanación. Es a través de la sanación paralela, que proponen las feministas comunitarias de la Red de Sanadoras Ancestrales, que se puede recuperar el placer de estar vivo. Encuentro en esta conexión con la espiritualidad una clave para acercarnos a la recuperación del cuerpo erótico.

6.7 Sanación y erotismo: una nueva temporada con personajes de siempre

Vivimos en una sociedad hipersexualizada. Las representaciones culturales del empoderamiento de las mujeres a través del sexo abundan y proclaman una feminidad libre de constricciones patriarcales, un tipo de sensibilidad posfeminista (Díaz, 2021; Gill, 2016) que hace parecer que el feminismo es un asunto que no tiene nada que ofrecernos si las mujeres ya están liberadas. Feminidades perras, empoderadas, divas, bichotas, que no le temen a hablar de sexo, ni a proponerlo, ni a disfrutarlo. Parece que la reivindicación del “derecho a ser malas” ya forma parte del imaginario capitalista y patriarcal. Aunque es refrescante verlas, considero que estas representaciones y cuerpos abren y cierran las posibilidades políticas de los feminismos. Los límites de la abyección se mueven y los tentáculos del capitalismo cooptan hasta las mismas utopías feministas, diluyendo su contenido político (Espinosa, 2007). Hoy, el cuerpo empoderado a través de la sexualidad replica el cuerpo configurado por las tecnologías afectivas que precarizan nuestra experiencia en

la gubernamentalidad, un yo que todo lo puede, yo autónomo y libre cuyas vinculaciones afectivas se limitan a círculos restringidos (Cano, 2018). Un cuerpo y una subjetividad que niegan las tramas colectivas que le sostienen y las interpelaciones que le limitan.

Cuando digo que este cuerpo abre posibilidades,³⁹ me sitúo en la paradoja del poder: por un lado, hace visible un tipo de libertad sexual antes repudiada y con ello abre el imaginario, las jóvenes ahora tienen otros modelos de feminidad, por ejemplo, perrean solas, saben que tienen derechos, saben que en teoría pueden hacer lo mismo que sus pares varones, lo que Tatiana Cordero llamó feminismo de la obiedad (2003). Por otro lado, la agencia sexual promovida muchas veces es una agencia que potencia los valores de consumo, de culto al cuerpo y a la imagen, que erotiza unos cuerpos considerados deseables, cuerpos ahora empoderados, pero que muchas veces siguen respondiendo a la mirada masculina, a la heteronorma y a su glorificación. Cuando veo estos cuerpos me pregunto ¿qué posibilidades reales tienen las adolescentes de empoderarse a través de estos modelos? Cuando hablamos de sexo, sin hablar de consentimiento, sin denunciar la doble moral sexual que señala a las mujeres que expresan abiertamente su deseo sexual, cuando no se interpela el racismo y el clasismo que cruza esta moral, cuando parece que el régimen de verdad del sexo solo permite nombrarlo de una manera y el placer está relacionado, más que con la capacidad de disfrutar, con la capacidad de despertar el deseo del otro, entonces, no basta irrumpir en el régimen de representación, hay que afirmar y deconstruir a la vez (A. Castillo, 2011). Esta deconstrucción parte del reconocimiento de que tener más sexo no nos libera, porque para liberarnos necesitamos deconstruir también las formas que tenemos de acercarnos a otras, a nuestro propio placer. Pensar lo contrario es asumir que la sexualidad es una experiencia que está completamente en nuestras manos. Pero la sexualidad y el género son formas de desposesión (Butler, 2009). A través de estas nos identificamos, nos conectamos con otras; otras veces nos desconectamos del mundo, no las controlamos del todo. Pueden empoderarnos, pueden violen-

39 Intento salir de las posturas maniqueas sobre el reguetón, sea como intrínsecamente liberador o como cosificador de las mujeres. Para ampliar el debate, leer a Ariadna Estévez (2023).

tarnos, pueden enamorarnos, pueden hacernos cuestionar hasta lo más íntimo o hacernos reafirmar lo más visceral. Nuestros propios cuerpos no nos pertenecen del todo (Butler, 2002a). Señalar esta afirmación es reconocer la historia y memoria de nuestros cuerpos, de la cual no siempre podemos dar cuenta.

Pensar que la agencia feminista pasa primero por la liberación de la sexualidad es una forma de volver a privatizarla, cada una desde su trinchera individual. Responde a los mecanismos de poder de la gubernamentalidad neoliberal reprivatizar el cuerpo, así como a la lógica categorial que lo cercena, y que los feminismos descoloniales buscan dinamitar.

Esta es una idea que nos persigue, pero que sostiene la jerarquía y división entre mujeres liberadas y mujeres no liberadas. Es en el marco de las relaciones de poder que lo construyen que adquieren sentido las resistencias. Por eso no puede volverse imperativa la liberación sexual, aunque forme parte de nuestros vocabularios y deseos políticos.

La transformación social no puede darse solamente en el espacio de lo privado, porque no nos conecta con las transformaciones macropolíticas. Cuando pensamos solo a partir de nuestra corporalidad corremos el riesgo de caer en la sensibilidad posfeminista, y ese es el peligro de pensar que ya estamos liberadas, porque nos inmoviliza, dado que el empoderamiento sexual sigue siendo una trayectoria en solitario. ¿Matamos el patriarcado interior cada vez que tenemos sexo consentido y disfrutado? Lamentablemente no. Todavía necesitamos ser aguafiestas (Ahmed, 2017) y para serlo precisamos de la comunidad de cuerpos plurales que nos interpelen corporalmente y nos conmuevan, si no, replicamos al agente soberano y voluntarioso del liberalismo.

Pensar en que nuestros deseos son contradictorios nos puede dar una pista de salida. Descolonizar el cuerpo significa que no podemos despatriarcalizarlo sin cuestionar la concepción moderna, los binarismos y las exclusiones sobre los cuales se asientan nuestros deseos.

¿Pero entonces hablar del placer es siempre capitalista? ¿Deben los feminismos dejar de hablar del disfrute, de una sexualidad deseada y gozada? En un contexto de retroceso de derechos, tenemos que seguir luchando por no perder lo ganado. Y eso implica tomarse en serio el sujeto erótico feminista, sin el cual, como demostré, los

feminismos caen en la trampa del victimismo y del esencialismo. Ambas, narrativas utilizadas por la gubernamentalidad neoliberal y por los neoconservadurismos.

Propongo algunos abordajes sobre el erotismo para pensar lo sexual por fuera de los marcos liberales y capitalistas. Primero, separar la noción de sexualidad del erotismo. La sexualidad es un dispositivo de control de los cuerpos, que sirve para disciplinarlos y darles inteligibilidad (Foucault, 2011), es un campo de relaciones históricas marcado por los binomios heterosexual-homosexual, varón-mujer (Figari, 2012). Pensar la sexualidad desde el poder supone reconocer la jerarquía sociosexual (Rubin, 1989): hay sexualidades aceptadas y aplaudidas, otras perseguidas, que conllevan siempre un estigma. No hay lucha política que no esté permeada por estas relaciones de poder, y estas clasificaciones sociales perpetúan las desigualdades materiales; no podemos pensar que las luchas feministas puedan entenderse como luchas culturales, pues siempre son materiales. Pensar en la fusión de las opresiones que plantean los feminismos descoloniales nos invita a recordar que una mujer no solo es mujer, ni solo es trans, ni solo lesbiana (Galindo, 2013).

Segundo, el género y la sexualidad nos dan identidad e inteligibilidad como seres humanos (Butler, 2002a), por eso también necesitamos reconocimiento de estas identidades para ser consideradas ciudadanas. Es decir, las luchas relacionadas con la sexualidad y el género no pueden ser comprendidas como algo accesorio o meramente cultural, cuando se trata de la identidad a través de la cual todos los otros derechos pueden conseguirse.

Con estos dos argumentos, señalo como otras autoras (Brown, 2020; Sabsay, 2016b) que los derechos que regulan la sexualidad y el género son necesarios, a pesar de su poder normativo y normalizador. Pero no pueden ser nuestros horizontes de lucha, pues, como argumenté en este manuscrito, terminan fortaleciendo la fragmentación social y los esencialismos culturales y de género.

Entonces, si bien hay que defender estos derechos, también hay que trascenderlos y ahí entra la sanación y el erotismo. En nuestros contextos latinoamericanos, pensar las sexualidades debe remitirnos a la colonización de la sexualidad (Galindo, 2017) y del placer (V. Rodríguez, 2014). Historizar la sexualidad remite a comprender que las expresiones no heterosexuales, los cuerpos que no encajaron en el binario y las prácticas por fuera de la unión matrimonial

fueron perseguidos y criminalizados desde la colonia. Por otro lado, ese mismo régimen colonial impone unas visiones hegemónicas sobre lo sexual, desde el reconocimiento de derechos de ciudadanía a partir de ciertos moldes identitarios. Esto no implica que dejemos de luchar por los derechos sexuales, sino que podemos comprenderlos como luchas que son aisladas e insuficientes. Para lograr articulaciones entre las distintas corporalidades feministas necesitamos pensar de otra manera.

Si planteamos que la producción de un sujeto liberado de los regímenes de control de la sexualidad y del género es una producción colonial (Espinosa, 2017), y que la ontologización de la sexualidad es una producción liberal (Sabsay, 2016b), pensamos que esta colonialidad moldea las formas de pensar las utopías.

La sexualidad no puede ser vista únicamente desde la visión neoliberal (como un dispositivo de poder, que tiene que ver con el individuo). La sexualidad puede ser reconceptualizada desde la recuperación de la potencia del cuerpo (Rolnik, 2019). Esta recuperación no es una cuestión voluntaria, pues las lógicas patriarcales y coloniales han imposibilitado un acceso automático a esas capacidades. Primero hay que sanarlas.

Si como afirman los feminismos, por el cuerpo oprimido también pasan las resistencias, primero hay que reconocer nuestras heridas. Darles palabras, reconocer nuestras pérdidas, reconocer esa parte nuestra que perdimos (Butler, 2009).

La propuesta de sanación como camino ético político de Lorena Cabnal puede darnos unas pautas para ello. La sanación desde los feminismos comunitarios se da desde el acompañamiento, así como desde el acompañamiento se dan las rebeldías, como mostraron las narrativas en este trabajo. Este acompañamiento emocional recupera elementos de la naturaleza para sanarse, cuidarse y mirar hacia adentro. La sanación no implica victimización, sino reconocimiento de cómo hemos internalizado las opresiones y cómo llevamos el racismo, el sexismo, la heteronormatividad sobre nuestros cuerpos (Cabnal, 2010, 2015; Crespo, 2017).

Desde la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial, la propuesta es sanarse en colectivo bajo el principio de reciprocidad maya: “Porque tú soy yo y yo soy tú”, principio condensado en la palabra *acuerpamiento*. Para Cabnal, acuerpar es un acto personal y político donde en este tiempo la indignación de

otros cuerpos se vive y sufre de forma colectiva, pero también la sanación y la reivindicación se hace de forma conjunta (*DW Historias Latinas*, 2019).

Desenmascarar las opresiones coloniales invita a conectar con otros modos de entender la sexualidad y lo erótico. Desde otras cosmologías, el sexo puede estar conectado con lo sagrado como parte de una fuerza generadora del universo. “Una soberanía erótica es una vuelta a las complejas realidades de género y sexualidad presentes en el mundo humano y más que humano, que han sido borradas por el poder colonial” (Driskill, 2004, p. 57).

Esta visión del erotismo conecta con la de Audre Lorde (1984), una fuerza que conecta con la plenitud, con la armonía, un puente que conecta lo espiritual y lo político. Ese conocimiento de la capacidad de gozo es una guía ética; fue lo que reflejaron las revistas y las narrativas, una posibilidad de articularse más allá de la vulnerabilidad.

En las narrativas vimos el potencial del erotismo en los encuentros feministas, a través de interpelaciones corporales que des-sedimenten esos sentidos hegemónicos sobre los cuerpos (Narrativa Dolores). También en las revistas vimos la fuerza del erotismo para hacer del feminismo una pasión sensual que potencia la creatividad y que actúa como un germen para deshabitar el propio cuerpo y cuestionar sus deseos aprendidos.

Como mostraron las narrativas, no es a través del control del cuerpo que recuperamos el poder, sino en la ampliación de sus capacidades perceptivas, amorosas y de autodeterminación, a través de la conexión con otras, en la formación de mundos feministas donde esos cuerpos ya potenciados pueden ser posibles. Entonces, recuperar el erotismo potencia la vinculación, el acuerpamiento, la conexión; cuando la sexualidad refiere lo identitario, lo que nos distingue de otras (como mujeres, como liberadas, como lesbianas), lo erótico abre la puerta a dejarse afectar, a la pregunta, a la curiosidad legítima por otras, a esa percepción amorosa de la que habla Lugones (2003) que nos permite viajar al mundo de otras personas.

Esta propuesta de conexión parte de mi propio aprendizaje. Como toda la tesis, lleva impregnada mi propia corporalidad, desde donde me he logrado articular con otras para la producción de este escrito. En mi caso, el erotismo también fue central, por eso me reconocí en esas historias que escuché y que luego cobraron vida

propia. Ver la multiplicidad de cuerpos por momentos parecía una tarea imposible de sistematizar; ahora esta multiplicidad me llena de esperanza para el futuro de los feminismos, cuerpos inapropiables, múltiples, precarios y tácticos que, acuerpados, interpelen, acompañen, sanen y gocen a la vez.

Esperanzada, como al final de una serie, termino de escribir estas páginas porque esta tesis no es un trabajo completamente cerrado, por eso puede ser leída de muchas maneras, queda libre para otras interpretaciones y futuras temporadas. Para los futuros guiones, dejo las narrativas que hablan por sí solas.

Referencias

- Agudelo E., J. M. (2017). *Discursos cruzados sobre la planificación familiar en Ecuador, 1965-1987*. [Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/11391>
- Aguirre C., A. (2012). *Figuras performativas de la acción colectiva: Una trayectoria con la Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos, desde las políticas de conocimiento feminista y la etnografía crítica*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona]. Dipòsit Digital de Documents (DDD). <https://ddd.uab.cat/record/106908>
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203700372>
- Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822373377>
- Ahmed, S. y Stacey, J. (2001). *Thinking through the skin*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203165706>
- Almeida, A. y Vásquez, E. (2010). *Cuerpos distintos. Ocho años de activismo transfeminista en Ecuador*. Proyecto Transgénero.
- Althaus Reid, M. (2000). *La teología indecente*. Bellaterra.
- Álvarez, S. E. (2009). Beyond NGO-ization?: Reflections from Latin America. *Development*, 52(2), pp. 175-184. <https://doi.org/10.1057/dev.2009.23>

- Álvarez, S. E. (2014). Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu*, 43, pp. 13-56.
<https://doi.org/10.1590/0104-8333201400430013>
- Álvarez, S. E. (2018). Afterword. Maneuvering the “U Turn” Comparative Lessons from the Pink Tide and Forward-Looking Strategies for Feminist and Queer Activisms in the Americas. En E. Jay (Ed.). *Seeking Rights from the Left. Gender, Sexuality, and the Latin American Pink Tide* (pp. 305-312). Duke University Press.
- Andi, R. y Grefa, G. (2009). La Ley de Buen Trato y los promotores del buen trato. En A. Kucia y M. Lang (Comps.). *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 142-146). Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM).
- Antrobus, P. (2004). *The Global Woman's Movement Origins, Issues and Strategies*. Zed Books.
- Anzaldúa, G. (2012) *Borderlands. The New Mestiza* (4.ª ed.). Ane Lute Books.
- Argüello P., S. (2013). *Un fantasma ha salido del clóset. Los procesos de politización de las identidades sexuales en Ecuador y México, 1968-2010*. [Tesis doctoral, El Colegio de México]. Biblioteca Daniel Cosío Villegas.
<https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/hd76s0278?locale=es>
- Athanasiou, A. y Butler, J. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*. Polity Press.
- Balash, M. y Montenegro, M. (2003). Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: las producciones narrativas. *Encuentros en Psicología Social*, 1(3), pp. 44-48.
- Bartra, E. (2013). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 67-77). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bedregal, X. (1994). *Ética y feminismo*. fem-e-libros.
- Bedregal, X. (2009). El feminismo autónomo radical, una propuesta civilizatoria. En G. Espinosa y A. L. Jaiven (Coords.). *Un fantasma recorre el siglo: luchas feministas en México 1910-2010* (pp. 435-475). Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco, El Colegio de la Frontera Sur, Itaca.
- Bell, D. y Valentine, G. (1995). *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*. Routledge.
- Benavides, G. y Reyes, C. (Eds.). (2018). *Horizonte de los derechos humanos 2014-2016*. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.

- Benítez M., I. (2012). *Feminismo y el movimiento de mujeres en la década 1980, en Quito*. [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Dspace.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/9378>
- Berkins, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. En D. Maffia (Comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 127-137). Feminaria Editora.
- Berkins, L. (2004). Eternamente atrapadas por el sexo. En J. Fernández, M. D'Uva y P. Viturro (Comps.). *Cuerpos ineludibles: un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina* (pp. 19-23). Ají de Pollo.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Routledge.
- Betancourt M., K. (2021). *La plurinacionalidad: una praxis social en Pastaza*. [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar]. UASB Digital.
<https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/8178>
- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café. *Andamios*, 8(17), pp. 61-89.
- Bidaseca, K. (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memorias y genealogías (pos) coloniales del feminicidio*. Edicions Universitat de les Illes Balears.
- Bidaseca, K. y Vázquez, V. (2011). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Godot.
- Biglia, B. (2005). *Narrativas de mujeres sobre las relaciones de género en los movimientos sociales*. [Tesis doctoral, Universidad de Barcelona]. Archivo digital. <https://fundaciobofill.cat/uploads/docs/w/f/q/g/l/2/t/y/e/1634.pdf>
- Biglieri, P. y Cadahia, L. (2021). *Siete ensayos sobre populismo*. Herder.
- Blazquez, N.; Flores, F. y Ríos, M. (2012). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bonilla, I. y Ramos, R. (2009). La construcción e implementación del Reglamento de Buena Convivencia en Cotacachi. En A. Kucia y M. Lang (Comps.). *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 136-138). UNIFEM.
- Brabomalo M., P. (2002). *Homosexualidades. Plumas, maricones y tortilleras en el Ecuador del siglo XXI*. Fundación Causana - Embajada de los Países Bajos.
- Braidotti, R. (1993). Embodiment, Sexual Difference, and the Nomadic Subject. *Hypatia*, 8(1), pp. 1-13. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1993.tb00625.x>
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Paidós.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Akal.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press.

- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Brown, W. (2020). Los derechos como paradojas [Suffering Rights as Paradoxes]. (A. Di Tullio y R. Smiraglia [Trads.]). *Las Torres de Lucca*, 9, pp. 243-261. (Trabajo publicado originalmente en 2000).
- Brown, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Traficantes de Sueños.
- Burkitt, I. (1999). *Bodies of Thought Embodiment, Identity y Modernity*. Sage Publications.
- Burneo, C. (2018). Ecuador: la fabricación de la “ideología de género”. En A. González, L. Castro, C. Burneo, A. Motta y Ó. Amat y León. *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú*. (pp. 59-91). Flora Tristán.
- Burneo, C.; Córdova, A.; Gutiérrez, M. J. y Ordóñez, A. (2015). *Embarazo adolescente en el marco de la Estrategia Intersectorial de Planificación Familiar (ENIPLA) 2014 y el Plan de Fortalecimiento de la Familia 2015*.
- Burbano de L., F. (2010). A modo de introducción. En F. Burbano de L. (Coord.). *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo xx* (pp. 9-39). FLACSO - Ministerio de Cultura.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/122524-opac>
- Butler, J. (2000). El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*, (2), pp. 109-121.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos de poder*. Cátedra.
- Butler, J. (2002a). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós. <https://doi.org/10.4067/S0718-71812012000200027>
- Butler, J. (2002b). What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue. En D. Ingram (Ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy* (pp. 1-12). Basil Blackwell.
- Butler, J. (2006). Vida precaria: el poder del duelo y la violencia. (F. Rodríguez, Trad.). Paidós. (Trabajo publicado originalmente en 2004).
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. (H. Pons, Trad., 1.ª ed.). Amorrortu Editores. (Trabajo publicado originalmente en 2005).
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. (B. Moreno, Trad.). Paidós Ibérica. (Trabajo publicado originalmente en 2009).
- Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press.

- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. (M. J. Viejo, Trad.) Paidós. (Trabajo publicado originalmente en 2015).
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia hoy*. Taurus.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR - Las Segovias. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 10-25).
<https://suds.cat/es/publicacions/feminismos-diversos-el-feminismo-comunitario/>
- Cabnal, L. (2013). Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia. *Diagonal*. <https://www.diagonalperiodico.net/global/defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es>
- Cabnal, L. (2015). *Feminista comunitaria*. SUDS.
<https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>
- Cabnal, L. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En X. Leyva y R. Icaza (Coords.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (t. iv) (pp. 114-123). Cooperativa Editorial Retos, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Institute of Social Studies y Erasmus University Rotterdam.
- Cabral, M. y Benzur, G. (2005). Cuando digo intersex: un diálogo introductorio a la intersexualidad. *Cadernos Pagu*, 24, pp. 283-304.
<https://doi.org/10.1590/s0104-83332005000100013>
- Calveiro, P. (2012). *Violencias de Estado: la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Siglo XXI.
- Calveiro, P. (2021). *Resistir al neoliberalismo: comunidades y autonomías*. Siglo XXI.
- Campana, F. (1996). *Las revistas escritas por mujeres: Espacio donde se procesó el sujeto feminista 1905-1937*. [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar]. UASB Digital. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2771>
- Canal Encuentro. (2020). *Historias debidas IX: Adriana Guzmán* [Video].
<https://www.youtube.com/watch?v=wLercTyNDvk>
- Cañete, M. (2005). Participación política y ciudadanía. En M. Prieto (Ed.). *Mujeres ecuatorianas Entre las crisis y las oportunidades 1990-2004* (pp. 121-153). FLACSO, UNIFEM.
- Cano, V. (2018). Solx no se nace, se llega a estarlo, ego-liberalismo y auto-precarización afectiva. En M. Nijenshon (Comp.). *Los feminismos ante el neoliberalismo* (pp. 27-38). La Cebra.

- Cantos, A. (2000). Escenario de aplicación de los derechos humanos de las mujeres en el Ecuador: “visión crítica al nuevo Código de Procedimiento Penal”. En G. Herrera (Ed.). *Las fisuras del patriarcado, reflexiones sobre feminismo y derecho* (pp. 99-105). Consejo Nacional de la Mujer (CONAMU) e Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS).
- Carrión, N. (2013). *Las mujeres de sectores populares en la reorganización del movimiento de mujeres del Ecuador: análisis del periodo 1990-2013 y la formación de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador*. [Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador]. Repositorio de tesis de grado y posgrado. <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/5666>
- Castello, P. (2008). Despenalización del aborto y nuevo proyecto constitucional: un tema polémico. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (32), pp. 19-23.
- Castillo, A. (2011). *Nudos feministas: política, filosofía, democracia*. Palinodia.
- Castillo, A. (2012). *Ars disyecta. Aisthesis*, (51).
<https://doi.org/10.4067/S0718-71812012000100001>
- Castillo, A. (2016). *Disensos feministas*. Palinodia.
- Castillo H., R. A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, (24), pp. 206-229.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad I: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (vol. 2). Siglo del Hombre Editores.
- Cavallero, L. y Gago, V. (2019). *Una lectura feminista de la deuda: ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* Fundación Rosa Luxemburgo.
- Citro, S. (2011). La antropología del cuerpo y los cuerpos-en-el-mundo. Indicis para una genealogía (in)disciplinar. En S. Citro (Coord.). *Cuerpos plurales Antropología de y desde los cuerpos*. (pp. 8-9). Biblos.
- Chávez, B. y Difarnecio, D. (2014). Decolonizando acciones públicas contra el feminicidio con cuerpos disidentes: el performance y la plataforma arte acción en Chiapas México. *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*, 9(14), pp. 30-43. <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/cl14/article/view/8038>
- Coba, L. (2013). ¡La revolución está en nuestros cuerpos!, las luchas por la concepción de la vida durante la Revolución Ciudadana. Fundación Rosa Luxemburgo. <https://www.rosalux.org.ec/pdfs/debatesobreabortoLC.pdf>
- Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador. (2018). *Geografiando para la resistencia. Los feminismos como práctica espacial*. Cartilla 3.

- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuni en clave feminista*. Acción Ecológica, Entrepueblos y Gobierno Vasco.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio*. Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo y CLACSO.
- Collins, P. H. (2015). Intersectionality's Definitional Dilemmas. *Annual Review of Sociology*, 41(1), pp. 1-20. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>
- CONAMU. (2004). *Ecuador... 10 años después. Análisis del cumplimiento de los compromisos del Ecuador en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo El Cairo 1994*. UNIFEM.
- Conexión Fondo de Emancipación. (2012). *Pensando los feminismos en Bolivia*. Conexión Fondo de Emancipación.
- Cordero, T. (2003). *Territorios corporales. Jóvenes, cuerpo, estética e identidades* (1.ª ed). Taller de Comunicación Mujer.
- Cornwall, A. y Correa, S. (2008). Development's Encounter with Sexuality: Essentialism and Beyond. En A. Cornwall, S. Correa y S. Jolly (Eds.). *Development with a Body: Sexuality, Human Rights and Development* (pp. 22-42). Zed Books.
- Cornwall, A.; Correa, S. y Jolly, S. (2008). *Development with a Body: Sexuality, Human Rights and Development*. Zed Books.
- Corrêa, S. y Petchesky, R. (1996). Direitos reprodutivos: uma perspectiva feminista. *Physis, Revista de Saúde Coletiva*, 6(1/2), pp. 147-177. <https://doi.org/10.1590/S0103-73311996000100008>
- Corrêa, S.; Petchesky, R. y Parker, R. (2008). *Sexuality, Health and Human Rights*. Routledge.
- Cooper, M. (2017). *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. Zone Books.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2019, 8 de julio). Sentencia 11-18-CN/19. Registro Oficial. Órgano del Gobierno del Ecuador. <https://drive.google.com/file/d/14QNINLjZkXtexpouls2uZTUk5Kftyx/view>
- Crespo R., A. (2017). Mujeres en resistencia al extractivismo. <https://conae.org/2017/03/27/mujeres-resistencia-al-extractivismo/>
- Cruz H., D. T. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, 12(12), p. 35-46.
- Cuadra L., E.; Arellano N., M. y Goveia G., R. (2020). Metodologías vivas mesoamericanas: el cuerpo, la tierra y los feminismos. En D. T. Cruz y M. Bayón (Coords.). *Cuerpos, territorios y feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 216-236). Abya Yala.

- Cucuri, C. (2009) El acceso de las mujeres indígenas a la justicia en la Nueva Constitución del Ecuador. En A. Kucia y M. Lang (Comps.). *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp.132-135). UNIFEM.
- Cumes, A. (2014a). “Eencialismos estratégicos” y discursos de descolonización. En M. Millán (Coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 61-86). Red de Feminismos Decoloniales.
- Cumes, A. (2014b). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En Espinosa, Gómez y Ochoa (Eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 237-252). Editorial Universidad del Cauca.
- Curiel, O.; Falquet, J. y Masson, S. (2005). Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. *Nouvelles questions féministes. Revue internationale francophone*, 24(2), pp. 4-11.
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica y en la frontera.
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendia, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion y J. Azpiazu (Eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 23-60). Hegoa.
- Cuvi, M. y Buitrón, L. (2006). *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en el Ecuador: 1980-1990: Bibliografía anotada*. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), UNIFEM.
- Cuvi, M. y Martínez F, A. (1994). *El muro interior. Las relaciones de género en el Ecuador de fines del siglo XX*. Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES).
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Akal.
- Davis, A.; Fraser, N.; Alcoff, L.; Arruza, C.; Bhattacharya, T.; Clemente, R. y Taylor, Z. (2018). Un feminismo para el 99%. Por eso las mujeres haremos huelga este año. *Asparkia. Investigación Feminista*, (32), pp. 127-129. <https://doi.org/10.6035/asparkia.2018.32.8>
- De Beauvoir, S. (1999). *El segundo sexo*. DeBolsillo.
- De Certeau, M. (2001). *La invención de lo cotidiano* (vol. 1). Universidad Iberoamericana.
- De Lauretis, T. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Indiana University Press.
- De Lauretis, T. (1999). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y Horas.
- Deutscher, P. (2019). Crítica de la razón reproductiva: los futuros de Foucault. Eterna Cadencia.

- De Santiago, A.; Caballero, E. y González, G. (2017). Presentación. En A. de Santiago, A., E. Caballero y G. González (Eds.). *Mujeres intelectuales. Feminismos y cambio social en América Latina* (pp. 11-29). CLACSO.
- Denzin, N. y Lincoln, Y. (2005). *The Sage Handbook of Qualitative Research* (3.ª ed.). Sage.
- Despentes, V. (2007). *Teoría King Kong*. Melusina.
- Di Marco, G. (2017). Social Movement Demands in Argentina and the Constitution of “the Feminist People”. En S. Álvarez, J. Rubin, M. Thayer, G. Biaocchi y A. Laó-Montes (Eds.). *Beyond Civil Society* (posición Kindle 2697-2698). Duke University Press.
- Di Marco, G.; Fiol, A. y Schwars, P. (2019). *Feminismos y populismos del siglo XXI: frente al patriarcado y al orden neoliberal*. Teseo.
- Díaz F., S. (2021). Subversión, postfeminismo y masculinidad en la música de Bad Bunny. *Investigaciones Feministas*, 12(2), pp.663-676.
<https://doi.org/10.5209/infe.74211>
- Driskill, Q. (2004) Stolen from our Bodies: First Nations Two-Spirits/Queers and the Journey to a Sovereign Erotic. *Studies in American Indian Literatures*, 16(2), pp. 50-64.
- DW Historias Latinas. (2019). *Lorena Cabnal: sanar la violencia*.
<https://www.youtube.com/watch?v=U3zVvCafBrS>
- Egüez, P. (2005). Mujeres y población. En M. Prieto (Ed.). *Mujeres ecuatorianas: entre la crisis y las oportunidades, 1990-2004* (pp.25-90). CONAMU, FLACSO Ecuador y Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA).
- Escobar, A. (2014). *La invención del desarrollo*. Universidad del Cauca.
- Espinosa, M. Y. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. En la frontera.
- Espinosa M., Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14(33), pp.37-54.
- Espinosa M., Y. (2012). La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual. En Conexión Fondo de Emancipación. *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp.113-126). Conexión Fondo de Emancipación.
- Espinosa M., Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(1), pp. 141-171. <http://bit.ly/http://bit.ly/3rgL1Z8>

- Espinosa M., Y. (2017). El futuro ya fue. Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. Desde El Margen. <https://desde-elmargen.net/el-futuro-ya-fue-una-critica-a-la-idea-del-progreso-en-las-narrativas-de-liberacion-sexo-genericas-y-queer-identitarias-en-abya-yala/>
- Espinosa M., Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, 10(3), pp.2007-2032. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra.
- Falquet, J. (2006). *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*. Antropos (impresor).
- Falquet, J. (2011). *Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización*. Universidad Nacional de Colombia.
- Falquet, J. (2014). Las “feministas autónomas” latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias. *Universitas Humanística*, 78, pp.39-63. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/6407/8192>
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo XXI.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*. Melusina.
- Fassin, D. (2005). Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes. *Educação*, 2(56), pp.201-226.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Traficantes de sueños.
- Felitti, K. (2009). Derechos reproductivos y políticas demográficas en América Latina. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 13(35), pp.55-66.
- Fernández-Garrido, S. y Araneta, A. (2017). Transfeminismo. En R. L. Platero, M. Rosón y E. Ortega, (Eds.) *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (pp.416-424). Bellaterra.
- Fernández, J. y D’Uva, M. (2004). *Cuerpos ineludibles. Un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*. Ají de Pollo.
- Figari, C. (2012). Discursos sobre la sexualidad. En J. M. Morán, M. C. Sgrò y J. M. Vaggione (Eds.). *Sexualidades, desigualdades y derechos: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp.59-83). Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.
- Fischer, A.; Hiriart, B.; Bartra, E. y González, L. (1987). *Memoria del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*.
- Flores, V. (2010a). Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política. En Y. Espinosa (Coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp.211-230). En la frontera.

- Flores, V. (2010b). *Reescrituras del aborto*. Escritos heréticos.
<http://escritoshereticos.blogspot.com/>
- Flores, V. (2013). *Interrucciones. ensayos de poética activista: escritura, política, pedagogía*. La Mondonga Dark.
- Flórez F., J. (2010). *Lecturas emergentes*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Franulic, A. (2021). *Incitada: feminismo radical de la diferencia. Antología*. Colección Feministas Lúcidas.
- Freire, P. (1975). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1983). Nietzsche, la genealogía, la historia. *Revista de la Facultad de Sociología de Unaula*, (5), pp. 5-15.
<https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/sociologiaUNAU/Article/view/967>
- Foucault M. (1984). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Foucault, M. (2006a). *Historia de la sexualidad. El cuidado de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006b). *Seguridad, territorio, población. Curso de Michel Foucault en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Fuentes, N. (2021). *Disidencia sexual y de género en marcos administrativos y legales. Disidencia sexual en el Ecuador*. [Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador]. Repositorio de tesis de grado y posgrado. <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/19520>
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños y Tinta Limón.
- Gago, V. y Gutiérrez, R. (2018). Women Rising in Defense of Life. *NACLA Report on the Americas*, 50(4), pp. 364-368.
<https://doi.org/10.1080/10714839.2018.1550978>
- Gago, V. y Palmeiro, C. (2021). Palabras previas. Arruinar el neoliberalismo. En W. Brown. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de políticas antidemocráticas en Occidente* (pp. 11-18). Tinta Limón, Traficantes de Sueños y Futuro Anterior.
- Galaz, C. y Guarderas, M. (2017). La intervención psicosocial y la construcción de las “mujeres víctimas”. Una aproximación desde las experiencias de Quito (Ecuador) y Santiago (Chile). *Revista de Estudios Sociales*, 14(59), pp. 68-82.
- Galindo, M. (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de despatriarcalización*. Traficantes de Sueños.
- Galindo, M. (2017). *No hay libertad política sin libertad sexual*. Mujeres Creando.
- Galindo, M. y Sánchez, S. (2007). *Ninguna mujer nace para puta*. Mujeres Creando y Lavaca Editora.

- García-Torres, M.; Vásquez, E.; Cruz, D. y Bayón, M. (2020). Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios. En D. Cruz y M. Bayón (Coords.). *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 23-43). Abya Yala.
- García, C. y Valdivieso, M. (2006). Una aproximación al movimiento de mujeres en América Latina. De los grupos de autoconciencia a las redes nacionales y transnacionales. *Osal*, 6(18), pp. 41-56.
- García F., N. y Montenegro M., M. (2014). Re/pensar las producciones narrativas como propuesta metodológica feminista. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 14(4), pp. 63-88.
- García, N. (2017). *Difracciones amorosas: deseo, poder y resistencia en las narrativas de mujeres feministas*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona]. DDD. <https://ddd.uab.cat/record/187304>
- Gargallo, F. (2004). *Las ideas feministas Latinoamericanas*. Fem-e-libros.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y Confección.
- Gatti, G. (2016). El misterioso encanto de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, (56), pp. 117-120. <https://doi.org/10.7440/res56.2016.09>
- Gatti, G. y Martínez, M. (2017). Presentación: el ciudadano-víctima. Notas para iniciar un debate. *Revista de Estudios Sociales*, (59), pp. 8-14.
- Gil, S. L. y Orozco, A. P. (2010). Transfeminismo: ¿sujetos o vida en común? *Periódico Diagonal*, 1-3. <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/transfeminismo-sujetos-o-vida-comun.html>
- Gill, R. (2016). Post-postfeminism?: New Feminist Visibilities in Postfeminist Times. *Feminist Media Studies*, 16(4), pp. 610-630. <https://doi.org/10.1080/14680777.2016.1193293>
- Goetschel, A. M. y Herrera, G. (2020). Introducción: apuntes sobre la disputa por los derechos sexuales y reproductivos en Ecuador. En A. M. Goetschel, G. Herrera y M. Prieto (Coords.). *Derechos sexuales y reproductivos en Ecuador: disputas y cuentas pendientes* (pp. 1-20). FLACSO Ecuador, Abya-Yala.
- Goetschel, A. M.; Pequeño, A.; Prieto, M. y Herrera, G. (2007). *De memorias, imágenes públicas de mujeres ecuatorianas*. Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural y FLACSO.
- Gomes de J., J. (2019). Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. *Revista Docência e Cibercultura*, 3(1), pp. 250-260.
- Gómez, Á. D. y González R., F. G. (2012). Subjetividad política y psicologías sociales críticas en Latinoamérica: ideas a dos voces. *Universitas Psychologica*, 11(1), pp. 325-338.

- Gómez G., D. (2012). Mi cuerpo es un territorio político. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales* (p. 263). Universidad del Cauca.
- Gómez, C. (2020). Ante la revuelta social, estado de excepción. Reflexiones sobre el paro de octubre 2019 en Ecuador. *Cahiers des Amériques latines*, 1(94), pp. 7-19. <https://doi.org/10.4000/cal.11180>
- González R., F. (2008). Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Diversitas*, 4(2), pp. 225-243. <https://doi.org/10.15332/si794-9998.2008.0002.01>
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi. *Tabula Rasa*, (19), pp. 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies* (1.ª ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003118381>
- Guarderas, P. (2015). *La intervención psicosocial contra la violencia de género en Quito. Tejiendo narrativas y nuevos sentidos*. [Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona]. Teseo. <https://www.educacion.gob.es/teseo/impimirFicheroTesis.do?idFichero=3gjmjqQZVsE%3D>
- Guarderas, P. y Carofilis, C. (2020). Contrasantidos en las políticas contra la violencia de género y los derechos sexuales y reproductivos en Ecuador: una mirada situada. En S. Herrera, C. Molina y V. H. Torres (Coords.). *Ecuador: debates, balances y desafíos post-progresistas* (pp. 209-234). Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL).
- Guerrero, S. (2019). Lo trans y su sitio en la historia del feminismo. *Revista de la Universidad de México*, dossier Género, pp. 47-52.
- Guerrero, S. y Muñoz, L. (2018). Ontopolíticas del cuerpo trans: controversia, historia e identidad. En L. Raphael y A. Gómez (Coords.). *Diálogos diversos para más mundos posibles* (pp. 71-93). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la memoria: descolonizar feminismos*. Tarpuna Muya.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncoratón®. Feminismo y tecnociencia*. UOC.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Consonni.
- Harcourt, W. (2009). *Body Politics in Development: Critical Debates on Gender and Development*. Zed Books.

- Hartssock, N. (2004). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. En S. Harding (Ed.). *The Feminist Standpoint Theory Reader Intellectual and political controversies* (pp. 35-53). Routledge.
- Heinrich Böll Stiftung (2021). *Transfeminismos en América Latina. Resumen de hallazgos*. Sentiido.
<https://www.boell.de/sites/default/files/2022-05/Sentiido-Transfeminismos-en-America-Latina-2022.pdf>
- Hernández C., R. A. (2014). Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión. En M. Belausteguigoitia y M. Saldaña-Portillo (Coords.). *Desposesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 79-100). Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Hernández C., R. A. (2018). Violencia de Estado y violencia de género. Las paradojas en torno a los derechos humanos de las mujeres en México. *Revista Trace*, (57), pp. 86-98. <https://doi.org/10.22134/trace.57.2010.386>
- Hernández, Y. (2015). *Movimientos (trans)feministas del Ecuador. El caso de la Marcha de las Putas - Quito*. [Tesis de grado, Universidad Politécnica Salesiana]. Repositorio Institucional.
<https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/9895>
- Henriques, J.; Hollway, W.; Urwin, C.; Venn, C. y Walkerdine, V. (1998). *Changing the Subject. Psychology, Social Regulation and Subjectivity*. Routledge.
- Herrera, G. (2001). El género en el Estado: entre el discurso civilizatorio y la ciudadanía. *Iconos - Revista de Ciencias Sociales*, (11), pp. 80-88.
<https://doi.org/10.17141/iconos.11.2001.694>
- Hierro, G. (1985). *Ética y feminismo*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hill C., P. (2000). *Black Feminist Thought*. Routledge.
- hooks, b. (2000). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Pluto Press.
- hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En b. hooks, A. Brah, Ch. Sandoval, G. Anzaldúa, A. Levins, K. Bhavnani, M. Coulson, M. J. Alexander, y Ch. Talpade, Ch. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Traficantes de Sueños.
- hooks, b.; Brah, A.; Sandoval, Ch.; Anzaldúa, G.; Levins, A.; Bhavnani, K.; Coulson, M.; Alexander, M. J. y Talpade, Ch. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueños.
- Jaggar, A. M. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Rowman y Littlefield.
- Juris, J. y Khasnabish, A. (Eds.). (2013). *Insurgent Encounters: Transnational Activism, Ethnography, and the Political*. Duke University Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv1131b6k>

- Kapur, R. (2005). *Erotic Justice*. The Glass House Press.
- Khun, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Kirkwood, J. (1986). *Ser política en Chile: las feministas y los partidos*. FLACSO.
- Koyama, B. E. (2001). The Transfeminist Manifesto. En R. Dicker y A. Piepmeyer (Eds.). *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the Twenty-First Century* (pp.244-259). Northeastern University Press.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, puntas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, M. (2021). *Dolor y política: Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*. Océano.
- León, M. (2000). Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder. *Estudios Feministas*, 8(2), pp.191-206.
- León, M. (2001). Políticas neoliberales frente al trabajo femenino, Ecuador 1984-1988. En G. Herrera (Ed.). *Antología de género* (pp.211-257). FLACSO Ecuador y Junta de Andalucía.
- León, M. (Ed.) (2007). *Derechos sexuales y reproductivos. Avances constitucionales y perspectivas en el Ecuador*. Fundación de Estudios, Acción y Participación Social (FEDAEPS).
- Leyva, X. e Icaza, R. (Eds.). (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (t. IV). CLACSO, Retos, International Institute of Social Studies.
- Lind, A. (1992). Power, Gender and Development: Popular Women's Organization and the Politics of Needs in Ecuador. En A. Escobar y S. Álvarez (Eds.). *The Making of Social Movements in Latin America* (pp.134-149). Routledge.
- Lind, A. (1994). Poder, género y desarrollo: las organizaciones populares de mujeres y la política de necesidades en Ecuador. En M. León (Comp.). *Mujeres y participación política. Avances y desafíos en América Latina* (1.^a ed.) (pp.205-226). Tercer Mundo Editores.
- Lind, A. (2003). Gender and Neoliberal States: Feminists Remake the Nation in Ecuador. *Latin American Perspectives*, 30(1), pp.181-207.
<https://doi.org/10.1177/0094582X02239204>
- Lind, A. (2005). *Gendered Paradoxes. Women's Movements, State Restructuring, and Global Development in Ecuador*. The Pennsylvania State University Press.

- Lind, A. (2012). "Revolution with a Woman's Face"? Family Norms, Constitutional Reform, and the Politics of Redistribution in Post-Neoliberal Ecuador. *Rethinking Marxism*, 24(4), pp. 536-555. <https://doi.org/10.1080/08935696.2012.711058>
- Lind, A. (Ed.). (2010). *Development, Sexual Rights and Global Governance*. Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203868348>
- Lind, A. y Argüello P., S. (2009). Activismo LGBTIQ* y ciudadanía sexuales en el Ecuador. *Revista Iconos de Ciencias Sociales*, (35), pp. 97-101.
- Lind, A. y Keating, C. (Cricket). (2013). Navigating the Left Turn. Sexual Justice and the Citizen Revolution in Ecuador. *International Feminist Journal of Politics*, 15(4), pp. 515-533. <https://doi.org/10.1080/14616742.2013.813162>
- López-Andrada, C. y De las Vacas, S. M. P. (2020). Entrevista con Adriana Guzmán sobre decolonización de los feminismos en Mérida (Extremadura). *Polyphōnia. Revista de Educación Inclusiva/Polyphōnia. Journal of Inclusive Education*, 4(2), pp. 304-311.
- López G., S. (2013). *Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas. ¿Cómo pensar la política hoy?* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Biblos-e Archivo. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/660400>
- Lorde, A. (1984). *La hermana, la extranjera*. Horas y Horas.
- Lozano L., B. R. (2019). *Aportes de un feminismo negro decolonial*. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala.
- Lugones, M. (1987). Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception. *Hypatia*, 2(2), pp. 3-19.
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalitions against Multiple Oppressions*. Rowman and Littlefield.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (25), pp. 61-76.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>.
- Lugones, M.; Segato, R. L.; Mendoza, B.; Ochoa M., K.; Rivera C., S.; Marcos, S.; Quiroja D., N.; Barrios, L.; De la Cadena, M.; Chirix G., E. D.; Garzón M., M. T.; Cumes, A. E.; Gómez G., D. A.; Hernández C., R. A.; Paiva, R.; Curiel P., O.; Lozano L., B. R.; Gómez C., D. M. y Gargallo C., F. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*. Universidad del Cauca.
- Mackinnon, C. A. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Universitat de Valencia.

- Macleod, M. (2008). *Luchas político-culturales y auto-representación maya en Guatemala*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]. Archivo digital.
<https://mornamacleod.net/wp-content/uploads/2015/04/Tesis-doctorado-Morna-Macleod-2008.pdf>
- Maffía, D. (2013). Feminismo y epistemología: un itinerario político personal. En D. Maffía, A. Moreno, Y. Espinosa y B. Radi. *Apuntes epistemológicos* (pp. 17-29). Universidad Nacional de Rosario.
- Mahmood, S. (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto; *Papeles del CEIC*, 1(papel 202), pp. 1-31. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20282>
- Malabou, C. (2021). *El placer borrado. Clitoris y pensamiento*. La Cebray Palinodia.
- Maldonado, V. (2009). *Aborto, política y religión en Ecuador. Un análisis filosófico en la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente 2008* [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/2996>
- Mancero, M. P. (2019). ¿Negociación patriarcal? El impasse por la despenalización del aborto por violación en Ecuador. *Debate Feminista*, 57, pp. 5882. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2019.57.05>
- Marchant, O. (2009a). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.
- Marchant, O. (2009b). Lo político y la imposibilidad de la sociedad. Ernesto Laclau. En O. Marchant. *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (pp. 179-200). Fondo de Cultura Económica.
- Marcos, N. y Cordero, T. (2009). *Situation of Lesbian and Trans Women in Ecuador Shadow Report International Covenant on Civil and Political Rights*.
https://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/docs/ngos/JointStatement_Ecuador97.pdf
- Martin, E. (1991). The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 16(3), pp. 485-501.
- Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 1(2), pp. 7-14.
- Martínez, A. (2014). Emergencia del sujeto en Judith Butler: entre Foucault y Freud. *Stoa* 5(9), pp. 57-75.
- Montenegro, M. y Piper S., I. (2009). Reconciliación y construcción de la categoría víctima: implicaciones para la acción política en Chile. *Revista de Psicología*, 18(1), pp. 31-60. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2009.17126>

- Martínez P., M. C. y Cubides, J. (2012). Acercamientos al uso de la categoría de “subjetividad política” en procesos investigativos. En C. Piedrahita, Á. Díaz y P. Vommaro (Comps.). *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 169-190). CLACSO, Universidad Distrital Francisco José de Caldas e Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico.
- Matos, M. y Paradis, C. (2013). Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (45), pp.91-107.
- Mayo, N. (2009). Políticas de la CONAIE a nivel nacional para fortalecer el acceso de la justicia de las mujeres indígenas. En A. Kucia y M. Lang (Comps.). *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp.139-140). UNIFEM
- McNay, L. (2016). Agency. En L. Disch y M. Hawkesworth (Eds.). *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (pp.39-60). Oxford University Press.
- Manzo, R.; Briones, M. y Cordero, T. (1991). *Nosotras, las señoras alegres*. Abrapalabra.
- Mendes, K. (2015). *Slutwalk Feminism, Activism and Media*. Palgrave Macmillan.
- Millán, M. (2020). Terricidio, fronteras y pandemia. En R. Zibechi y E. Martínez (Coords.). *Repensar el sur. Las luchas del pueblo Mapuche* (pp. 45-54). CLACSO y Retos Cooperativa Editorial.
- Mogrovejo, N. (2010). Algunos aportes del lesbofeminismo al feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa (Coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 161-169). En la frontera.
- Mohanty, Ch. (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, 30(1), pp.61-88.
- Montenegro M., M. (2001). *Conocimientos, agentes y articulaciones*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona]. Dspace.
http://dspace.ualca.cl/bitstream/1950/9413/1/montenegro_martinez.pdf
- Moser, C. (1993). Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training. *Feminist Review*, (49), pp. 117-119. <https://doi.org/10.2307/1395333>
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Paidós.
- Mouffe, Ch. (2001). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. *Debate Feminista*, (7), pp.3-22.
- Mujeres Creando. (2005). *La virgen de los deseos*. Tinta Limón.
- Muñiz, E. (2014). Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista. *Sociedade e Estado*, 29(2), pp. 415-432.
<https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200006>

- Nascimento, L. (2021). Travestis negras en Brasil: vidas precarias más allá de la pandemia. En X. Leyva, P. Viera, J. Trigueiro y A. Velázquez (Coords.). *De despojos y luchas por la vida* (pp. 165-184). Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), CLACSO y Retos Cooperativa Editorial.
- Narayan, U. (1998). Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism. *Hypatia*, 13(2), pp. 86-106.
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01227.x>
- Navarro, M. (1982). El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe. En M. León (Ed.). *Sociedad, subordinación y feminismo. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: discusión acerca de la unidad producción-reproducción* (vol. III) (pp. 261-266). Asociación Colombiana para el Estudio de la Población.
- No es normal. (2020, 18 de septiembre). Enlacémonos: entrevistas en torno al feminismo radical y al transfeminismo: Siobhan F. Guerrero. 070.
<https://cerosetenta.uniandes.edu.co/enlacemonos-entrevistas-en-torno-al-feminismo-radical-y-al-transfeminismo-siobhan-f-guerrero/>
- Ochoa M., K. y Garzón M., M. T. (2019). Los feminismos decoloniales en los sures globales. En K. Ochoa (Coord.). *Miradas en torno al problema colonial Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales* (pp. 7-43). Akal.
- Olea M., C. (1995). *Encuentros, desencuentros y búsquedas. El movimiento feminista en América Latina*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad. <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- Paz, D. (2020). Políticas de educación en sexualidad entre 1998-2017: sujetos y contextos en el caso ecuatoriano. En A. M. Goetschel, G. Herrera y M. Prieto (Coords.). *Derechos sexuales y reproductivos en Ecuador: disputas y cuentas pendientes* (pp. 62-92). FLACSO Ecuador y Abya-Yala.
- Petchesky, R. (1980). Reproductive Freedom: Beyond "A Woman's Right to Choose." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), pp. 661-685.
<https://doi.org/10.1086/493757>
- Petchesky, R. (2015). Owing and Disowning the Body. En W. Harcourt y R. Baksh (Eds.). *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements* (pp. 252-270). Oxford University Press.

- piña, Y. (2017). No soy queer, soy negrx. En L. Rojas y F. Godoy (Eds.) *No existe sexo sin racialización* (pp. 38-47). El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGBTQ.
- Pisano, M. (1996). *Un cierto desparpajo*. Número Crítico.
- Pisano, M. (2001). *El triunfo de la masculinidad*. Surada.
- Preciado, B. (2002). *Cartografía queer: el flaneur perverso, la lesbiana topofóbica y la puta multcartográfica, o cómo hacer una cartografía “zorra” con Annie Sprinkel*.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonki*. Espasa.
- Prieto, M. (2017). *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973: las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. FLACSO Ecuador e Instituto de Estudios Peruanos.
- Prieto, M.; Cuminao, C.; Flores, A.; Maldonado, G. y Pequeño, A. (2005). Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto. En *Mujeres ecuatorianas: entre la crisis y las oportunidades, 1990-2004* (pp. 165-194). CONAMU, FLACSO Ecuador y UNFPA.
- Puar, J. (2007). *Terrorist Assemblages Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Pujal i Llombart, M. (2003). La tarea crítica: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad. *Política y Sociedad*, 40(1), pp. 129-140.
- Pujol, J., Montenegro, M. y Balasch, M. (2003). Los límites de la metáfora lingüística: implicaciones de una perspectiva corporeizada para la práctica investigadora e interventora. *Política y Sociedad*, 40(1), pp. 57-70.
- Rabinow, P. y Rose, N. (2006). O conceito de biopoder hoje. *Política e Trabalho*, 1(2), pp. 27-57.
- Radi, B. (2019). Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans*. En M. López (Comp.). *Los mil pequeños sexos: intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades* (pp. 27-42). Edunترف.
- Restrepo, A. (2013). Claves metodológicas para el estudio del movimiento feminista de América Latina y el Caribe. En N. Blazquez; F. Flores y M. Everardo (Coords.). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 293-313). Centro de Investigaciones Disciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Restrepo, A. y Bustamante, X. (2009). *Encuentros feministas latinoamericanos y del Caribe. Apuntes para una historia en movimiento*. Comité Impulsor del XI Encuentro Feminista.
- Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: “eventualización” y problematización en Foucault. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, (8), pp. 111-132.

- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca.
- Rich, A. (1986). *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. W.W Norton y Company.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencias lesbianas. *Duoda. Revista de Estudios Feministas*, 10. <http://www.mpisano.cl/psn/wp-content/uploads/2014/08/Heterosexualidad-obligatoria-y-existencia-lesbiana-Adrienne-Rich-1980.pdf>
- Richard, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista de Crítica Cultural Santiago - Chile*, LXII, pp. 733-744.
- Rivera, S. (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rodas M., R. (2002). *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador*. Abya-Yala.
- Rodas M., R. (Ed.). (2007a). *Las propias y los ajenos: miradas críticas sobre los discursos del movimiento de mujeres en Ecuador*. Abya-Yala.
- Rodas M., R. (2007b). *Dolores Cacuango. Pionera en la lucha por los derechos indígenas*. Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas
- Rodemeyer, L. M. (2018). Feminist and Transgender Tensions: An Inquiry into History, Methodological Paradigms, and Embodiment. En C. Fisher y L. Dolezal (Eds.). *New Feminist Perspectives on Embodiment* (pp. 103-123). Palgrave Macmillan.
- Rodríguez, V. (2014). La colonialidad del placer o la hybris del punto ciego. En M. Moraña (Ed.). *Heridas abiertas: biopolítica y representación en América Latina*. Iberoamericana Editorial Vervuert.
- Rodríguez, R. M. (2004). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Anthropos.
- Rojas, L. y Godoy, F. (2017). *No existe sexo sin racialización*. El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGBTIQ.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Romero B., C. (2006). *Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y "raza"étnicidad en "mujeres inmigrantes" en el barrio de Embajadores (Madrid)*. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Archivo digital. <https://bit.ly/451Is9Q>
- Rosenberg, M. (2011). Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito ¿Quiénes son estas mujeres? *Topia*, (abril). <https://www.topia.com.ar/articulos/campa%C3%B1a-nacional-derecho-al-aborto-legal-seguro-y-gratuito>

- Rosenberg, M. (2020). *Del aborto y otras interrupciones Mujeres, psicoanálisis, política*. Milena Caserola.
- Rosero, R.; Vela, M. P. y Reyes, A. (2000). *De las demandas a los derechos. Las mujeres en la Constitución de 1998*. Foro Nacional Permanente de la Mujer Ecuatoriana, Consejo Nacional de las Mujeres, Embajada Real de los Países Bajos.
- Rubin, G. (1989). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En R. Parker y P. Aggleton. *Culture, Society and Sexuality A Reader* (pp. 143-178). Routledge.
- Rucovsky, M. de M. y Axt, B. (Eds.). (2020). *Metafísicas sexuales: canibalismo y devoración de Paul B. Preciado en América Latina*. Egales.
- Sabsay, L. (2009). El sujeto de la performatividad: narrativas, cuerpos y políticas en los límites del género. [Tesis doctoral, Universitat de Valencia]. Roderic. <https://roderic.uv.es/handle/10550/15279>
- Sabsay, L. (2016a). Permeable Bodies: Vulnerability, Affective Powers, Hegemony. En J. Butler, Z. Gambetti y L. Sabsay (Eds.). *Vulnerability in Resistance* (pp. 278-302). Duke University Press.
- Sabsay, L. (2016b). *The Political Imaginary of Sexual Freedom. Subjectivity and Power in the New Sexual Democracy Turn*. Palgrave Macmillan.
- Sabsay, L. (2018). Imaginarios sexuales de la libertad: performatividad, cuerpos y fronteras. *Debate Feminista*, 55, pp. 1-26. <https://doi.org/10.22201/cieg.01889478p.2018.55.01>
- Sagot, M. (2017). *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. CLACSO.
- Salazar C., T. (2018). La militancia política femenina en la izquierda marxista ecuatoriana de la década de los sesenta: La URME y el PCE. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, (46), pp. 91-118. <https://doi.org/10.29078/rp.v0i46.653>
- Salgado C., R. (1999). La Ley 103 Contra la Violencia a la Mujer y la Familia y la administración de justicia. En G. Herrera (Coord.). *Las fisuras del patriarcado. Reflexiones sobre feminismo y derecho* (pp. 121-124). CONAMU e ILDIS.
- Salgado, J. (2008). *La reapropiación del cuerpo*. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala.
- Sancho O., F. I. y Platero, R. L. (2018). Memorias posibles para el movimiento trans* en Ecuador. *Ex Aequo*, (38), pp. 49-65. <https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.38.04>
- Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Opressed Theory of bounds*. Minnesota University Press.

- Santillana, A. y Aguinaga, M. (2012). *El movimiento de mujeres y feministas del Ecuador*. Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Sánchez-Parga, J. (2005). Del conflicto social al ciclo político de la protesta. *Ecuador Debate*, (64), pp. 49-72.
- Schild, V. (2015). Feminism and Neoliberalism in Latin America. *New Left Review*, (96), pp. 59-74.
- Scott W., J. (1991). The evidence of experience. *Critical Inquiry*, 17(4), pp. 773-797.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. L. (2014a). El sexo y la norma: patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas*, 22(2), pp. 593-616.
- Segato, R. L. (2014b). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Pez en el árbol.
- Serano, J. (2016). *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and Scapegoating of Femininity*. Seal Press.
- Serra, C. (2018). *Leonas y zorras*. Los Libros de la Catarata.
- Shildrick, M. y Price, J. (1999). Openings on the Body: A Critical Introduction. En J. Price y M. Shildrick (Eds.). *Feminist Theory and the Body* (pp. 1-14). Routledge.
- Silva Ch., E. (Ed.) (2009). *Identidad y ciudadanía de las mujeres*. Abya-Yala.
- Silveira, M. (2019). Desordenando el monopolio territorial estatal: aportes teóricos de la geografía crítica a la reconfiguración plurinacional del Estado. En M. Bayón y N. Torres (Coords.). *Geografía Crítica para detener el despojo de los territorios: una geografía de los comunes realmente existentes* (pp. 17-31). Colectivo Geografía Crítica Ecuador y Abya-Yala.
- Snyder, M. (2006). Unlikely Godmother: The UN and the Global Women's Movement. En M. Marx y A. M. Tripp (Eds.) *Global Feminism Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights* (pp. 24-50). New York University Press.
- Solá, M. y Urko, E. (Eds.). (2013). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (3.ª ed.). Txalaparta.
- Spade, D. (2015). *Una vida normal. Políticas trans críticas y los límites del derecho*. Bellaterra.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), pp. 175-235.
- Suárez N., L. (2008). Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. En L. Suárez y R. Hernández (Eds.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 24-67). Cátedra.

- Stone, S. (2013). The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto. En S. Stryker y S. Whittle (Eds.). *The Transgender Studies Reader* (pp. 221-235). Routledge.
- Taylor, D. (2012). *Performance*. Asunto Impreso Ediciones.
- Tripp, A. (2006). The Evolution of Transnational Feminisms Consensus, Conflict, and New Dynamics. En M. Marx y A. Tripp (Eds.). *Global Feminism Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights* (pp. 51-75). New York University Press.
<https://doi.org/10.18574/nyu/9781479861750.003.0006>
- Torres, A. (2019). *De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: desafíos feministas*. Friedrich Ebert Stiftung.
<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/15682.pdf>
- Troya F, M. del P. (2007). *Discursos sobre ciudadanía del movimiento de mujeres de Ecuador a fines de los 90*. [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/639>
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), pp. 123-139.
- Ungo M., U. (2000). *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*. Instituto de la Mujer.
- Valdés, T. (1994). *Estudios de género: una mirada evaluativa desde el Cono Sur*. En. L. G. Arango y Y. Puyana (Comps.). *Género, mujeres y saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado* (pp. 47-62). Universidad Nacional de Colombia.
- Valencia T., S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Valencia T., S. (2014). Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo. *Universitas Humanística*, (78).
<https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.ttpa>
- Valencia T., S. (2018). El transfeminismo no es un generismo. *Pléyade* (Santiago), (22), pp. 27-43. <https://doi.org/10.4067/s0719-36962018000200027>
- Valencia T., S. (2021). *Transfeminismos y políticas postmortem*. Icaria.
- Valladares, L. (2003). *Entre discursos e imaginarios: los derechos de las mujeres ecuatorianas en el debate de la Asamblea Nacional de 1998*. [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/224>
- Vance, C. S. (1984). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Routledge and Kegan Paul.
- Varea, S. y Zaragocin, S. (2017). *Feminismo y buen vivir. Utopías decoloniales*. Pydlos.

- Varea, S. (2008). *Maternidad adolescente entre el deseo y la violencia*. Abya Yala.
https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=109599&tab=opac
- Varea, S. (2015). *Actores del aborto: Estado, Iglesia católica y movimiento feminista*. [Tesis doctoral, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/7871>
- Varea, S. (2018). *El aborto en Ecuador: sentimientos y ensamblajes*. FLACSO Ecuador.
- Vargas-Monroy, L. y Llobart, M. P. I. (2013). Gubernamentalidad, dispositivos de género, raza y trabajo: la conducción de la conducta de las mujeres trabajadoras. *Universitas Psychologica*, 12(4), pp. 1255-1267.
<https://doi.org/10.11144/javeriana.upsy12-4.gdgt>
- Vargas, V. (2008). *Feminismos en América Latina, su aporte a la política y a la democracia*. Programa Democracia y Transformación Global, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vásconez, A.; Córdoba, R. y Muñoz, P. (2005). La construcción de las políticas sociales en Ecuador durante los años ochenta y noventa: sentidos, contextos y resultados. *CEPAL División de Desarrollo Social*.
<https://repositorio.cepal.org/items/bd9656a6-f4c2-421f-a3d5-5f5f4ad40f4f>
- Vega Solís, C. (2004). *Interrogar al feminismo. Acción, violencia y gubernamentalidad*. Archivo Chile, Centro de Estudios Miguel Enríquez.
http://www.archivochile.cl/Mov_sociales/mov_mujeres/doc_muj_otros/MSdocmujotros0004.pdf
- Vega Solís, C. (2019). La “ideología de género” y la renaturalización privatizadora de lo social. En M. Maher (Coord.). *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia* (pp. 49-61). FLACSO Ecuador.
- Vega Suriaga, É. (2018). De gays y trans a diversidades sexo/genéricas: dos décadas de despenalización de la homosexualidad en Ecuador. *Inter Disciplina*, 7(17), pp. 119-152. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2019.17.67524>
- Vega U., S. (2014). Apuntes para una crítica feminista de la izquierda. En S. Ortiz y S. Álvarez (Coords.). *Memorias del seminario internacional: el legado intelectual y político de Fernando Velasco Abad* (pp. 145-162). FLACSO.
- Vergueiro S., V. (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Universidade Federal da Bahia.
- Viveros, M. V. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, pp. 1-17.
- Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. En C. Walsh (Ed.). *Pedagogías Decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (t. 1) (pp. 23-68). Abya-Yala

- Wilkinson, A. (2013). “Sin sanidad, no hay santidad” *Las prácticas reparativas en Ecuador*. FLACSO Ecuador.
- Wittig, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.
- Yáñez, I. y Vega, C. (2020). ¿De qué hablamos cuando hablamos de reproducción? En D. T. Cruz y M. Bayón (Coords.). *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp.357-377). Abya Yala.
- Zafra, R. (2013). Make me (Wo)Man. Make me a Cyborg. Una aproximación a la potencia política de las ficciones míticas desde el arte feminista. *Revista Teknokultura*, 10(2), 351-373.
- Zapata, L. y Genovesi, M. (2013). Jeanne Favret-Saada: “ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá. Revista de Antropología*, (23), pp.49-67.
- Zambrano, G. A. (2016). “Ni una mujer menos”. *Discursos sobre femicidio en el Ecuador*. [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. Dspace. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/8954>]
- Zaragocin, S. y Caretta, M. A. (2020). *Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment*. *Annals of the American Association of Geographers*, 111(5), pp. 1503-1518. <https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1812370>
- Ziga, I. (2009). *Devenir perra*. Melusina.

Otros documentos citados

- Anticoncepción de emergencia y las mujeres jóvenes. Debate en Ecuador (2006). *CPJ sin extremos*, 4(12), pp.1-3.
- Aguinaga, M. (2009). Experiencia autoerótica para la expresión de la liberación sexual. *Flor del Guanto*, (1), pp.47-49.
- Albornoz, C. (1986a, 16 de mayo). El tacto no se equivoca. *La Manzanita*.
- Albornoz, C. (1987b, mayo). No más violencia fue la consigna. *La Mujer*, (13), p.7.
- Altamirano, M.; Aguinaga, M.; De la Torre, T. (2013). Soberanía alimentaria, trabajo y soberanía del cuerpo. *Cuadernos de Debate Feminista*, (1). Instituto de Estudios Ecuatorianos y Organización de las Naciones Unidas (ONU).
- Álvarez, R. (1988, diciembre-enero). ¿Cómo es el cuerpo de ellos? *La Mujer* (17), p.10.

- Álvarez, R. (1989a, julio). El estado interesante. *La Mujer*, (20), p. 10.
- Álvarez, R. (1989b, febrero-marzo) La discutida sexualidad femenina. *La Mujer*, (18), p. 10.
- Álvarez, S. (2003). La entrevista: Teresa Simbaña, presidenta del CONMIE. *Existencias Lesbianas*, (1).
- Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador (AMPDE). (2013, abril). Manifiesto de la propuesta política del movimiento de mujeres populares y diversas. *Flor del Guanto*, 4, pp. 54-55.
- Asamblea de la Casa Feminista de Rosa. (2009). Memorias feministas del neopopulismo. De pasada por la Asamblea Nacional Constituyente. *Flor del Guanto*, (1), pp. 83-85
- Asociación Femenina de Trabajadoras Autónomas. (1993, septiembre). Crónica de un encuentro poco común sobre el Primer Encuentro de Trabajadoras Sexuales. *Fempres*, (144), p. 3.
- Ayala, A. (1986a, 25 de julio). ¿Un día de descanso? *La ManzAna*.
- Ayala, A. (1986b, 5 de septiembre). Analfabetismo: una realidad de trenzas largas. *La ManzAna*, pp. 5-6.
- Ayala, A. (1986c, 14 de noviembre). Una cosa es contarla y otra vivirla. *La ManzAna*.
- Ayala, A. (1988, mayo). De victimario a víctima. *Mujer y Sociedad* (14).
- Ayala, A. (1989a, noviembre). ¿Planificación familiar o control de la sexualidad? *La Mujer*, (21) pp. 5-7
- Ayala, A. (1989b, enero-febrero). Crónica macabra y una esperanza. *La Mujer*, (18), p. 3.
- Ayala, A. (1995, febrero-marzo). Un año movido. *Fempres*, (160-161), p. 10.
- Ball, A. y Larrea, S. (2006). Aborto “de eso no se habla”. *CPJ sin extremos*, 4(12), pp. 4-5.
- Carrión, N. (2009, enero). Hablando de aborto. Coalición por la Despenalización del Aborto. *Flor del Guanto*, (1), pp. 40-42.
- Condell, N. (2010). Hombres sin pene: la importancia política de la sexualidad transmasculina. En A. Almeida y E. Vásquez (Eds.). *Cuerpos distintos: ocho años de activismo transfeminista en Ecuador* (pp. 57-60). Proyecto Transgénero.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). (1994). *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador*. UNFPA Ecuador.
- Coordinadora Política Juvenil por la Equidad de Género. (2000). *Género y Juventud en Ecuador*. Prosar-Scorso.
- Costales, X. (1989, abril-mayo). No cerremos los ojos. *La Mujer*, (19), p. 8.

- Cuvi, M. (1986, 11 de abril). Hasta la última célula de mi cuerpo. *La Manzanana*.
- Huacho, A. M. (1984). Hablan glorias de la mujer indígena. *Nueva Mujer*, (1), pp. 123-125.
- Chancoso, B. (1984). Las indígenas ni sabrán de esta reunión... *Nueva Mujer*, (1), pp. 117-118.
- Centro de Información y Apoyo a la Mujer (CIAM), Centro de Acción Mujer (CAM) (1987). *Tomando fuerzas para volar con fibra: memoria del Primero y del Segundo Encuentro-Taller de Teoría Feminista, Ballenita-Ecuador, 1986 y 1987*.
- Desafiando*. (2002, marzo). La violencia de género intrafamiliar. *Desafiando*, (1). https://www.fundaciondesafio-ec.org/_files/ugd/8313b8_7a59b934d8f842659ed0e423c87194c2.pdf
- Desafiando*. (2003, octubre). La atención de emergencia en violencia sexual. *Desafiando*, (3). https://www.fundaciondesafio-ec.org/_files/ugd/8313b8_7ca66462dd124f4a9215f504f9aec42b.pdf
- Desafiando*. (2005). Eyaculación responsable como estrategia para protegerse del ITS-SIDA y embarazos no deseados. *Desafiando*, (4). https://www.fundaciondesafio-ec.org/_files/ugd/8313b8_13adf0c3d6d64865af777a1863054e50.pdf
- Desafiando*. (2006). Anticoncepción de emergencia. *Desafiando* (edición especial). https://www.fundaciondesafio-ec.org/_files/ugd/8313b8_91d2f278958a4fdaa7a5c1ca478c2e76.pdf
- Desafiando*. (2009). La mujer y el placer sexual. *Desafiando*, (8). https://www.fundaciondesafio-ec.org/_files/ugd/8313b8_99527d996e34471ab46ef8c8698b9d10.pdf
- Estrada-Castillo, M. (2000). *Memorias de una conquista (1998-2001)*. UNIFEM. Oficina de la Alta Comisionada de los Derechos Humanos. <https://www.yumpu.com/es/document/read/14170380/descargar>
- Eva de la Manzana*. (1987, julio). *Eva de la Manzana*, 1(1).
- Feminismo: ¿una guerra contra quién? (1981, enero-febrero). *Nueva Mujer*, pp. 19-26.
- Fundación Rosa Luxemburgo. (2013, junio 4-6). *Memoria Encuentro Regional de Feminismos y Mujeres Populares*. Puenbo, Ecuador. https://www.rosalux.org.ec/pdfs/memoria_encuentro_regional_2.pdf
- Gómez de la Torre, V. (1998). Los derechos sexuales y reproductivos y la salud integral en la Agenda Política. En Coordinadora Política Nacional de Mujeres, *Agenda Política* (pp.61-68).
- González, M. F. (1988a, mayo). La virginidad. *La Mujer*, (14), p.7.
- González, M. F. (1988b, mayo). Las cosas por su nombre: la menstruación. *La Mujer*, (14), p. 5.
- Escobar, L. (2006, febrero). Nosotras parimos, nosotras decidimos. *Conmujeres*, (2), p. 13.

- Padilla, D. (1989, julio-agosto). Tres caras de la medalla. *La Mujer*, (20), p.6.
- Núñez, J. (1980, diciembre). ¿Liberación de qué? ¿Liberación de quiénes? *Nueva Mujer*, (1), p. 14.
- “Nuevos encuentros con nuevos pensamientos”. (1990, enero). *La Mujer*, (22), p.6.
- Stein, D. (2005) La espiritualidad de las mujeres. Fragmento en *Conmujeres*, (3), p.31.
- Luna Creciente. (2013). *Organización, resistencia y rebeldía* (fotonovela).
- Miranda, B. (2006, febrero) Despertando a la divinidad de lo femenino. *Conmujeres*, (2), pp. 26-30.
- Taller de Comunicación Mujer. (1997). *Memorias del encuentro Con Voz Propia*.
- Tibán, L. (2001). La ruptura del ventriloquismo y el establecimiento de normas propias de representación en el pueblo kichwa de cotopaxi. *Yachaikuna*, (1).
- Tibán, L. (2000, julio). El proyecto de mujeres de la UNOCAM: una iniciativa para el desarrollo local. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2(16).
- Un desafío por los derechos culturales. (2005, octubre). *Conmujeres*, (1), p. 16.
- Vargas, G. (1987). ¿Qué significa hacer teoría feminista? En CIAM (Ed.). Tomando fuerzas para volar con fibra: memoria del primero y del segundo encuentro-taller de teoría feminista, Ballenita-Ecuador, 1986 y 1987 (pp. 63-75). CIAM.

Fanzines

- Andrea Alejandro. (2016). *El pequeño libro del transfeminismo*.
https://issuu.com/maquinapurpurafanzine/docs/el_peque_o_libro_del_transfeminism
- Andrea Alejandro (2017). ¿Acaso no soy una mujer?
<https://www.yumpu.com/es/document/view/59466330/acaso-no-soy-mujer>
- Andrea Alejandro. (2018). Cartas.
https://issuu.com/maquinapurpurafanzine/docs/andrea_alejandro
- Comadreado 1*. (2018). https://issuu.com/redlascomadres/docs/comadreado_fanzine_final
- Comadreado 2*. (2019). https://issuu.com/redlascomadres/docs/comadreado_fanzine_n2
- Freire, A. A.; Zamora, A. y Fuentes, N. (2016). *Máquina Púrpura*, (1).
https://issuu.com/maquinapurpurafanzine/docs/fanzinedigital_4065663f19f2b9

Manifiestos

Asamblea Nacional de Jóvenes. (2008). Mandato Juvenil.

https://constitutionnet.org/sites/default/files/propuesta_mandato_juvenil.pdf

Movimiento de Mujeres Populares. (2010). Manifiesto 8 de marzo.

<http://mujerespopularesydiversas.blogspot.com/>

Vásquez, E. (2012). Manifiesto Marcha de las Putas. <https://m.facebook.com/>

[SlutwalkEcuador/photos/manifiesto-marcha-de-las-putas-ecuadornosotras-y-nosotros-mujeres-hombres-y-pers/613596892056157/](https://m.facebook.com/SlutwalkEcuador/photos/manifiesto-marcha-de-las-putas-ecuadornosotras-y-nosotros-mujeres-hombres-y-pers/613596892056157/)

Vivas nos queremos. (2018). Manifiesto 25 de noviembre.

Entrevistas

Simbaña, T. (2003, 23 de junio). Fondo Documental / Narrativas de Mujeres

Indígenas, FLACSO Ecuador. Entrevista realizada por Georgina Méndez.

Proyecto comparativo entre el movimiento indígena y el movimiento de mujeres en el Ecuador, dirigido por Gioconda Herrera y Fernando García.

https://www.flacso.edu.ec/portal/fites/docs/TERESA_SIMBANA_M.pdf

Videos

SaludMujeres EC. (2013, 13 de octubre). Asamblea Nacional COIP 2013.

Mujeres y feministas luchando por el derecho de las mujeres.

<https://www.youtube.com/watch?v=u18lk80aDxQ>

Taller de Comunicación Mujer. (2000). Sin Mordaza. Primera parte: Registro del Tribunal de Derechos Sexuales y Reproductivos.

<https://www.youtube.com/watch?v=WWlgM9pYcmg&list=PLM1oncVHpcDlctPUVThZWLtTyzBqZNUV->

Otra bibliografía consultada

- Ayala, A. (1991, septiembre). De encierros y tareas caseras. *Mujer/Fempress*, (117).
- Borja, K. (1990). Rescatar la magia de la vida. *La Mujer*, (22), p. 6.
- Castro R., D. (1992). El movimiento de mujeres en el Ecuador. En CEPLAES. *Entre los límites y las rupturas, las mujeres ecuatorianas de la década del ochenta* (pp. 243-275). CEPLAES.
- Coba, L. y Bayón, M. (2020). Kawsak Sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador. En D. Cruz y M. Bayón, M. (Coords.). *Cuerpos, territorios y feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 141-159). Abya-Yala.
- Coronel, V. (2018). Izquierdas, sindicatos y militares en el bloque democrático del Ecuador de interguerras (1925-1945). En H. Camarero y M. Mangiantini (Eds.). *El movimiento obrero y las izquierdas en América Latina: experiencias de lucha, inserción y organización* (vol. 1) (pp. 195-220). Acontracorriente.
- Felman, S. (2002). *The Scandal of the Speaking Body*. Stanford University Press.
- Goetschel, A. M. (2006). *Orígenes del feminismo en el Ecuador*. FLACSO.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), pp. 105-119. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>.
- Páez, C. (2009). *Travestismo urbano*. [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/1259>
- Ramírez Ch., D. A. (2017). *Marcha de las Putas Ecuador: identidad y politización de la cotidianidad, el cuerpo y la sexualidad*. [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/12004>
- Ramírez, F. (2020). Paro pluri-nacional, movilización del cuidado y lucha política. Los signos abiertos de Octubre. En Ramírez, F. (Ed.). *Octubre y el derecho a la resistencia. Revuelta popular y neoliberalismo autoritario en Ecuador* (pp. 11-44). <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15590/1/Ecuador.pdf>
- Rodas, R. (1985). Con Transito Amaguaña: recuperando nuestra historia. *La Mujer*, pp. 4-5.
- Rojas, L. (2008). Grupos de fútbol parroquiales y la politización de lo lésbico en Quito. [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Dspace. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/3281>

- Rosero Q., O. (2013). *Soberanía del cuerpo y clase: trayectorias de aborto de mujeres jóvenes en Quito*. [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/7431>
- Santacruz, L. (2018). *Feminismo y mestizaje. Una lectura desde la clase, el género y la raza en Ecuador 1910-1940*. [Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar]. UASB Digital. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6130>
- Vargas M., L. (2019). Relaciones gubernamentalidad/colonialidad/trabajo: el caso de las transformaciones en el gobierno de las trabajadoras de la industria de flor cortada en Colombia (1995-2010). *Cuadernos de Administración*, 32(58), pp. 1995-2010. <https://doi.org/10.11144/javeriana.cao.32-58.rgct>
- Vila, F. (1999). Genealogías feministas: contribuciones de la perspectiva radical a los estudios de las mujeres. *Política y sociedad*, (32), pp. 43-52.
- Viteri, M. (2010). Traduciendo lo “queer” en Ecuador: negociaciones alrededor del género y la sexualidad. En M.-A. Viteri y S. Poggio (Eds.). *Cuerpo, educación y liderazgo político: una mirada desde el género y los estudios feministas* (pp. 193-210). FLACSO Ecuador y University of Maryland.
- Zambrano R., A. P. (2015). *“Poner el cuerpo”: el cuerpo en la performance, en el arte contemporáneo de Quito*. [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Dspace. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/8673>

Narrativa María

16 de julio del 2018

El nuestro era un feminismo hedonista

Durante los años ochenta, pensando ahora, casi treinta años después, me parece que hubo dos formas de feminismo, uno popular y otro que tenía situados los intereses en la sexualidad y en el hedonismo. Las militantes de la izquierda venían con una práctica marxista y seguían trabajando en la recuperación de derechos materiales con las mujeres populares. A ellas les interesaba más el asunto de las leyes. Algunas, entre las que me incluyo, fuimos pocas, mujeres de clases medias altas, intelectuales, no estuvimos tan interesadas en hacer una revolución con las mujeres populares, estábamos pensando en nuestras libertades corporales, en una interrogación sobre nosotras mismas. Esto no fue tan poderoso como lo otro, al final lo que predominó fue la lucha por los derechos y en el camino se diluyeron cuestiones feministas que para mí son básicas. Estas aparecen después, en la tercera ola, pero nadie reivindica que empezaron en los años ochenta con las hedonistas.

El contexto político de 1984 a 1988 en Ecuador fue muy complejo, vivimos una tiranía desde el Estado, la gente que estuvo en contra del gobierno tuvo que proteger su vida. Hay que recordar

que Ecuador en ese momento vivía una situación política tremenda: muertes, desapariciones, persecuciones. Las que no estábamos en la lucha junto con las mujeres de sectores populares, tuvimos bajo perfil, algunas tuvimos que defender la vida de nuestros familiares presos; en mi caso, caso particular, un hermano, del grupo Alfaro Vive, estuvo preso, hermanas y hermano tuvimos que cuidarlo, defender su vida y también las nuestras, y yo, las de mis hijos. Eso hace una diferencia con respecto a lo que pasó en Perú. Las feministas peruanas estuvieron menos perseguidas durante los años ochenta y pudieron hacer muchas más cosas; para las colombianas la violencia viene desde la mitad del siglo xx. En el Cono Sur había dictaduras. Nuestros feminismos responden a estos diferentes contextos.

Yo me relacionaba con las feministas de izquierda, coyuntural y estratégicamente. Por ejemplo, había que lograr la ley contra la violencia, ahí estaba. Pero no iba a los barrios populares a alborotar a las mujeres. No nos peleábamos entre nosotras, pero tampoco actuábamos en bloque siempre; ya que éramos pocas las que nos reconocíamos como feministas nos llevábamos bien en medio de nuestras diferencias y opciones. El feminismo popular a mí, particularmente, no me interesaba. Cada una hacía lo suyo para visibilizarnos como feministas. Así era la situación en Quito, Guayaquil y Cuenca, el feminismo era urbano y de mujeres mestizas, todavía no había la irrupción de las indígenas ni de las afro.

Pienso que hubo mayor conexión entre las mujeres que habíamos vivido afuera de Ecuador mucho tiempo, y que volvimos acá, en los años ochenta, ya divorciadas, con los hijos encima, sin compromisos de ningún tipo, sin tener que conciliar nada con los maridos. Éramos libres y ejercimos nuestra sexualidad libremente, no teníamos que escondernos ni de la familia ni del círculo social donde nos movíamos.

En mi caso predominó la búsqueda de mí misma, y la sexualidad era una clave, por eso sentía afinidad con otras que estaban en lo mismo. Las que estábamos buscándonos a nosotras mismas a través de nuestros cuerpos, no necesitábamos tanto unirnos ni a las jóvenes ni a las indígenas, mientras que el tema de la clase social sí fue muy fuerte en el feminismo popular. A ese otro feminismo con el cual me identifico lo llamaría feminismo hedonista.

La interseccionalidad no era algo que se discutiera entonces. Todas las que entonces nos considerábamos parte del movimiento

de mujeres actuamos bajo el lema: “Todas somos mujeres y como somos mujeres somos iguales”. Predominaba entonces, en los años ochenta, el feminismo de la identidad (en mi caso me incliné por el de la diferencia). El nuestro era un feminismo rebelde, muchas reivindicaban la esencia mujeril. En esos tiempos no había aflorado toda la complejidad que ahora es evidente. Era un pensamiento y una práctica que estaba floreciendo. Estábamos sacando la cabeza y teníamos que mantenernos con aire.

El feminismo era un movimiento de calle, yo iba a algunas marchas, no a todas, porque las multitudes me abruman. Recuerdo haber estado en una marcha por la aprobación de la ley contra la violencia a la mujer, a principios de los años noventa. Salimos y marchamos con flores y megáfonos. Cuando la presidencia de León Febres-Cordero (1984-1988), marchar era exponerse a cualquier tipo de violencia. Yo volví de Costa Rica a finales del 83, algunas de las que considero “hedonistas” estábamos regresando por esa época, de Europa y Estados Unidos. Apenas habíamos llegado y se posesionó León, solo pocos años después del retorno a la democracia; nos cortaron las alas. Durante el gobierno de Febres-Cordero yo me uní a las marchas de los familiares de los presos políticos. La tensión en una manifestación, “Toma tu domingo 7”, estaba puesta en botar a León, no en los feminismos.

El hedonismo del que te hablo era más bien privado, no se podía mostrar porque el contexto político no lo permitía y porque nuestro posicionamiento no estaba todavía claro. De mi parte intuía que en ese momento no era estratégico hacerse conocer por el hedonismo de manera pública/política.

Este hedonismo practicado en círculos pequeños derivó en toda la exploración de la sexualidad y del lesbianismo, viene de experimentar la vida solas en otros países. Recuerdo a algunas feministas de entonces, Alexandra vivió años en París, Dolores también estuvo por allá, y Tatiana, más joven que nosotras, había vivido años en Europa, yo estuve en Estados Unidos y Centroamérica. Si comienzas a hacer los retratos biográficos de quienes no íbamos al sur de la ciudad, a luchar por los alcantarillados, por las guarderías, es porque estábamos buscándonos a nosotras mismas, posicionándonos en nuestro medio. Yo siento que llegué a Ecuador siendo otra, muy distinta de la que me fui a principios de los años setenta.

Acá en Quito, antes de nosotras, en los años sesenta y setenta, lucharon mujeres profesionales, desmarcándose de las figuras públicas masculinas. Su discurso ni fue sufragista (porque ya no se necesitaba) ni fue identitario (porque todavía la segunda ola no había llegado a Ecuador); fueron feministas a su manera y ni siquiera estoy segura de que se reconocerían como tales; considero que esta es una característica que diferencia a las feministas. Por ejemplo, ellas no estaban preocupadas de la sexualidad, ni de sus cuerpos, ni de sí mismas, más bien mostraban que las mujeres eran políticamente importantes, que la sociedad debía reconocer sus capacidades intelectuales, profesionales, políticas. Estaban visibilizándose en la arena pública como profesionales. Eran mujeres más bien conservadoras en la vida privada, eso es interesante, ellas estaban luchando hacia afuera, no necesariamente hacia adentro.

A mí y a las que considero hedonistas nos encantaba que nuestros cuerpos disfrutaran, tomábamos, bailábamos, farreábamos, hacíamos el amor. Nos identificábamos con eso, disfrutábamos solas y no necesariamente acompañadas de una pareja. Me imagino que hablaban mal de nosotras, pero no nos importaba mucho. Somos divorciadas, eso marcó una diferencia crucial. Otra diferencia, el hecho de haber vivido en otro país y experimentado el extrañamiento, ese sentimiento de ser extranjera en el lugar donde vives a mí me dio muchas libertades. Por ejemplo, cuando me comportaba con libertad donde vivía, la gente pensaba y a veces me lo decían: “Así ha de ser en su país”, sin saber que acá la sociedad era muy conservadora. Sin maridos, sin familia que te vigile, sin controles, en otro país, me acostumbré a ser dueña de mi vida y mi destino, para bien o para mal, ejercí mis libertades sin las protecciones familiares que controlan y despojan. Eso no lo vivieron las que no se fueron del país. Construirse afuera es muy duro pero muy rico, eso nos diferencia a unas feministas de otras en nuestra generación.

Algunas eran lesbianas, bisexuales, y todas lo sabíamos. Algunas se reconocieron en los encuentros feministas. Otras practicaban aunque no se reconocieran como tales. A mí no me interesó; entre nosotras no había problema, no sé si afuera habría problema. Funcionábamos así. A mí y a mi querida amiga Alexandra alguna vez nos acusaron de ser lesbianas, pero no hacíamos caso; sí éramos un gueto, fue una forma de supervivencia, no teníamos otra. Nos

llevábamos bien, porque estábamos posicionándonos como cuerpos sexuados en el escenario público.

Las ONG nos cobijaban

Creo que hay algo que decanta, que nos identificaba y que nos diferenciaba: las inclinaciones hacia la investigación y la escritura. Algunas tenemos un perfil que se inclina más hacia la reflexión que hacia el activismo, la acción. Yo, por ejemplo, me he dedicado gran parte de mi vida adulta a investigar y escribir, sería erróneo tildarme de académica porque todo mi trabajo lo he hecho fuera de la universidad, por mi cuenta, porque me gusta. Algunas de las hedonistas somos lectoras infatigables de novelas, de ficción, de literatura. Por ello siento una gran afinidad con las Mujeres del Ático, grupo que surgió en Guayaquil, allá por los años ochenta.

Las que he llamado en esta narración, por primera vez, hedonistas, no teníamos presencia política como tales, más bien éramos grupos de amigas feministas, el calificativo es clave. Nos encontrábamos ligadas a las ONG [organizaciones no gubernamentales]. En Quito, CEPLAES [Centro de Planificación y Estudios Sociales] fue un espacio muy importante, hubo un área de la mujer. Las ONG nos acogían, nos cobijaban.

Aparte de las ONG, algunas de las que he llamado hedonistas nos encontrábamos en las salsotecas porque éramos muy bailarinas. En el Sesaribó, que marcó toda una época, bailábamos todas las semanas. También nos encontrábamos en la Rana Verde en la Mariscal o en el Cine de la Casa de la Cultura. Además, armábamos reuniones en nuestras casas. No éramos de cafés porque había pocos, y durante los años del febreoscorderato yo no podía andar sola porque me podían secuestrar. Teníamos miedo del grupo de torturadores que se creó durante ese gobierno. Por eso, privilegiamos espacios privados, sobre todo alrededor de nuestros trabajos, eso fue lo que nos cohesionó.

Nuestro trabajo conjunto lo hacíamos a través del CIAM [Centro de Información y Apoyo de la Mujer], el CAM [Centro de Acción Mujer], el CEPAM [Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer] y el CEPLAES. Así fue como se organizaron los dos encuentros feministas: el movimiento y las ONG juntos. Conse-

guíamos las platas de financiamiento externo. En los años ochenta y noventa, las que financiaron fueron las feministas holandesas y gringas a través de organizaciones en las que trabajaban; por ejemplo, la Interamerican Foundation financió la primera investigación que dirigí en CEPLAES sobre la violencia contra las mujeres, uno de cuyos resultados fue *El muro interior*, ahora un libro clásico que fue publicado por Abya Yala.

Una acción conjunta de las hedonistas, que duró poco pero fue, en su momento, importante, fue el espacio virtual que llamamos El Ágora de Mujeres. Estuvo localizado en el Taller de Comunicación Mujer dirigido por Tatiana Cordero. Nació, a principios de 2000, en respuesta a un comentario machista de Raúl Pérez Torres; en una entrevista publicada en el vespertino *Últimas Noticias* dijo una serie de barbaridades, entre ellas que “se había comido a la mitad de mujeres de la ciudad”. Yo lideré el Ágora; se trataba de difundir, por correo electrónico, textos cortos, bien escritos sobre temas feministas. Duró unos meses, sostuvimos veinte “números”, pocas lo recuerdan ahora, menos mal que registré la experiencia y la de la revista *Caracola* en un número especial de la revista brasileña *Estudos Feministas* [vol. 12, 2004]. Porque una de las debilidades del feminismo de entonces es que pocas mujeres escribíamos.

Redes feministas: mis amigas coloradas eran mi fuente bibliográfica

Durante este proceso estábamos traduciendo las teorías feministas, sin maestras. Yo estuve siempre en contacto con feministas de afuera, las amigas “coloradas” como uno de mis hijos las bautizó. Ellas han sido mi fuente bibliográfica feminista. Entonces, antes de internet, me alimentaron con las bibliografías top, habían pasado por maestrías y doctorados, principalmente en Europa, estaban en el centro de producción de conocimiento feminista. Antes de retornar a Ecuador, cuando vivía y estudiaba en Costa Rica, me nutrí de feministas que empezaron a llegar a la universidad en los años setenta como profesoras, venían de Alemania, de Estados Unidos. Entonces el *boom* era la revolución sandinista y las revoluciones en Centroamérica, no el feminismo. Pero ellas fundaron una revista feminista: *Ventana*.

Todas ellas me alimentaron de conocimientos feministas, También mis amigas peruanas, chilenas, uruguayas, argentinas, a quienes conocí en mis viajes de trabajo. Fuimos y todavía somos una red internacional feminista muy poderosa. A mí nunca me han gustado los congresos porque, tal como las marchas, me aturden. Pero me alimenté de las que sí fueron a Beijing, a Viena. Fue una generación muy fuerte, muy viajera, muy rebelde.

Hasta ahora nos seguimos viendo, estamos en contacto, nos escribimos. Entonces nos comunicábamos a través de cartas y postales, por teléfono, que era carísimo. Antes del correo electrónico y la web, a principios de los años noventa, teníamos grandes archivadores donde guardábamos la información. Nos contábamos lo que estábamos haciendo cuando nos encontrábamos personalmente, porque yo viajaba mucho, los organismos internacionales me contrataban para hacer los diagnósticos en algunos países de América Latina, me convenía viajar porque eso me ayudaba a tener un plus importante en mi salario para mantener a los tres hijos. Ellas también venían a evaluar proyectos en Ecuador, todo con fondos internacionales de las multinacionales y de las ONG de mujeres, pero esta es otra historia sobre la que ya escribí en otro lugar.

Narrativa Dolores

23 de julio del 2018

Un lugar propio:
los grupos autónomos de mujeres

Siempre va a ser un referente para el feminismo latinoamericano 1975, la primera Cumbre Mundial en México. La cumbre marca unas prioridades, motivando la “promoción” de las mujeres para visibilizarse más y vincularles a temas del desarrollo. Del 75 al 80 es un período en el que se activa la participación de grupos pequeños de mujeres, más bien de clase media, que crean organizaciones femeninas, y otro sector que busca espacios donde se hace “política”. Podemos apreciar una incorporación muy modesta de mujeres que

se inician en la militancia partidista, especialmente en partidos de izquierda. Esto resulta entre novedoso y desafiante para los partidos, pero pronto las pioneras constatarán las serias limitaciones que frenan su activismo y la discriminación que se ejerce en el interior de las filas partidarias.

En la década de los setenta hay un fortalecimiento de muchos grupos de izquierda en toda Latinoamérica inspirados en la Revolución cubana, se multiplican las tendencias y en ese abanico de posibilidades se inscriben las mujeres. En el partido donde yo entro a militar, un pequeño grupo de mujeres proponemos hacer un trabajo con y para las mujeres, en respuesta nos exigen elaborar un documento que recoja el pensamiento del marxismo clásico: Marx, Engels y Mao Tse Tung, respecto al tema, para encontrar si se justificaba trabajar con ese sector. Solo cuando se lee nuestro posicionamiento bien sustentado, el partido aprueba que formemos las Brigadas Femeninas Universitarias, que podían robustecer a la AFU [Asociación Femenina Universitaria], eso sí le interesaba al partido. Pero nosotros proyectamos que estas brigadas fueran a trabajar a los barrios, y ese fue el motivo para que nos expulsaran.

Esta anécdota personal, parece que se replica en América Latina, pues emerge una corriente que se declara feminista, y que abandona sus espacios partidistas criticando prácticas políticas discriminatorias, excluyentes, que evidenciaban de cuerpo entero la ideología patriarcal. A finales de los setenta ya van surgiendo las primeras experiencias de grupos autónomos feministas.

Haber vivido en París me permitió mirar de cerca lo que hacía el movimiento de liberación de las mujeres, nutriéndome con su literatura, sus revistas, sus eventos. Esto marcó mi opción política. Vine muy cargada de teorías y conceptos feministas, con experiencias de lo que el feminismo estaba planteando frente al aborto, la violencia, la maternidad, la construcción de identidad, la transformación de la vida cotidiana, etc.

Cierto que recién llegada prioricé la militancia partidista, lo que me permitió vivir muy de cerca limitaciones y prácticas machistas, propias del poder patriarcal. Pero mi caso no era aislado, en la mayoría de grupos que surgieron en el continente, sus participantes venían de ese origen y el trayecto fue crear o buscar espacios nuevos, lugares donde podamos encontrarnos, hablar de la mismidad, compartir, develar y aceptar una trayectoria de silencios y subalternidad,

enfrentar nuevos desafíos, romper los estereotipos impuestos, así poco a poco crecieron los grupos autónomos.

Estos grupos empiezan a conectarse y nace la convocatoria a la primera reunión de la corriente feminista en América Latina en Bogotá para octubre del 81. Van doscientas cincuenta mujeres a un espacio que se propone abordar unos cuantos temas centrales para las inquietudes y demandas de las mujeres. Se inventaron unas metodologías alternativas de encuentros vivenciales, talleres abiertos, asambleas participativas, donde a partir de una ponencia se suscitaba el debate. Las preguntas, la experiencia acumulada, los cuestionamientos y dudas nos enfrentaban a la construcción de una nueva mujer, y también a las respuestas que debíamos gestar para todas las inequidades.

En el 81, esta iniciativa provoca una explosión y se multiplican las organizaciones en América Latina. Hacia el año 82, surge una propuesta que va a ser muy significativa para el movimiento feminista, dos comunicadoras chilenas exiliadas en México, Adriana Santacruz y Viviana Erazo, hacen un análisis de las revistas femeninas de amplia circulación en ese entonces, *Vanidades*, *Buen Hogar*, *Cosmopolitan* y cómo estas fomentan la opresión cultural de las mujeres. Sacan el libro *Compropolitan* y en consecuencia luego le proponen a una agencia noruega crear una agencia de prensa para informar y nutrir al movimiento en el continente. Así nace *Fempres*. El proyecto planteaba una corresponsal en cada país, para acompañar de cerca eventos, proyectos, discursos y liderazgos del movimiento latinoamericano. Nosotras tenemos nuestra historia escrita en *Fempres*. Ellas cierran la agencia de prensa ante la revolución digital en el 2000, reconociendo que hasta entonces habían cumplido un papel importante y que era el momento de conexiones directas en las redes.

Fempres jugó un papel preponderante a nivel regional. Las corresponsales de cada país teníamos que escribir sobre las temáticas que empezaban a posicionarse en la agenda pública, teníamos que seguir los eventos, propuestas, programas, investigaciones que ocurrían de mes a mes. Esto fue cohesionando las experiencias y los intereses, nos permitió reflexionar en colectivo, autocriticarnos con frontalidad. Otro rol de las corresponsales era que seguíamos al movimiento de mujeres y así nos acompañamos en los procesos, en las actividades, en nuestros logros; cada evento, cada lanzamiento del

libro estaba realizado en medio de un *performance* que provocaba la noticia para salir en los medios, inclusive un diario nacional abrió una página entera dedicada a la mujer luchando por cambios que mejoren su vida.

Construyendo el relato feminista latinoamericano

Así se va tejiendo el relato sobre la construcción del movimiento de mujeres. En ese movimiento, hay voces que se destacan y van especializando ostensiblemente propuestas sostenidas, alrededor de la salud, el ambiente, la literatura, nuevos contenidos y metodologías de enseñanza, debates alrededor de la democracia, de la mujer y la política, de nuestra inserción en el mundo del poder público. Así se fue construyendo la teoría que luego se concentrará en mallas curriculares en universidades, y desde donde se profundizará sobre la teoría de género, ya en los noventa.

Pero el relato del movimiento feminista se nutrió especialmente de nuestra vida cotidiana, las relaciones de poder que se visibilizaban como naturales, las prácticas de relacionamiento en la convivencia diaria, el descubrimiento de nuestro cuerpo como territorio propio invadido, nos llevó a recuperar nuestra capacidad de vivir el placer, frente a unos niveles de violencia que expresaban las dimensiones de subalternidad; temas y realidades que nos permitían encontrarnos entre iguales, a pesar de las diferencias de color, edad, situación económica, etc.

A propósito, un acto inolvidable fue una vigilia contra la violencia organizada por el CIAM. Duró siete horas, aunque programamos dos. Denuncias de madres e hijas violadas, de perseguidas políticas, de maltratos intrafamiliares; la vigilia no podía pararse por la cantidad de denuncias que exigían hablar, protestar, que alguien respondiera ante tanta discriminación. Ese evento cobra gran importancia en los medios, porque es la primera vez que se habla en un espacio público de que hay violencia en la casa, en la vida privada. Estábamos develando un pecado social de grandes incidencias. Este momento marca nuevos debates, nuevas investigaciones, nuevas exigencias.

Obviamente, este esfuerzo de enfrentar nuestras realidades nos impulsó a mirar al conjunto de mujeres ecuatorianas, otras realidades a las que, junto con la desigualdad de género, se sumaban las

inequidades por ser pobre o indígena o campesina, entonces todo se agudizaba. Por ejemplo, en nuestros espacios fuimos cuestionando la desvalorización del trabajo doméstico, a partir de la constatación de las realidades económicas que afrontaban las grandes mayorías de mujeres en nuestro continente, esas evidencias nos impulsaban a la necesidad de la investigación y la construcción de teoría a unas, y a otras al activismo que buscaba incidir en esas realidades.

Teníamos que transformar el mundo, pero teníamos que transformarnos desde la piel

Los encuentros feministas latinoamericanos en Lima y Bertioja, 83 y 85, fueron un sacudón muy fuerte. En Lima me sorprenden muchas cosas, me sorprende la sororidad que invade el espacio tratando de solucionar todos los inconvenientes que se presentaban. Se esperaban cuatrocientas participantes, y llegamos setecientas. Por las noches teníamos plenarios, los grupos que habían trabajado en los talleres temáticos proponían un nudo crítico o el más significativo avance que habían logrado, y se prendían debates intensos que terminaban en nuevas preguntas o propuestas.

Los temas Política y Sexualidad fueron siempre los más convocantes. En espacios pequeños se van gestando las ideas sobre qué democracia queremos, cómo incidir en el poder. Pensamos en la construcción de una democracia sustentada en valores que formen ciudadanos demócratas, hablamos de una gran tarea como madres: desarrollar personalidades democráticas. También discutimos sobre nuestra sexualidad como parte esencial de nuestra salud y bienestar. La propuesta de las mujeres de Boston, sistematizada en el libro *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, fue un texto de cabecera.

Luego en Bertioja, en el 85, se da la expresión de un movimiento que crece y se consolida. El cuerpo fue la gran temática. Yo estuve en un taller: “Nuestros cuerpos nuestras casas”, en el que los ejercicios evidenciaban el contraste entre el tiempo que le dedicamos a cuidar la casa y el tiempo que dedicábamos a cuidar nuestro cuerpo. Aprendimos a hacer y jugar con máscaras para darnos cuenta de todo lo que silenciamos, lo que escondemos y lo que cuesta ser auténticas. El feminismo era una convocatoria emancipadora para las mujeres y para el ser humano en general. Teníamos que trans-

formar el mundo, pero teníamos que transformarnos desde la piel, desde el cuerpo, desde nuestras sensibilidades, y para ello teníamos que romper los paradigmas ancestrales jerárquicos. Teníamos que proponer que había nuevas formas de amor, de hacer el amor, que nuestro cuerpo tenía miles de posibilidades de expansión y de dulzura. Y, entonces, las plenarias daban paso al baile y nos divertíamos con furor y mucha alegría.

Imagínate los descubrimientos. Pintábamos máscaras, para reconocer cómo nos ocultábamos constantemente detrás de ellas, después las rompíamos buscando lo auténtico, rompiendo “con el deber ser” y construyéndonos a nosotras mismas. Y después nos provocábamos a través del contacto, la mirada, la profundidad del abrazo, para superar límites y vernos entre todas, en la capacidad de relacionarnos desde otros principios y valores. Pusimos en tela de juicio todo lo que fue posible, interpelar la cotidianidad, las tareas domésticas, el rol en la cama, lo de adentro y lo de afuera. Este fue el primer momento del feminismo ecuatoriano, que fue el pasar de la voz individual a la colectiva. Crear el nosotras colectivo fue la marca de entonces.

Transpolar las vivencias propias para hablar con las mujeres populares

Sabíamos que teníamos que luchar en el mundo público, en el mercado, en el espacio competitivo. Teníamos que combatir la pobreza donde estaba la mayoría de las mujeres latinoamericanas, pero creíamos que el feminismo es un espacio esencialmente liberador. Ese fue el gran desafío de las mujeres feministas latinoamericanas, más bien de clase media, cómo transpolar estas vivencias tan personales y cruzar el límite para comunicarnos con las mujeres de otros sectores.

En paralelo, también estaban las organizaciones de mujeres, que crecían simultáneamente al movimiento feminista. Nosotras nos identificábamos priorizando los temas de mujeres (los derechos sexuales, la valoración del trabajo doméstico, la doble jornada, la violencia), mientras la tendencia de mujeres políticas trabajaba para las mujeres de sectores populares.

A finales de los ochenta fueron surgiendo también unos liderazgos ligados a las ONG, a las agencias y cooperación interna-

cionales, y el Estado empieza a modificar miradas, presionado por razones estructurales, “había necesidad”, y abren las puertas y su atención al sector femenino. Por otro lado, también el movimiento, en su más amplia dimensión, presiona y demanda.

Hubo un primer gran momento del feminismo ecuatoriano que fue el pasar de la voz individual a la colectiva. Crear el nosotras colectivo fue la marca del primer momento. Esto exigió la deconstrucción de “lo natural”, del “deber ser”, y la construcción de una identidad de una nueva mujer que se transformaba, aterrizada en el Ecuador diverso, multicultural, ubicando las grandes diferencias que había entre nosotras, los contextos que marcaban realidades de inequidad y exclusión.

Un segundo fenómeno que atraviesa los ochenta es la explosión de las organizaciones sociales; se crean en todos los sectores y regiones, pues las mujeres que luchan por la subsistencia, jefas de hogar, jóvenes expulsadas del sistema escolar, las que se van quedando solas a cargo de la parcela, todas encuentran que la organización les da fuerza, que juntas pueden lograr que se cumplan sus derechos.

Desde este proceso brevemente sintetizado, concluyo diciendo que construimos un nosotras en el lenguaje, en el conocimiento, en la investigación, en las políticas públicas, en los medios de comunicación, en las leyes, en el sistema educativo, hasta en los partidos políticos, en las esferas del poder. El proceso enfrentó inevitables nudos críticos que obstaculizaron el camino, pero hemos seguido avanzando hacia horizontes siempre más prometedores.

Narrativa Elba

24 de junio del 2020

Identidades múltiples en el trabajo organizativo

Siento que he tenido el privilegio de formarme por haber participado en diferentes espacios organizativos, eso se debe a la lucha de varias de mis ancestras que han hecho camino. Cuando comparo mi situación de vida, veo que algunas de mis compañeras no han

podido acceder a varias cosas que sí logré alcanzar, como por ejemplo la educación, considero que es por falta de oportunidades; a veces pienso que el asumir ciertas oportunidades o espacios es un reto también porque autoformarme ha sido difícil para mí. Inicié la participación en procesos organizativos porque mi mamá fue parte de una organización de mujeres, UNOPAC [Unión de Organizaciones Populares de Ayora y Cayambe], que sale de la Federación UNOPAC, una organización mixta de segundo grado, que nace a raíz del sismo de 1987. Las mujeres estuvieron muy activas en las mingas de reconstrucción de las casas, estuvieron mano a mano con los varones haciendo trabajos de albañilería. En esa época las compañeras indicaban que estas mujeres a veces llegaban golpeadas, con moretones en la cara, en las piernas, cargando a sus guaguas. Ante estas situaciones de violencia, las compañeras exigen que se cree el área de la salud y que se trabaje el tema de mujeres que después pasa a ser un área dentro de la organización llamada Política y Género. Por medio de este espacio, empezaron el trabajo directo con las mujeres, porque si hablamos directamente de violencia o de derechos sexuales y reproductivos, la gente es reaccionaria, se intimida. Conformaron la comisión de salud que se reunía cada mes e iban a visitar de casa en casa. Ahí empezó la estructura de la organización de mujeres.

Como mi mamá comenzó a trabajar en una plantación florícola, no quería dejar de participar, por tanto yo empecé a asistir a las reuniones en su reemplazo desde los trece años. Como parte de esta organización se establecieron un sinnúmero de espacios para participar y uno de ellos fue Luna Creciente, donde estuve participando en los talleres de formación política, donde se trabajó mucho el tema de derechos sexuales y derechos reproductivos y el tema de soberanía alimentaria. Estuve desde los dieciocho años hasta los veintidós en UNOPAC, como coordinadora de los grupos de mujeres. Ahí, cuando cumplí la mayoría de edad participé en calidad de socia. Con esta experiencia se fueron consolidando varias iniciativas como la línea de Ahorro y Crédito, algunas líneas de gestión en ONG. Cuando me gradué del colegio fui dirigente en la organización durante dos períodos. Parte de los procesos que recuerdo fue la conformación del Consejo Cantonal de Mujeres, para acceder a presupuestos públicos; fui parte del directorio cantonal de Mujeres, aunque no había una total autonomía. Nosotros administrábamos el recurso que nos asignaba la municipalidad, por lo tanto dependíamos del municipio.

A la par tuvimos un papel muy importante en la creación del Centro de Protección en Apoyo a la Mujer y la Familia. Fui parte de las promotoras sociales; nos formamos en una escuela popular en las parroquias del cantón. Desde el 2007 estuve como responsable de la secretaría del Consejo Cantonal. Ahí se estableció la primera Agenda de Mujeres a nivel del cantón Cayambe y una línea base de las principales problemáticas del cantón. Con el Centro de Protección en Apoyo a la Mujer teníamos promotoras sociales en cada parroquia. Luego vino el proceso de la Asamblea Constituyente con Luna Creciente. La Asamblea nos trajo reflexiones agrídulces; por un lado, se hablaba de la progresividad en derechos, pero, por otro lado, nuestro centro quedó en el aire porque pasó a depender de los consejos de Igualdad. Alrededor de la Constituyente del 2008, un año antes, hicimos una Asamblea de Mujeres de Quito, porque pensamos que la agenda de las mujeres no debía ser solo de las mujeres de las ciudades, pensamos que debía responder a un proceso más amplio. Nuestra demanda como mujeres de sectores populares, en el marco de plurinacionalidad e interculturalidad, es la coordinación entre justicia comunitaria y justicia ordinaria, además del tema de soberanía alimentaria. Como en la constituyente se apostaba por el *sumak kawsay*, nuestra apuesta tomó fuerza. En el tema de violencia planteamos que la prevención fuera responsabilidad de los gobiernos locales y que se explicitara el feminicidio. En el tema económico, demandaron la jubilación con veinticinco años de aportación, aunque para nosotras no significaba mucho porque no éramos afiliadas, más bien decíamos derecho al empleo digno y derecho a la seguridad social. Con Luna Creciente, planteamos el tema de la renta básica, no un bono por trabajo doméstico, sino por el trabajo comunitario, el trabajo del cuidado de la vida que hacemos permanentemente los afectados. Hicimos algunas articulaciones con otras compañeras del movimiento de mujeres en Montecristi, estuvimos con compañeras lesbianas de la OEML (Organización Ecuatoriana de Mujeres Lesbianas) y de Flor de Azalea. Para nosotras, las mujeres indígenas, siempre hubo reparo respecto a la despenalización del aborto, decíamos que no era nuestra realidad; no se habló de aborto en la Asamblea de Quito ni en Montecristi, los otros sectores no nos apoyaban. Sin embargo, logramos que se diera una división entre derechos sexuales y reproductivos, cuestión que logró el consenso.

Entre el 2008 y el 2010 se conforma la Coordinación Nacional del Movimiento de Mujeres de Sectores Populares, ahí estuve dentro de la Directiva Nacional. En un congreso amplio de Luna Creciente, el Movimiento de Sectores Populares se reconoce como feminista. Además, planteamos la problemática de abortos que mayormente afecta a las mujeres en los sectores populares, lo que hizo necesaria la alianza con varias organizaciones de mujeres por los derechos sexuales y reproductivos en 2011. También, a través de la Plataforma Nacional por los Derechos de las Mujeres, se estableció una agenda con acuerdos mínimos. Espacio en el que asumimos la mesa del eje de economía y de soberanía alimentaria así como el tema de los derechos sexuales y reproductivos. También formamos parte de las mujeres de izquierda; antes de la Constituyente, la CONAIE [Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador] y ECUARUNARI [Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador] llamaron a formar el Pacto de Unidad de Organizaciones Sociales. Ahí estuvimos Mujeres por la Vida, con las mujeres del sur de Quito, las Mujeres de Frente, la OEML. Sobre mis estudios, los realicé en la Universidad Politécnica Salesiana un poco moviéndome entre Cayambe y Quito; fue la época en la que asumí la dirigencia en el movimiento nacional de mujeres. En ese trayecto de mi vida tuve que afrontar una separación y me quedé al cuidado de mi niño, entonces no pude sostenerme en Quito. El tema de dirigencia, no es que se da un sueldo, más bien una responsabilidad; terminé mi período de dirigencia y regresé a Cayambe. Y así me he mantenido. He estado militando en el movimiento Pachakutik. Pues en el 2012 se consigue que nuestra parroquia sea considerada rural. Después de un par de años de esa declaratoria fui candidata a vocal de la Junta Parroquial, estuve en la Junta Parroquial como autoridad local. De esta experiencia aprendí que una sola no puede transformar la estructura de un Estado por más pequeño que sea. En el tema de derechos de las mujeres, planteamos presupuestos sensibles al género, presupuestos participativos, el tema de violencia, y estos temas no son trascendentales; se privilegia el agua, las obras de infraestructura que tanta falta hacen en las comunidades, además, porque el presupuesto es mínimo. El primer año trabajamos en la vida rural, los compañeros trabajaron sin salario, sin sueldo, luego en el segundo período sí recibíamos salario, ganamos el 80% de un salario básico. En este período último, ya somos la segunda parroquia

con mayor presupuesto. Siempre he tenido conflicto con estas formas de identificarme entre los cargos de autoridad y pertenecer a una organización social; en el momento de tomar decisiones me han dicho: usted es autoridad o es de organización, yo les digo yo soy las dos cosas, es como [que] tengo un nombre y un apellido.

El cuerpo

Quienes hemos confluído en los procesos organizativos planteamos que es la fuerza de la Pachamama la que nos une a todas las mujeres, las mujeres indígenas de Sierra y Amazonía, las mestizas urbanas y las mujeres afrodescendientes, esta idea la elaboramos en la historietita que aparece en la revista de Luna Creciente. Lo que queríamos visibilizar es la unidad en la diversidad y fortalecernos como grupo porque a pesar de los conflictos ha prevalecido la fuerza organizativa. Consideramos que los feminismos son luchas políticas, pero como mujeres indígenas no se lograba posicionar el feminismo. Entonces recuperamos elementos de nuestra cosmovisión, las luchas de mujeres como Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango. Pero, a la vez, cuestionando muy a fondo las prácticas machistas complejas que tergiversan el verdadero principio de la complementariedad, que en ocasiones ha servido para subordinar a las mujeres y personas de la diversidad sexual. En los contextos comunitarios pensamos en nuestra lucha colectiva por la identidad, identidad que es crítica, no solo folclórica. Pensamos que hay que trabajar a la vez lo personal y lo colectivo. Nosotras estamos cruzadas por los derechos colectivos, por la comunidad, estamos cruzadas por el principio de complementariedad que en la práctica es un principio de afirmación y fortalecimiento. También nos hemos preguntado y reflexionado si las luchas de las mujeres indígenas son o no son feministas. Pensamos que siempre han sido, pero no se han llamado así, porque son luchas colectivas, pertenecemos a un territorio y a una organización.

Con estas reflexiones, sostenemos que el cuerpo tiene que ver con el territorio, con el lugar donde vivimos, si tenemos bienestar en el territorio quiere decir que estamos bien. Por ejemplo, si estoy al lado de una florícola, también está afectando a mi huerto ecológico, está afectando mi cuerpo, daña una parte de la madre Tierra, mi posibilidad de alimentarme bien, de ejercer la soberanía alimentaria.

El cuerpo también es un lugar que a diario recibe opresión por el capitalismo y el racismo, y a la vez es el lugar que permite tomar las decisiones que nos hagan sentir bien como seres humanos. Como mujeres, por ejemplo, el cuerpo es el lugar de la experiencia y del derecho a expresar sentimientos, emociones y placer, es decir, es algo vivo y dinámico a pesar de que a causa del control patriarcal se nos niega el placer. Este punto es algo que todavía necesitamos reflexionar, lastimosamente, varias mujeres nos dicen: “Nos toca complacer al marido, para eso hemos buscado matrimonio”, el cuerpo lo viven para complacer a los demás, pero no para sentir placer y sentirse bien consigo mismas. Pero pensar el cuerpo como primer territorio también nos lleva a asumirlo desde la integralidad. Cómo está el derecho de las mujeres a la administración de la justicia, cómo está el derecho a la tierra, cómo nos afecta el tema de la privatización del agua, y esto remite al sentido colectivo de bienestar. Hablamos de la integralidad de todo ser humano, esto significa que todo ser humano es parte de, no es propietario de la tierra. No caemos en el romanticismo de idealizar la complementariedad *cari-warmi* (hombre-mujer). Esto nos ha permitido relacionar nuestro rol protagónico en la armonización de los elementos naturales como la Pachamama. Mis compañeras han hecho cuestionamientos sobre la idealización de la tierra, cuando se la relaciona de forma conveniente solo con la concepción y la capacidad de dar vida. Aquí sí hemos criticado esta única forma de ver, si no hay cuidado, la tierra no es fértil, la Pachamama no es solo la reproducción de la vida, más bien representa para nosotras la capacidad de vivir armónicamente, de poder decidir cómo vivir siendo parte de.

Eso hemos vislumbrado ahora, algunas cosas están plasmadas en la normativa de derechos de la naturaleza, desde las lógicas de control de territorio sobre las decisiones colectivas. De mi experiencia como parte de un gobierno local, no se puede gobernar en una casa ajena donde solamente dan las llaves para que una ingrese. La autodeterminación que queremos es pensar cómo se reconoce una práctica política más amplia del Estado intercultural y plurinacional. No queremos algo solo para nosotros mismos, planteamos la transformación de la estructura del Estado, por ejemplo, refundar este Estado.

Considero que podríamos encontrarnos más cercanas a la perspectiva del feminismo comunitario. Porque estamos analizando

y cuestionamos el patriarcado en el cruce con el etnocentrismo. La hegemonía de los saberes y prácticas existentes en relación con la vulneración de derechos, de exclusión y discriminación, en un Estado que es colonial y patriarcal. Entendemos la comunidad como un espacio de conflicto donde también hay relaciones de poder. En el territorio no hay participación igualitaria de las mujeres todavía, estamos en representación de los roles tradicionales, en la cocina, por ejemplo. Y cuando estamos en liderazgos comunitarios tenemos la triple carga laboral. Planteamos que cuando una mujer está en un puesto de dirigencia, el marido debería también hacerse cargo del cuidado de la vida para que no sea tan complicada la participación de las mujeres. En nuestra práctica, intentamos contextualizar las luchas feministas aquí, a pesar de los cuestionamientos que se nos hacen, porque se considera que es algo urbano, pero la reflexión es constante en el diálogo con los compañeros, con los problemas que ocurren en nuestro contexto.

El feminismo como pregunta

El hecho de ser feminista es complejo porque acá se piensa que las feministas están contra los hombres, se piensa que todas son lesbianas, que dejan botados a los maridos, cuestión que yo también en algún momento pensé, pero en el proceso de formación me doy cuenta de la posición crítica y política de los feminismos ante las desigualdades y opresiones.

Algunas de las razones de esta percepción de los feminismos están en los discursos de la Iglesia y de nuestros compañeros dirigentes. Lamentablemente, también desde las prácticas de algunas compañeras feministas radicales han generado desencuentros, por ejemplo, antes pensábamos que las feministas solo quieren trabajar con mujeres y sentíamos que desconocen nuestro trabajo comunitario. Para nosotras, hay momentos en que sí debemos estar juntos hombres y mujeres, aunque también nos dimos cuenta, en el trayecto que hicimos con Luna Creciente, de que existe la necesidad de espacios propios de mujeres. Por ejemplo, hicimos una feria de la salud desde la salud integral, con algunas mujeres parteras; a raíz de eso se fue tratando poco a poco la sexualidad. Para hablar de salud sexual y reproductiva, notamos que cuando estamos en grupos

mixtos, las mujeres no opinaban. Cuando estamos solas sí hablan de lo que les pasa y en el taller se silenciaron. Allí nació esa reflexión de que sí es necesario un espacio propio para trabajar estos temas y posteriormente, una vez fortalecidas nosotras, abrirlo a los compañeros.

A mí me dicen: usted piensa así porque es feminista, y yo les digo: eso no quiere decir que no tenga una posición política, que deje de ser mujer o que no esté en las mismas condiciones que ustedes; me ha tocado hacer esas reflexiones con los compañeros. Todavía yo tengo mis dudas de declararme como feminista. Para nosotras el feminismo tiene que ser una construcción colectiva y partir del comunitarismo. Hemos estado con compañeras que nos hablan de ecofeminismos, feminismo radical o solo de algunas temáticas coyunturales como la salud y la violencia. Nosotras queremos políticas desde la integralidad, que se trate el tema de las mineras y de la soberanía alimentaria. El feminismo es mi apuesta y a la vez es una pregunta, desde la misma palabra, ¿debemos identificarnos con esta categoría o debemos plantearnos otra categoría o concepto que nos identifique? Es necesario que nosotras construyamos una visión propia. Mi temor de declararme feminista ha sido tener un planteamiento que va a ser un referente para mis compañeras. Siento que declararme feminista no es una posición personal, pues puede no representar lo que mis compañeras sienten o plantean, por eso es importante un proceso de construcción colectiva.

En la comunidad me dicen: las feministas están en contra de los embarazos, no quieren tener hijos, yo les digo: no, hay feministas que tienen hijos también. La gente que está más vinculada a la Iglesia me dice: comparto todo lo de los derechos de las mujeres, pero menos el aborto y el feminismo. Esto está en el lenguaje de la gente y por esto toman una posición acrítica sobre los feminismos. Yo les digo: ¿la reflexión sobre los derechos de las mujeres, eso no es feminismo? ¿Acaso lo que ustedes están haciendo, ayudar a la compañera a que no la maltrate el marido, acaso eso no es feminismo? Reflexionamos en eso, el feminismo no está matando a las mujeres ni a los hombres. Pero las prácticas machistas sí. Por eso, en algunos lados somos escuchadas como feministas y en otros lados odiadas, pero en el contexto comunitario, una tiene el respaldo de la comunidad, las penurias no las pasamos en soledad, siempre está la mamá, una abuela, hay una comadre, una dirigente, siempre hay alguien que nos apoya.

También hay un tema generacional, veo que hay diferencia en la forma de abordar los temas en las generaciones más jóvenes. Durante las reformas al Código Integral Penal, las mujeres de sectores populares luchamos por la despenalización total del aborto, por visibilizar la necesidad del enfoque intercultural para el abordaje de la violencia de género, cuestión que la ley no recogió, dejando de lado la prevención y la administración de justicia comunitaria. Hubo desacuerdos entre las compañeras jóvenes que, por lo menos sentí en ese momento, nos dijeron que ahora hay otras formas de incidencia política. Nos dijeron: vamos a luchar por el aborto por violación. Siento que las compañeras jóvenes en la ciudad tienen diversas formas de accionar, pero siento que se pierde la lucha integral y poder juntarnos todas y sostener un proceso colectivo. Hace falta el encuentro entre posturas, hay que pensar cuáles van a ser los mínimos de las luchas políticas de las mujeres y las estrategias conjuntas. A veces han sido masivamente aceptadas las estrategias juveniles y se pierde la importancia de los cabildeos. Creo que hay una tendencia a separar los temas, de trabajar solo violencia, solo derechos sexuales, solo ecologistas, en lugar de hacer algo común y colectivo, que no responda solo a la coyuntura, sino a un proceso más sostenido y dinámico.

Sin embargo, también existen cambios generacionales en las organizaciones que suponen transformaciones importantes; por ejemplo, la CONAIE por primera vez manifestó en una carta abierta el apoyo a la despenalización del aborto. Esto demuestra que se han abierto a conversar, a debatir, a analizar desde una perspectiva de derechos humanos que plantea que la salud de las mujeres y la sexualidad son temas prioritarios. Aquí en el pueblo kayambi se reflexionó y debatió el tema y existió un apoyo total, se expresó el rechazo a la participación de los legisladores que votaron en contra de la despenalización del aborto en caso de violación. Se pudo señalar la violencia contra las niñas y los problemas que existen en la administración de justicia. Es un camino por recorrer aún, pero hubo un pronunciamiento de las mujeres acá, las mujeres estaban tranquilas y con mayor apertura para tratar ese tema.

Narrativa Nua

19 de agosto del 2020

Hablar del cuerpo y hablar de mi trayectoria en el feminismo implica hablar del proceso que crucé para entender ese imaginario del cuerpo trans. Para mí, el feminismo me permitió recuperar mi cuerpo de todos estos conceptos y visiones sociales y en algunos casos “medico-académicas” que patologizan mi experiencia; el saber que era posible hacer una transición y decidir cómo quería hacerla, porque antes no creía que esto era posible. Mi entendimiento del feminismo tiene que ver con el posicionamiento que tengo ante el mundo. Al inicio, veía el feminismo como algo lejano a lo que no podía acceder, además que yo venía de una militancia de izquierda y ambientalista. Por estos motivos, muchas veces presionaba a los grupos donde militaba para hablar de feminismo, aunque, en ese entonces, sentía que estaba apropiándome de algo que no era para mí. En ese caminar leía y aprendía, hasta que por fin pude llegar a encontrar experiencias como la de Proyecto Transgénero, y conocí la Marcha de las Putas, ambos, espacios que manejan una visión transfeminista. Ahí pasé a la práctica colectiva, a comprender cómo se materializaba el feminismo en la práctica.

Estas experiencias me permitieron articular mi pensamiento político y empezar a participar en otros espacios, como los congresos nacionales de Sociología en la UCE [Universidad Central del Ecuador] y posicionarme dentro del tema de la diversidad y disidencia sexual, tomando herramientas de los feminismos descoloniales para hablar de la realidad trans, criticando las visiones hegemónicas que se emiten desde Europa y el denominado primer mundo, para así pensar la transición y el cuerpo desde una visión más propia. De la visión transfeminista, una de las visiones más importantes que rescato es la crítica a las visiones asimilacionistas y normalizadoras detrás del discurso sobre la diversidad, debido a que elimina las desigualdades que responden a otras esferas como la clase, el racismo, la xenofobia, rescatando la figura de la disidencia, debido a que permite analizar las desigualdades y diferencias dentro de la comunidad LGBTQ+.

También he participado en algunas iniciativas que me han dado visibilidad, como la acción de protección contra la marcha

“Con mis hijos no te metas”. Esta fue la primera acción de protección contra una marcha liderada por grupos conservadores y organizaciones religiosas, que realizamos con otras organizaciones LGBTIQ+ hace tres años.

Para mí, ha sido importante conocer y compartir con diferentes espacios y visiones, aunque entiendo que soy identificada de alguna manera principalmente por mi transfeminismo, debido a la poca presencia de mujeres trans en el medio del feminismo, cuestión que poco a poco va cambiando, pero aún con una presencia limitada. Si bien me identifico plenamente con el transfeminismo, eso no ha implicado dejar de estar en otros espacios, compartir con otras visiones, actualmente estoy en algunos espacios donde no todas son transfeministas. La práctica del feminismo no solo me ha permitido ingresar en este mundo, sino que me ha permitido generar un intercambio donde me he encontrado. Siento que, a pesar de todo, aunque mi experiencia como mujer trans tiene ciertas especificidades y diferencias sobre cómo se contempla el cuerpo trans, mi experiencia de vida como mujer me ha permitido conectarme con las experiencias de muchas otras mujeres que no necesariamente son trans.

Podría decirse que encuentro mi experiencia cercana a la de muchas mujeres activistas de clase media, que han tenido acceso a la educación y a ciertos derechos, y que desde la incomodidad se han acercado a las teorías y movimientos feministas. Esta realidad no es común a muchas personas trans, sí hay más activistas trans, pero no todas se identifican con el transfeminismo o militan en espacios feministas. No obstante, poco a poco se van formando círculos transfeministas que incluyen personas cis y trans como Las Pornógrafas, Aktitu, la Asamblea Maricona, entre otros espacios que no tuvieron mucho tiempo de vida. Reconozco mis privilegios en el acceso a la educación y las posibilidades para militar, algo no tan común para una mujer trans en mi contexto, me encuentro muchas veces en las experiencias de mujeres cisgénero; en este sentido, también es importante entender que mi experiencia no se debe interpretar como una experiencia universal de todas las mujeres trans.

Cuando uno llega a conocer sobre lo trans, lo primero que se encuentra son los discursos hegemónicos desde las instituciones “oficiales”, tenemos como ejemplo la medicina que en un momento mantuvo términos como trastorno, la manera en que la ley contempla jurídicamente nuestra identidad, es decir, hay una serie de

“expertos” que tienen más potestad de hablar de lo trans que las propias personas trans, y por eso es muy común que las personas trans nos quedemos en esos conceptos, sin cuestionar de dónde vienen. El feminismo ha permitido hacer estos cuestionamientos desde los noventa. Por eso tenemos un día de lucha contra la patologización de las identidades trans. En este escenario de discursos de poder, Miquel Missé, un sociólogo catalán, señala que las personas trans mantenemos una disputa sobre recuperar el cuerpo propio, debido a los mecanismos de la cisnormatividad, de las ciencias psi y de las ciencias biomédicas.

Por eso, existe una lucha entre estas visiones tradicionales y el pensamiento que se va desarrollando desde los activismos trans. Por ejemplo, vemos hoy en día cómo se borran las personas trans de los manuales de medicina, lo vemos en Estados Unidos y en Turquía. Es la pugna por el cuerpo, por definir qué es lo que puede ser aceptado.

En ese debate me siento en la necesidad de criticar estas visiones y hacer conocer visiones más complejas del cuerpo trans, que se basen en la autodeterminación y en el propio desarrollo. Esto no da un resultado homogéneo, sino una variedad de posiciones subjetivas: la transfemenina, el transmasculino, el no binario. Hay una pluralidad de cuerpos y por lo tanto de experiencias.

Cuando hablo de la recuperación del cuerpo, hablo de la experiencia desde mi cuerpo, por ejemplo de adolescente, yo pasé muchos años sin entender cómo hacer encajar mi identidad de género en esta sociedad, posteriormente descubrí temas como la transexualidad, pero cuando lo hice me quedó la idea de que esa experiencia está limitada por ciertos patrones que no respondían a mis necesidades. Me refiero al paso de la inexistencia de un cuerpo trans a la patologización de ese cuerpo, que en la experiencia personal se traduce como el pensar que algo está mal en una misma. Pasamos de no saber que el cuerpo trans es posible a concebirlo como el cuerpo equivocado, una ciencia que lo ha descrito históricamente de una forma concreta, la medicina, la psicología, la psiquiatría. Cuando empecé mi transición fui a una psicóloga, le hablé de muchas cosas, como que no quería operarme genitalmente. Ante esta decisión, ella sugirió que si quería ser mujer tendría que tener el deseo de ser penetrada. Esa concepción del cuerpo y el deseo que esperaba encontrar la psicóloga no cuadraba con lo que yo le estaba diciendo,

lo que hizo que entendiera mi experiencia como patológica. Para mi construcción subjetiva tuve que deconstruir esa idea, para así en su momento tomar decisiones como la hormonización sin pasar por una operación. Creo que esa posibilidad de poder autodeterminarme posee el componente feminista. Por ello, el derecho a decidir sobre el cuerpo es una cuestión que articula las luchas trans con las luchas feministas.

Considero que el aporte del transfeminismo a los feminismos es posicionar el análisis del cuerpo en la realidad trans, cuestionar el sujeto político del feminismo, cuestionar la esencialidad del sexo. Aquí confluyen algunas teorías que hablan de la intersexualidad, como la teoría queer. El sujeto trans por años ha significado la transición; el transfeminismo le da la vuelta y se enfoca en la transgresión, pensar que hay cuerpos que por sí mismos son transgresores, por ejemplo, el hecho [de] que yo sea una persona trans que no quiere operarse y que, como es mi caso, no tengo una cédula que me represente, pues no he querido acogerme a la ley de identidad.

Un concepto poco utilizado que también viene de los transfeminismos es el cisexismo. Veo poca comprensión desde los espacios feministas; hay espacios que cuestionan que la violencia que sufren las personas trans sea estructural, lo ven como una discriminación más. Pero no, es importante verlo como una rama más del patriarcado, esa es la contribución del transfeminismo. Siento que no hay diálogo entre visiones feministas, el término cisexismo habla de cómo se impone una visión cisgénero a las personas trans desde la estética, [el] cuerpo y [el] pensamiento, sobre cómo las personas trans habitan categorías que siguen hablando por ellas. Si bien el término cis puede ser criticable, creo que no podemos prescindir de él, porque sirve para analizar una realidad que, si no, es invisible.

En nuestro contexto nacional, no hay feminismos transexclusionarios (al menos no físicamente), he participado en asambleas con otras mujeres, por ejemplo, para el 8 de marzo, han participado personas no binarias y trans. Sin embargo, sí siento que no se comprende bien la causa trans o se llega a comprender de manera superficial. Por ejemplo, conversando en algún momento dentro de los feminismos acerca de cuáles serían los ideales en política para las personas trans, una chica me dijo deberían ser gratis las operaciones de cambio genital. No creo que tuviera malas intenciones ni que estaría mal lo que ella proponía, pero la realidad de las personas trans

tiene otras urgencias, por ejemplo en el campo de la atención médica: la falta de endocrinólogos especialistas en el servicio público, falta de atención en temas de biopolímeros, discriminación como barrera que fomenta que los usuarios desconfíen del sistema de salud, etc. En ese sentido, creo que no se entiende muy bien cuáles son las prioridades de las personas trans.

Siento que en el mundo del activismo, el feminismo y en especial el “ciberactivismo” existen varias confusiones, bulos y desinformación, por ejemplo, veo en los feminismos denominados transexcluyentes la crítica a la farmacología en relación con el activismo trans, a veces reforzando prejuicios usados por espacios conservadores, como pensar que se busca llenar de hormonas a los menores, cuando por años hemos luchado por normativas que dejen de usar de requerimiento los procesos de hormonización y de cambio genital. También hay una confusión para distinguir, entre la teoría *queer*, el enfoque de derechos humanos y las visiones asimilacionistas de lo LGBTQ+, cuestión que como transfeministas hemos denunciado hasta el cansancio; no obstante, esto se junta y mezcla en el momento de realizar críticas a la comunidad trans.

Quizá uno de los límites de esta relación entre el feminismo (cis) y lo trans sería cuando los derechos de las personas trans se enfrentan con los derechos de las mujeres cisgénero. Por ejemplo, en la Ley de Violencia que se aprobó en el 2019, se proponía el término “mujeres en su diversidad”, en lugar de mujeres, para incluir a las mujeres lesbianas y a las mujeres trans. Los grupos conservadores de manera inmediata criticaron esto, ante lo cual hubo un consenso del sector más tradicional (o antiguo) del movimiento de mujeres que propulsaban esta ley para que se quitaran los términos que generaron polémica. Otro asunto es el tema de identidad, en muchos espacios no se comprende la importancia del derecho a la identidad de las personas trans como un derecho al reconocimiento, pero va mucho más allá. Si analizamos la opinión consultiva de la [Corte Interamericana de Derechos Humanos] CIDH, Oc-24-17, vemos un abanico gigante de las violaciones a los derechos vulnerados a partir del no reconocimiento de la identidad de género. Muchas veces no se ve la transfobia, se ve como algo no tan grave como el sexismo o el racismo. Ha faltado interés teórico en explorar estas cosas, aunque paradójicamente en la práctica organizativa siempre está el deseo de incluir a las personas trans.

Respecto a los espacios LGBTQ+, desde el sector transfeminista siempre hemos denunciado la supremacía de visiones asimilacionistas y homonormativas. Muchos activismos, intentando tener legitimidad, caen en ambas prácticas, pues son mecanismos en los que las personas LGBTQ+ buscan verse más “normales”; yo hago una analogía con el blanqueamiento, porque al igual que en el blanqueamiento, hay un borrado de la identidad que no entra en ciertas categorías, la identidad y sexualidad disidente. Cómo nos volvemos más “normales”, apelando al matrimonio, a políticas que me hagan figurar como una familia tradicional, la identidad binaria que solo incluye al hombre y a la mujer, porque hay que tener en cuenta que las personas trans no solo son hombres y mujeres. La mayoría de leyes no contempla esta diversidad. Ese es el encontronazo que tenemos con el resto de espacios LGBTQ+, por ejemplo el lobby por el matrimonio igualitario. Hace algunos años las transfeministas éramos muy mal vistas en los espacios LGBTQ+, hoy muchos de estos espacios se declaran feministas o se asocian a ciertas premisas feministas más *light*. Antes había una tensión entre nuestras perspectivas, nuestras demandas eran vistas como radicales y exageradas.

Como consecuencia de estas visiones asimilacionistas, tienes resultados contraproducentes a las luchas trans, en el caso Amada, por ejemplo. Nosotras venimos de una lucha de años en la propuesta de ley “Mi género en mi cédula” por proteger la intimidad que es el dato del sexo, pero en este caso la narrativa jurídica es contraria a lo que el movimiento trans buscaba. Esto responde a una visión patriarcal y paternalista de las organizaciones gays hacia lo trans, porque hay sectores de esta población que realizan cabildeo y procesos jurídicos desde esas narrativas, dejando a un lado las experiencias y visiones que se encuentran en la población trans. Mirando la historia del movimiento LGBTQ+, por ejemplo, esta visión la encuentro también en las formas de explicar la historia; en el libro de Facundo Cabral, las organizaciones gays en los ochenta buscaban distinguirse de las trans y travestis; incluso en el libro se afirma por momentos que la prostitución y las drogas empañó la imagen de las organizaciones gays. Siento esta división aún vigente, que es una disputa que se lleva a varios niveles, incluso a veces de quienes realizan los procesos legales a favor de población LGBTQ+.

Algo novedoso ocurre en los espacios maricas que se están construyendo, desde el rechazo, desde la disidencia, reivindicando

ese estigma y otorgándole mayor protagonismo a lo trans. Mostrándose diametralmente distinto a los espacios LGBTIQ+ más tradicionales. Sin embargo, no logro ver mucha representación del pensamiento de las personas trans, ni en lo teórico ni en lo discursivo.

Por otra parte, una cuestión en la que sí se ha ganado representatividad es en el espacio público, donde ya no hay una visión única de la realidad trans. Esto nos ha dado otras perspectivas, ver a hombres trans por ejemplo, diferentes formas de ser una mujer trans, no necesariamente las imágenes estereotipadas que salen en los medios y contribuyen a su cosificación. A pesar de esto, el espacio público sigue siendo violento, persisten el acoso y las agresiones transfóbicas y machistas en actos cotidianos. Pero también hay otro tipo de respuestas ante estas agresiones desde las personas que las vivimos, por ejemplo las denuncias en redes. Tenemos aún camino por andar, pero hemos avanzado, antes por ejemplo no se podía denunciar las violaciones de derechos a nivel de inquilinato, de espacio público, de violencia. Siento que eso sí ha cambiado, por lo menos en escuchar las denuncias, en organizaciones que acompañan casos, en las acciones desde las instituciones; hay una transformación ahí, que no soluciona por completo el problema, pero, por ejemplo, hace unos años a una chica trans le cortaron la cara y la Defensoría del Pueblo se hizo cargo del caso.

Pienso que los desafíos que enfrentamos para las luchas trans son algunos relacionados con la comprensión del cuerpo y de la memoria que tenemos como movimiento. Hay una memoria histórica que no todas conocemos y esto supone una dificultad enorme para comprender los procesos actuales y la historia que nos llevaron a esto. Por ejemplo, en un congreso en FLACSO [Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales], una representante de la plataforma de “Vivas nos queremos” afirmó que ellas hicieron la primera marcha feminista en Ecuador en el 2017; es irrisorio pensar eso, hubo miles de marchas antes de ellas, y esta persona lo dijo con total convencimiento, incluso parecería sin malicia. En estas cosas hay que reflexionar, en el tema trans pasa lo mismo, no conocer mucho de la historia te hace propensa a caer en la desinformación y en discursos de odio. Veo una supuesta visión TERF [*trans exclusionary radical feminism*] en redes (que a mi forma de entender es diferente a muchos postulados del feminismo radical), que cita varios casos en otros países, para hablar de los peligros de lo trans, que a mi parecer son muy

alejados de nuestra realidad; no obstante, hay espacios que replican esta información en las redes. Basarse en debates foráneos para explicarnos cuál es el problema sobre la ley de identidad cuando aquí en Ecuador ni hay ley, esto es apropiarse de estos discursos que no responden a lo que pasa en nuestros contextos. Parecería, además, que tenemos la disputa del “verdadero feminismo”, heredada de la izquierda dogmática. Por eso me posiciono desde la pluralidad.

Es importante que veamos lo contextual, las diferencias, la pluralidad, rescatar el pensamiento y los procesos que se han dado aquí en la región. Teniendo en cuenta que hace años se debatió sobre el ingreso de las mujeres trans a los feminismos, la mayoría de espacios en Latinoamérica son incluyentes, vale la pena recordar eso para no traer un debate del primer mundo, como una práctica colonial. En estas réplicas se repiten estas frases, como que ser mujer es un sentimiento. Yo jamás he escuchado a una persona trans decir que ser mujer es un sentimiento, siendo que para muchas nuestra realidad está cruzada por nuestra identidad, nuestro cuerpo, nuestra experiencia y nuestras vivencias. No obstante, no son temas libres de disputa; por ejemplo, en el tema de cuotas, yo he escuchado a algunas académicas de renombre estar de acuerdo en que las mujeres trans son mujeres, pero viendo el problema en que las mujeres trans ocupen el puesto de una mujer cisgénero. Existe un techo de cristal, estas disputas responden a una disputa histórica sobre quién dirige y define el feminismo; pasó con las sufragistas y las mujeres negras, pasó en los sesenta con las radicales y las lesbianas, también se cuestionó la categoría de mujer. Para mí, las personas trans no somos intrusas en este proceso, no comparto estas visiones que ven lo trans como ajeno a la construcción del resto de mujeres. No somos completamente diferentes a las mujeres cisgénero, no necesitamos otras teorías, la teoría y la práctica feminista nos compete y nos cobija.

Por ejemplo, en el feminismo que se practica en mi contexto, siento fuerte el componente descolonial, pero a veces esto deriva en una romantización de lo popular. Esto se evidencia en las ruedas de prensa, en los eventos la representación genera jerarquías de quién va primero a hablar, que generalmente es la mujer que representa la lucha popular; eso otorga legitimidad, parece que eso nos da el sustento, solo por ser popular. No obstante, aunque muchas vivencias trans se encuentran desde el sector popular, no suelen ser rescatados

por estas visiones, más aún cuando se habla de clase, como si el debate socioeconómico debiera ser entendido por fuera de la experiencia trans.

Narrativa Ane

15 de febrero del 2019

De la despenalización de la homosexualidad a la apropiación del espacio público

Entré al activismo cuando tenía menos de dieciocho años, cuando empezó la campaña por la despenalización de la homosexualidad, vi en el periódico que necesitaban recolectar firmas para la derogación del artículo 516 y decidí acercarme a FEDAEPS [Fundación Ecuatoriana de Acción y Educación para la Promoción de la Salud]. Conocí a uno de mis mejores amigos, Patricio Brabomalo, y decidimos formar Causana, porque sentimos la necesidad de crear espacios de participación lésbica dentro de los activismos LGBTQ+. Iniciamos como voluntarias en talleres, jugando fútbol los domingos en La Carolina para convocar a más mujeres lesbianas. De ahí salió Salltamontes de Venus, un equipo de fútbol que se convirtió en una apropiación del espacio público como lesbianas. Entramos a la liga barrial de La Floresta en 2005; fue una experiencia difícil, porque en un ambiente tan machista, nos enfrentamos con la desigualdad de forma contundente. El campeonato de varones tenía la cancha grande, reglamentaria, con árbitros y con premios. La de las mujeres era justo al lado, una cancha de tierra descuidada. Incidimos y logramos modificar el reglamento en la directiva para equiparar la participación de los equipos femeninos. Logramos despertar cierta sororidad de algunas compañeras de otros equipos que no eran de mujeres lesbianas. Sin embargo, otras mujeres nos rechazaban. El rechazo crecía cuando nuestra presencia se hacía más evidente, hasta que un día nos expulsaron por un beso público. La asamblea de la liga argumentó que la expulsión fue por faltas a la moral, porque los

niños ahí no podían ver eso. Aquella asamblea fue una lapidación, nos insultaron y amenazaron. Nosotras nos defendimos como pudimos, luego denunciábamos en todas las instancias posibles. Ganamos en algunos juzgados, pero no logramos ni una sanción ni compensación, solo el reconocimiento de que fue discriminación. Lo metimos a la Corte Constitucional, pero no ha sido ni aceptado, sigue ahí. Ese fue nuestro primer caso público difícil. Lastimosamente, esto afectó a las compañeras del equipo, después de eso, no ha sido posible volver a juntar a las mismas personas.

Los encuentros

En ese tiempo el feminismo estaba potenciándose, yo no conocía a muchas feministas, pero nuestra referente fue Tatiana Cordero. Ella nos dio nuestro primer taller de feminismo. Para nosotras, el feminismo no es quedarnos en los derechos de las mujeres lesbianas únicamente, por eso nos relacionamos, más que con instituciones, con las luchas concretas de otras mujeres. El tema del aborto, por ejemplo, al principio, nos convocó la empatía, en el camino hemos ido aprendiendo y ahora lo hacemos por una comprensión clara de que el feminismo debe ser interseccional. Nuestras primeras alianzas fueron con la Coordinadora Política Juvenil. Ellas nos acompañaron en un plantón el día del juicio, no les importaba plantarse como lesbianas con la acción de Saltamontes de Venus, se identificaron con nosotras. Nosotras también empezamos a conocer el derecho al aborto y a acompañarlas en sus plantones.

Esto nos plantea una alianza entre posiciones, no definidas únicamente por el género o las vivencias corporales. El lesbianismo es una realidad que cruza con la violencia, la discriminación, la etnicidad, el empobrecimiento, y por eso la visibilidad lésbica no siempre es posible. En el 2004 hicimos el Primer Encuentro Lésbico y empezaron a formarse organizaciones en otras provincias. Los encuentros lésbicos tienen el objetivo de que mujeres lesbianas y bisexuales de todo el país puedan compartir diferentes realidades, lo rico es sensibilizarnos ante otras realidades lésbicas que no son las de Quito, ciudades donde solo hay una o dos lesbianas visibles. Aprendemos de esos encuentros y también, quienes vienen por primera vez, se pueden sentir acompañadas y fortalecidas, con referen-

tes en los que buscar apoyo y articulación. Desarrollamos talleres de capacitación en diferentes temas y terminamos con mucha fiesta también. De esos encuentros han nacido algunas organizaciones en otras provincias del país.

Después de los primeros encuentros terminábamos con una marcha. Es una oportunidad porque es la primera vez en la calle para las compañeras y en ese cuerpo colectivo hay poder. Pero luego nos íbamos del lugar y se quedaban solas, después de haberse mostrado como lesbianas públicamente. Por eso hicimos una encuesta para saber qué querían las compañeras y nos dimos cuenta de que no hacía falta hacer una marcha, porque ya hay marchas en todas las ciudades, no hacía falta que se sintieran obligadas a asistir a una marcha lésbica. Ahora hacemos una fiesta, porque la fiesta es política, bailar nuestra música, poder bailar con las que quieras, bailar entre todas, sin la mirada masculina. Una compañera me dice: nunca salgo a bailar donde yo vivo, no hay dónde, poder bailar con todas las chicas aquí me deja con una sonrisa por todo el año.

La Concha Batukeada: acuerpamientos sonoros

En Causana hemos suscitado procesos autónomos. Así nació Saltamontes y así también la Concha Batukeada. Nuestro objetivo era participar y ser visibles en las marchas, con una voz más potente, como el tambor. Empezamos con un taller de tambores artesanales, nos tomó como unos cinco meses, fue más duro de lo que pensábamos. Al final de ese año, creo que para el Orgullo LGBTQ+, salimos a tocar en la plaza pública. Fue lindo, nos dimos cuenta de que el tambor da una potencia, nos protege el cuerpo y a la vez fortalece nuestra presencia, eso nos gustó y seguimos. Una compañera nos empezó a enseñar y formamos la Concha Acústica que era para hacer música afro del Pacífico. Ahí empezó la campaña por Yasunidos y comenzamos a salir en las marchas con los tambores que teníamos. Nos jalaba la calle y el ensamble. Un día dijimos: tenemos que hacer una batucada, y se juntaron compañeras que venían de otras luchas y formamos la Concha Batukeada. Causana ha fomentado y sostenido este proceso.

Decidimos colectivamente las luchas que queríamos acompañar, cómo nos proyectaríamos, algunos procesos de cuidado entre

nosotras. Así nacieron las Conchas. La primera lucha que nos movió fueron los feminicidios, acompañar los plantones durante las audiencias. Decidimos gritar por esas compañeras que estaban siendo asesinadas. Estamos seguras de que muchos de los feminicidios son por orientación sexual y eso está totalmente invisibilizado. Causa desarrolló un par de talleres con servidorxs del departamento forense de la Fiscalía, para capacitarlos en reconocer signos cuando se trata de un crimen de odio: torturas en ciertas partes del cuerpo, relación con discursos de odio, de sacerdotes evangélicos. También acompañamos la lucha ambientalista, con las compas de Acción Ecológica y el tema de diversidad sexual. Respecto a esto último, lamentablemente solo hay una fecha, aunque no estamos muy identificadas con el Orgullo y la bandera, es un símbolo para muchas, es un día en que muchas compas se hacen visibles como lesbianas. Aunque es una celebración que ha sido cooptada por el Municipio en Quito, decidimos participar como una voz disidente. También empezamos a tener mucha demanda para que la Concha Batukeada acompañe en audiencias, en temas de salud, desde el Estado mismo nos pedían acompañar, por ejemplo, la inauguración de un centro de salud para la diversidad sexual.

Acompañamiento: operativos de rescate

Lo más duro en el activismo, para mí, fueron los acompañamientos a los casos de discriminación y los casos de encierro en clínicas de deshomosexualización. Tuvimos desde el inicio las denuncias, hicimos una ruta para ver dónde incidir y reclamar. En ese tiempo el tema de las clínicas estaba a cargo del Consejo Nacional de Control de Sustancias Estupefacientes y Psicotrópicas (CONSEP), ellos no tenían ninguna preparación. Cuando llegó la Carina Vance al Ministerio de Salud se pudieron hacer algunos cambios. Hicimos una campaña *online* de recolección de firmas contra las terapias. Algunos familiares del ministro ven la campaña y le dicen al ministro. Y el ministro nos llama y nos pide las denuncias. Le dimos los casos más documentados y esa noche fuimos a una de las clínicas de deshomosexualización más famosas. Ahí dentro encontramos horrores, mucho mayores de lo que nos habían contado quienes denunciaron. No solo les encierran por lesbianas, sino por lo que ellos consideran actos inmorales, había una menor de edad a la que le encerraron porque

tenía dos novios, una señora a la que le encerraron por ser amante del esposo de otra, un señor encerrado para quedarse con su fondo de jubilación, había de todo, ahí se destapó. De las veinte personas que estaban ahí unas no quisieron salir, lograron salir catorce. De ellas, había cinco casos de encierro por orientación sexual. A partir de entonces hicimos el cálculo, por cada denuncia en una clínica, hay cuatro o cinco más encerradas por orientación sexual. Luego Carina llegó al Ministerio; como estaba al tanto de la situación, hicimos el cambio de reglamento prohibiendo explícitamente el encierro por orientación sexual. El Ministerio convocó una mesa interinstitucional que no funcionó mucho, por la burocracia y por la corrupción que mantiene hasta la fecha algunos de estos sitios abiertos.

Tuvimos dos años armando nuestros propios operativos, porque no había tiempo a veces para hacer la denuncia. Por ejemplo, una compa nos contaba que se desapareció su novia, ahí empezábamos a indagar, siempre había antecedentes, amenazas de la familia o que eran parte de una iglesia. Quien hacía la denuncia, nos decía lo que había investigado. Nosotras averiguábamos todo lo que había cerca de la clínica. En un operativo fuimos con la novia, ella logró entrar, le pasó un papel y su novia logró salirse por el baño. Nosotras esperamos afuera. Había otras clínicas a las que no podíamos ni siquiera acercarnos. Nos dimos cuenta de que son una mafia, se avisaban entre ellos, cuando iban a ser los operativos, luego, sabían quiénes éramos. Eso ha sido un trabajo duro, logramos unos fondos para dar contingencia, para las compañeras que salían, les dábamos vivienda y alimentación hasta que se pudieran fortalecer y retomar sus vidas. Les dimos apoyo psicológico, pero hay compas que no quieren eso y empezaron a exigir más de lo que podíamos dar. Hicimos algunos casos, en las situaciones de mafia ya no nos permitían acompañar los operativos del Ministerio, nos amenazaron. La policía quiso darnos protección, pero no aceptamos, porque no queríamos perder nuestra autonomía, más bien nos fuimos retirando de a poco. Hay unas clínicas que no pueden cerrarse, porque ni los policías pueden entrar, están rodeadas de militares.

La lucha contra las clínicas requiere de muchos recursos económicos y humanos, nosotras hicimos público el problema y es al Estado al que le corresponde tomar medidas, ahora preferimos acompañar y fortalecer a las compañeras que están en riesgo de ser encerradas.

El Taller de Comunicación Mujer ha retomado el tema en otras instancias. Estamos agotadas con el tema. A nivel emocional nos ha minado un montón ver la tortura, el abuso, compañeras jovencitas, encerradas por sus propios familiares para “hacerles mujeres”, unas torturas que no puedes imaginar. La incidencia con el Estado es necesaria, pero nosotras lo que amamos es el trabajo con la gente, estamos más cerca de la anarquía, del activismo de calle.

En lugar de los operativos optamos por fortalecer a las compas, pensamos que ellas pueden impedir su propio encierro. Hicimos talleres y creamos un manual de autodefensa con ciertas acciones concretas, esto nos dio resultados.

Por ejemplo, nos llamaban para decirnos: “Mi mamá me quiere encerrar, me dice que me va a llevar a la clínica”. Ahora hacemos un acercamiento a la familia; según la reacción, vamos a la Defensoría para una advertencia legal o hacemos una denuncia. Eso sí funciona. Cuando ven que la chica no está sola, que hay gente de afuera que está pendiente, que tiene cierto peso, suelen retroceder. Le decimos: “Señora, usted puede ser sancionada porque esto es ilegal”. Una vez me lanzaron una escoba por eso. Nuestras acciones ahora son más directas. Hemos pasado horas en la fiscalía, nos hemos tenido que pelear con los fiscales, pelear con todo el sistema, con todos los operadores de justicia; la corrupción es tenaz, además del *queimportismo*. Por eso decidimos dejar de hacerlo.

Poner el cuerpo como lesbiana feminista

El trabajo en la calle que hemos hecho pasito a pasito ha dado resultado. Ahora, ver toda esa fuerza que surgió hace poco es impresionante. A pesar de esto, veo un poco el peligro de la moda, este sistema coopta todo y lo puede corromper todo si se está solo por la imagen. Todas las niñas de colegio ahora tienen una experiencia lésbica de cajón. Yo percibo la diferencia generacional, antes muchas no querían pronunciarse como lesbianas, me decían: “Yo estoy aquí porque me gusta jugar fútbol”, o decían: “Yo cuando sea mayor dejaré de estar con mujeres, después me voy a casar y a tener hijos”. Ahora es más natural, pareciera que no tiene tanto peso poder definirse como lesbianas y como feministas.

Sin embargo, hay otro sector de lesbianas que no tiene nada que ver con el feminismo. Es una tarea que nos estamos planteando:

llegar a la masa de lesbianas populares, el reto para el feminismo es que se haga popular, con prácticas horizontales, no necesariamente académico. Hay feminismos de mujeres populares, mujeres negras, indígenas, a las que todavía no hemos llegado. La mayoría de mujeres que nos contactan son mujeres populares. El objetivo de los encuentros es ese, llegar con el feminismo a esas compas.

Por ejemplo, hace un año solo eran lesbianas, ahora dicen “soy feminista”; es bonito, es un despertar nuevo, ser feminista, porque el feminismo te da un montón de herramientas para cuestionarte. Nosotras estamos en construcción permanente en la misma práctica, no hay un decálogo de lo que es feminista, lo vamos construyendo, mientras vamos deshaciendo y construyendo, siempre cuestionando lo que somos y si esto es feminista o no lo es. Poner el cuerpo desde el feminismo lésbico desde mi posición personal significa denunciar desde lo que somos, porque las lesbianas incomodamos y tenemos que incomodar, porque hay una imagen de la mujer, una imagen de la feminista también, que queremos romper y decir las lesbianas aquí estamos, aunque no les guste el nombre, ni lo que hacemos, ni nuestra sexualidad, aquí estamos. Disgustar y al mismo tiempo romper la imagen lésbica sexualizada en la misma comunidad LGBTQ+.

Narrativa Chakala

22 de noviembre del 2017

Mutaciones

Devine haciendo performance de un carácter político y que habla desde mi experiencia, cuando la violencia me atravesó la *cuerna* y por primera vez me reconcilié con esas violencias que había vivido, las analicé y las reviví en el momento de pensarlas desde otro lugar. En ese momento yo decidí cerrar el círculo de violencia que reproducimos todes. Antes lo intentaba sanar con más violencia, ahora digo rabia en vez de violencia porque me parece diferente el derecho a indignarse. Hice una performance que llamé *Las tres edades de Gioconda* en donde hablo de tres circunstancias específicas de mi

vida. La primera fue la infancia, en donde hablo de mi ser niña en un contexto de constantes violaciones por tres años, que tuve que vivir por parte del hermano menor de mi mamá. La segunda es la violencia intrafamiliar que viví en mi época heterosexual por parte de mi exconviviente y en la tercera hablo de la violencia en el sistema de salud pública y el sistema legal. Producto de la violencia de mi pareja, entonces, tuve un aborto a las seis semanas de gestación; en estas circunstancias también fui violentada *sikológicamente* por parte del personal médico en el Patronato San José, en el sur de Quito. Lo que me movió a hacer esto surge en el contexto del asesinato de las jóvenes argentinas en Montañita en febrero del 2016. Entonces tuve que hacer unos trámites en la Embajada de Argentina, donde trabaja mi tía, justo en esa época llegaban los familiares de Marina y María José. En ese momento, sentí esa tensión, una tensión que me atravesó la cuerpa y me hizo pensar. Yo soy sobreviviente de violencia sexual en la infancia, por eso me fui de mi casa y conocí el punk. En ese entonces estaba histérica con todo el mundo, con mi madre, con las mujeres en general. Pero ese día pensé que pude haber sido yo, ¿cómo no me morí cuando alguien me golpeó?, ¿cómo aún no he terminado de esa manera? El miedo que reviví se mezcló con ansiedad. Escribía y revivía lo que me había ocurrido y fui construyendo lo que iba a hacer. Sentía la necesidad de romper con ese imaginario de que el final de nosotras tiene que ser ese. Esto lo hice aquí donde estamos, durante la Marcha de las Putas, aunque yo no tenía idea de que estaba pasando la marcha. Mi habitar en la calle hasta entonces era como punkera, estaba en esa disidencia que tiene un montón de violencia también. Llegué al parque El Ejido y me di cuenta de que había un montón de gente, luego llegaron mis amigas de la batucada. Yo ya había hecho performance antes, pero no le llamaba así, para mí era exhibicionismo. Siempre tuve la misión de hacer un cortocircuito con mi propia presencia, era parte de mi rebeldía. Para la performance, me metí en unos sacos que había cosido y rociado con sangre artificial y sangre que había recogido de mis lunas. No tenía idea de lo que significaba, pero lo hice y resultó hermoso. En esa ruptura, en ese vértigo que me dio la muerte, pensé que esto no tiene que ser el final, debe ser el principio de algo. Entonces surgió la performance, desde mi cuerpo semidesnudo porque creo que habitar un cuerpo gordo genera una ruptura con los modelos estéticos hegemónicos que a lo largo de mi vida me han hecho

avergonzarme de mi cuerpo. A pesar de que hubo una confrontación por el hecho de la desnudez y en un momento yo dije: “Este espacio es público, yo lo voy a hacer”. Y de repente me empiezan a rodear La Concha Batukeada, llegaron Las Pachas, se acerca la Coka y me dice: “Tranquila, Chaki, estamos aquí”. Y ya empecé a hacerlo. Me metí en los costales, a pesar de ser claustrofóbica, y me enfrenté con la desesperación de estar adentro, del olor a pintura y a mi propia sangre. Tenía una tijera adentro para liberarme. Yo sentía que un poder me impulsaba y que ya no nacía de mí, porque yo estaba aterrada adentro. La performance te permite explorar tus límites. En verdad fue catártica, me perdí mientras estaba logrando romper y matar ese miedo profundo que experimenté. La manera de superar fue esa, porque el patriarcado y todas las situaciones de violencia te hacen vivir con miedo en vez de vivir plenamente. Cuando salí, estaba temblando, la Coka se dio cuenta de que yo ya no dije nada, empezó a leer una especie de poema que yo escribí. Recuerdo que pasé de la risa nerviosa a quererme ir, hasta que vi a todas estas chicas de la batukada, la mayoría de ellas sobrevivientes de violencia, o familiares de mujeres asesinadas. Entonces las vi llorar y pensé que tal vez no fue catártico solo para mí, me puse superfeliz botando toda esa descarga emocional. Por eso me gusta el terrorismo a través de la performance, porque solo así la gente se choquea.

Muertes y nacimientos

Es así como me di cuenta de que lo que yo estaba viviendo y que no reconocía como política en verdad siempre lo fue, aun cuando no conocía el feminismo. No sé cómo pasó, yo solo acabé el colegio, y luego tuve algunos intentos de entrar en las universidades pero siempre había problemas, relacionados con la violencia económica y capacitista. Así fue como terminé siendo la Chakala, ya me decían Chakala antes, pero empecé a darle significado a lo que implicaba ser Chakala y a mi manera cotidiana de habitar el mundo. Dejé de aceptar un nombre impuesto. Y empecé a politizar mi rabia. Tengo rabia y no es porque no sea feliz, la rabia es legítima y se manifiesta en esas confrontaciones con lo que nos violenta, como el hecho de mirarle a alguien cuando me siento acosada. Para mí la Chakala nació ese día, salir de ese costal donde ponen a la gente cuando la asesi-

nan, para mí implicó un nacimiento. Estoy superagradecida por mi rabia, si no tuviera mi rabia no me podría ni levantar de la cama. En un performance, por ejemplo, en FLACSO, unas compañeras feministas me explicaron que se trataba de acoso sexual y yo solo fui con mi rabia. La rabia en la performance es una manera de acompañar, no es resentimiento. Y eso para mí ha sido lindo, porque siempre estuve muy resentida con todas las mujeres, entonces cuando hablo de rabia no hablo de resentimiento, por ejemplo. Siempre defendí a mis amigos cisgénero hombres, ellos eran mi *crew*. Después de salir de una situación de violencia sexual en mi casa, yo me encontré en la calle a los trece años, con este grupo ellos me cuidaron hasta los quince. Aunque eran violentos, nunca se atrevieron a hacerme daño. Siempre me pegué *full* a mis amigos hombres y replicaba mucho el sistema machista. La persona que yo era antes vivía sumisa en esa idea del patriarcado protector, inclusive yo misma fui violenta. Por eso se me salen las lágrimas, porque uno muere todos los días y para mí el feminismo implicó una muerte y un nacimiento. Cuando me fui de mi casa maté algo, cuando decidí unirme a esas personas también maté un dolor, y una falta de confianza en las cuerpos masculinizadas, y cuando me separé de ellos fue lo más doloroso, porque ellos eran mi familia. Pero cuando me morí en este lugar fue diferente. Nunca más me volví a sentir sola, no volví a pasar hambre, ni a no tener dinero ni para el bus, ahora mis compas me apañan y me he vuelto a conectar afectivamente. Me pude reconciliar con mi vieja, dejé de culparle, pude entender que en realidad hay un sistema enorme que nos está manipulando, nos pone las cosas en frente o los libros al lado.

Feminismo desde la calle

El feminismo académico sigue teniendo una postura colonial, por origen y por su identificación con un mestizaje impuesto. Desde mi punto de vista, ser feminista en la academia es sencillo, por eso yo vivo en una lucha constante con el feminismo que se ha vuelto violento dentro de la academia, con las personas que habitamos la periferia y que desde la política incorrecta habitamos otros feminismos y habitamos de otra forma la ciudad, por ejemplo, no podemos darnos el lujo de coger un taxi en la noche. Para mí la academia es

otra institución más del sistema. Te das cuenta de que la academia es la información que le damos al sistema, porque es sutil, no confronta, se cruza la calle si alguien te acosa. Ese feminismo renuncia a la vivencia de lo cotidiano, ahí en la calle está tu performatividad, como cuerpo diversa, feminizada o no, desde como tú te vistes, tu postura corporal, aquí está la política. Esto es la política, no lo que se trata en las instituciones. Eso me molesta del feminismo académico. El diálogo y el silencio son sus armas para encubrir. De todas las clases sociales, tengo amigos que pueden sentarse a comer con el abuelo que les violó, con el tío que les golpeó, con la mamá que le obligó a parir, y esas personas son nuestras voceras. En realidad, no saben. Hay gente que por tener el pelo largo y ponerse una falda cree que representa a las trans. Representan sin que les atraviese su cuerpo. Hay personas que no quieren salir de sus círculos en las universidades y visitar la periferia. Por eso funciona la política de algunos grupos de izquierda que también cooptaron las luchas populares, porque son las únicas que están yendo a la periferia. Pero no hay nadie más que vaya y se haga cargo. Como no tengo que estar haciéndome cargo todo el tiempo, me gusta hacer performance porque me sirve como un ritual personal, para decir, significa poder decir: “esto está pasando”. No es mi obligación enseñarle a nadie, mi obligación para mí misma es existir y poder limpiarme de esta mierda que me contamina todos los días, es por eso que utilizo el espacio público y no pido permiso. Mi postura es radical, la intento vivir a diario, aunque implique pelearme conmigo misma todo el tiempo, con la parte de mí que no es Chakala, porque nacemos dentro de este sistema y en cierta medida respondemos a él también.

Narrativa Gabriela

13 de febrero del 2019

Mi trayectoria en el feminismo ha estado asociada a reflexiones, vivencias y afectos en procesos colectivos de los que he sido parte. En el 2006 formamos la Casa Feminista de Rosa, que fue un espacio físico donde confluyeron compañeras que ya eran feministas o formaban parte de colectivos feministas y otras que nos sentimos

identificadas con ellas. La Casa Feminista nace de una ruptura con un espacio mixto que se llamaba la Casa Colectiva, a partir de que algunas de las compañeras se definieron feministas y esto implicó un posicionamiento frente al quehacer colectivo y político que no gustó a la mayoría de los que fueron compañeros hasta ese momento. Mi acercamiento al feminismo se da, así, en este proceso de diálogo con las otras y desde el reconocimiento de haber vivido historias de violencias machistas similares; hasta entonces, no había tenido un espacio de reflexión política desde mi historia personal, esto potenció el reconocermé en las demás, entender que no era la única y pensar que era necesario juntarnos y transformar esa realidad que no queremos para nosotras; desde nuestras propias vivencias, crear herramientas políticas, amorosas y también dolorosas para entender esto que pasa en el mundo, que pasaba en nuestros cuerpos y que es estructural.

La Casa fue un proceso de construcción colectiva, de encontrarnos y sostener un espacio económico y de vida para algunas. Ahí estaba el colectivo Mujeres de Frente. Ellas trabajaban en ese entonces dentro y fuera de la cárcel, en la Casa también había mujeres excarceladas que necesitaban sostenerse económicamente y crearon una cafetería. En esta participó también mi madre, quien en ese tiempo había perdido su negocio por la crisis económica, y de esa manera ella conoció el feminismo, y algo importantísimo es que nos acercamos mutuamente, fue una especie de reencuentro entre ella y yo a través del feminismo, nos hicimos compañeras. Este lugar era un punto de llegada de muchas compañeras. Así empezó la escuela de alfabetización, un espacio que es un referente de potenciación de cosas que ya estaban pasando, así como un semillero de muchas iniciativas que ahora permanecen. Surgió la revista feminista *Flor del Guanto*, el proceso que hasta ahora logramos sostener. Luego de cuatro años, la Casa Feminista se cerró porque no logramos sostenerla económicamente, ya que era muy agotador. Al cierre de la Casa, formé parte de un proceso iniciado por compañeras del Colectivo Feminista; ellas, junto con compañeras de otras provincias, empezaron una articulación a nivel nacional con las mujeres de sectores populares que se llamó la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador. Este era un espacio de articulación organizativa, asamblearia y de formación política en varios lugares del país.

Algo importante que emergió durante la Casa Feminista de Rosa fue el espacio de autodefensa feminista, actividad que nos permitió a varias conectarnos desde las historias de violencia patriarcal desde la conciencia corporal. Wen-do es una práctica de autodefensa feminista, creada en Europa, es una herramienta que complementa el trabajo físico con un proceso de reflexión usando técnicas de teatro para sacar la voz y la palabra. También lo replicamos en la Asamblea de Mujeres y nos reuníamos a practicar en distintos espacios. Pero eso también se fue terminando, la Asamblea dejó de existir y el espacio de wen-do también se terminó; sin embargo, quedó un proceso de empoderamiento y de conciencia cotidiana de las violencias machistas y cómo enfrentarlas personal y organizativamente.

Luego entré a trabajar a Acción Ecológica, mi sensibilidad y mis procesos políticos ya estaban en relación con temas ecologistas. Estuve encargada de la campaña “Amazonía por la vida”, que se enfocaba principalmente en la defensa del Yasuní. Ese fue un espacio donde empezamos a vincular el feminismo con la ecología. Hasta entonces eran militancias que para mi entender se daban la espalda, pero en ese tiempo se empezaban a reconocer los vínculos entre uno y otro, a entender las relaciones de cómo funcionan el patriarcado y el extractivismo, y en ciertos argumentos y propuestas políticas de transformación. Yo estaba intentando identificar esas relaciones. Sin embargo, intentar estas articulaciones entre mujeres urbanas feministas y mujeres defensoras de lugares no urbanos y de otros pueblos y nacionalidades generó conflicto, en parte, creo, porque no lográbamos aún un diálogo diverso y una escucha amplia, desde la ciudad tenemos una visión del mundo y las compañeras tienen otra que no necesariamente comparten. Nosotras no habíamos aprendido a dialogar con esa posición. La Asamblea de Mujeres fue un proceso de aprendizaje de las diferencias entre mujeres, pero todavía nos quedaba mucho por aprender, ahora pienso, desde lo que yo viví, que por ejemplo el tema del aborto en esa época, lo *colocamos* de manera muy brusca sin entender los procesos de las compañeras, ahí fue un desencuentro con muchas mujeres del movimiento indígena que estaban en la lucha por la defensa del territorio, de sus espacios de vida, pero que no aceptaban el aborto como parte de su lucha. Aunque luego comprendí que en ese entonces no supimos dialogar con otros entendimientos y prácticas del aborto, en este

caso, que no necesariamente se conoce de esta manera. Esto fue para nosotras un aprendizaje, fue un proceso de bajar nuestro discurso, nuestra presencia, nuestra imposición desde nuestro feminismo urbano, fue una transformación de nuestros procesos.

En el 2012, entré a la FLACSO a estudiar Género, donde conocí a compañeras que estaban trabajando el tema de Género y Ruralidades. Varias de las que estábamos ahí cuestionamos nuestro lugar en la FLACSO y a esta institución como espacio donde no queríamos hacer lo que nos interesaba trabajar. Entonces creamos el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. Confluimos personas de varios lugares, de Brasil, de Uruguay, de México, del Estado español. Una de las reflexiones iniciales del colectivo fue entender el vínculo entre el patriarcado con la explotación petrolera, específicamente en el Yasuní. Reflexionamos de forma colectiva, yo estaba haciendo mi tesis en relación con el tema, ahí surgió la cartilla *El Yasuní en clave feminista*.

Luego empezamos un proceso de reflexión colectiva de cómo entendemos el territorio, cómo desde el feminismo vemos cómo habitamos los territorios, cómo el sistema patriarcal actúa y se expresa en estos y a la vez ponemos en el centro el análisis de la política del cuerpo. Vinculamos los planteamientos que han surgido en el feminismo latinoamericano, de los feminismos comunitarios, el territorio-cuerpo, las luchas de las mujeres indígenas sobre el cuerpo en relación con el territorio y la tierra. Así, empezamos a juntarnos, para aplicar entre nosotras metodologías feministas. Experimentamos el teatro sensorial y buscamos otras formas de explorar en nuestros conocimientos, nos enganchamos con la metodología cuerpo-territorio, la adaptamos, le dimos nuestra identidad, nuestro aporte es que la usamos como una herramienta política feminista.

El primer momento de la metodología fue un encuentro en FLACSO Ecuador con estudiantes de la universidad de Xochimilco. Luego empezamos a compartirla con organizaciones de mujeres y feministas. En ese entonces, yo participaba en la Concha Acústica (colectiva lesbofeminista de realización musical con percusión), les dije: “Hagamos esta metodología”, para pensar nuestro cuerpo siendo urbanas, ubicándonos en las calles, para ver qué sale de ahí. Así fuimos activando en distintos espacios, fuimos a México, al Estado español, en varios lugares de Ecuador. Tantas experiencias que

dijimos: sería bueno materializarla en algo, compartirla de otras formas, y surgió la cartilla.

Como aprendizaje, vimos que el patriarcado está presente en la construcción de los espacios, cómo nos atraviesa en lo cotidiano y en lo macro, pero sobre todo cómo nosotras desde nuestras corporalidades y colectividades intentamos transformar esa realidad territorialmente. Hay diversas formas de romper con eso, una de ellas es resistir a esas formas de uso del territorio impuestas, rescatando o salvando los espacios que aún no están espacialmente construidos desde el pensamiento capitalista y patriarcal, y la otra es rompiendo esas lógicas. Por ejemplo, en las batucadas, el hecho de ocupar el espacio público en una actividad que tradicionalmente no ha sido realizada por mujeres es una forma de irrupción a esa espacialidad, de sacar la voz. Cada espacio donde hacemos la metodología ha sido distinto, por ejemplo, al entender la diversidad de cuerpos-territorios que construimos. También hay formas muy parecidas en la manifestación de las luchas de las mujeres y feministas, que suceden aquí, allá y en varios lugares donde nos reconocemos.

Yo siento que estamos en un momento bien importante, el feminismo ha logrado mucho, en ciertos espacios incomoda, en otros espacios convoca. Y por eso siento que hay una eferescencia, hay muchas jóvenes que se han sumado. Los temas que el feminismo ha puesto sobre la mesa están siendo dialogados, debatidos en muchos lugares, en los hogares, en la misma izquierda. El feminismo siempre ha incomodado a la izquierda por dentro, eso está aún más presente. Me da alegría porque siento que muchas cosas que nos planteábamos al inicio en la Casa Feminista o que han hecho las compañeras de antes están dando fruto o se han potenciado. Por ejemplo, las relaciones con las otras en los distintos territorios: antes estábamos muy inmiscuidas en nuestro propio discurso, en nuestra postura y nuestras otras compañeras nos rompieron esa imagen de homogeneidad de las luchas. También nos dimos cuenta de que hay feminismos que no nos representan a todas y donde no negociamos. Todavía falta articularnos. Tenemos que seguir deconstruyéndonos. Como feministas, nos ponemos rígidas, porque luchamos cotidianamente contra el patriarcado que se nos impone, entonces salimos al mundo con ese enojo, el feminismo también nos pone esa postura, y eso a veces nos genera conflicto con otras. Por otro lado, yo

defiendo la rabia, porque desde las ciudades hemos logrado, por ejemplo, salir a la calle y estamos peleando por el tema del aborto, aunque hay formas que no les gustan a las compañeras de otros territorios, yo defiendo esas formas, es parte de la irreverencia del feminismo. El feminismo te convoca corporalmente, yo ya estoy entrando en otra generación, a veces no sé bien cómo nombrarme. Las jóvenes de ahora, y lo mismo me pasó a mí cuando entré en el feminismo, salen con otra postura corporal; sales a las marchas y quieres gritar, saltar, y a otras mujeres les incomoda, eso es consecuencia de entender el mundo desde el feminismo y encontrar respuestas y saber que se puede hacer de manera liberadora desde el cuerpo y ocupando espacios que tradicionalmente nos han sido negados por el patriarcado. Te libera y esa liberación corporalmente te ubica en el espacio público, de esa forma, en las protestas, en el encuentro con otras, parece que enloquecemos juntas, porque nos estamos liberando de algo. Pero a veces siento que estas herramientas del empoderamiento y de reflexión, esta explicación de por qué las cosas son así, también nos genera lo que yo llamo un “ego feminista”. Te hinchas de orgullo y piensas que tienes la verdad, piensas que ya tienes el camino, crees que ya sabes cómo es, y entonces entre nosotras se genera una competencia entre la que más sabe y eso me molesta.

Es importante no olvidar la historia, eso nos decían también las mujeres más grandes que se encontraban con nosotras en la Casa Feminista, no olviden el camino ya trazado. Ese *boom* que hay ahora siento que no está tomando en cuenta esa memoria, muy poco o tal vez no la veo, y eso me parece importante. Entre feministas nos falta escucharnos más, respetarnos más, porque hay diversidad de feminismos, a veces nos encontramos, a veces nos desencontramos, no podemos ser cerradas ni un movimiento único. En este tiempo, en que el feminismo ha ganado tanto terreno político y social, hay que volver a la esencia del feminismo, no solo estar en lo inmediato y coyuntural. El capitalismo y el patriarcado son tan perversos que mercantilizan el feminismo; por ejemplo, figuras patriarcales se autodenominan feministas. En este contexto, hay que volver a las definiciones esenciales, es decir, estar contra el patriarcado y por lo tanto luchar contra sus representantes y sus representaciones. Para mí, es una contradicción que feministas defiendan a patriarcas, eso es un contrasentido, eso ha pasado en varios momentos históricos, ahora ¡ves a políticos llamándose feministas!, hablando de feminismo.

Hay que retomar en nuestros discursos esta crítica, ubicar a esas personas que son los patriarcas capitalistas, además, y seguir reafirmando nuestros quehaceres feministas.

Narrativa Monse

3 de julio del 2020

Empecé a formar parte de una colectiva feminista a raíz de la convocatoria de la Escuela para Acompañantes de Aborto que hicieron Las Comadres. Antes estaba estudiando en Estados Unidos y mi participación a distancia consistía en seguir por redes a colectivas e informarme sobre lo que pasaba en la región y en Ecuador en particular. Cuando volví a Ecuador, antes de aquella convocatoria, supe de un encuentro posaborto organizado por Las Comadres y eso me llamó la atención. Hablar dentro de una comunidad de mujeres, en un espacio seguro, de algo que ha sido tan silenciado, fue algo que no había visto nunca. Yo tuve un aborto en quinto curso y nunca pude hablar de esto con otras mujeres que hayan pasado algo similar, creo que ese deseo me llevó a acompañar a las mujeres en este proceso que yo también viví. A pesar de que no pude ir al Encuentro, luego participé en la Escuela de Acompañantes.

La plataforma Aborto Libre EC se crea en el 2017, inspirada en la marea verde de Argentina. Había ya mucho trabajo sobre el aborto en el país, pero no existía un espacio concreto para la campaña por la despenalización. Este fue un espacio abierto, ya que se hizo una convocatoria a todas las personas que estaban interesadas en formar parte y luego se crearon comisiones. Mi lectura personal es que muchas de las personas que llegaron a Aborto Libre en ese momento estaban a favor del aborto a partir de la vivencia propia, una experiencia vivida en la clandestinidad, y este secretismo, esta parte no contada, causó que no hubieran desarrollado las herramientas para argumentar en el espacio público y para activar a otras mujeres. Muchas personas estaban en busca de estas herramientas para empezar la militancia dentro del aborto porque no eran activistas como Las Comadres, que llevaban el bagaje de la experiencia y el discurso feminista. La necesidad de formación hizo que

tardásemos un poco en arrancar. Ahora Aborto Libre es más pequeño y hemos estado trabajando en la campaña de forma discontinua. Pero deseamos volver a ampliarlo y que más personas se activen dentro del espacio. Siento que se hablaba en distintos idiomas y en muchos niveles, había personas que ya lo hablaban fluido y otras que empezaban a entender y aún les daba miedo posicionarse de cierta manera, por ello preferían escuchar primero cuál era el debate. Creo que por eso empezamos con una gran cantidad de personas que luego disminuyó paulatinamente, porque no tuvimos en cuenta esa necesidad de formación para empezar una campaña para la despenalización del aborto. Estar organizada en un grupo o colectiva te hace entender cómo el patriarcado no es una vivencia individual, sino que es parte de un sistema, no es solo tu vivencia como mujer, sino un sistema patriarcal mucho más grande que oprime a todas de la misma manera en algún momento. Comienzas a cuestionarte lo que consideras normal, porque en el espacio compartido empiezas a escuchar la vivencia de otras y puedes ponerte en su lugar y entender cómo la opresión es diferente en función de dónde vives, cómo te ves, dónde te posicionas, cómo actúas. En la práctica colectiva feminista, la lucha deja de ser entre tu posición y la de tu familia, o tu núcleo más cercano, cuando ves los privilegios de tu hermano, por ejemplo. En su lugar, entiendes por qué el sistema hace esto, expandes tu comprensión del problema más allá de tus experiencias personales, es decir, pasamos de lo individual a lo colectivo.

Considero desde lo que he sentido que la relación de las experiencias de aborto con el feminismo es más evidente. Siento que los espacios LGBTQ+ o maricas entienden la opresión desde el sexo-género, pero no necesariamente desde el patriarcado. Siento que la experiencia del aborto te posiciona más claramente con las condiciones de posibilidad para poder decidir sobre tu cuerpo, sobre la autonomía del cuerpo, que no sea ni el Estado, ni tu pareja, ni tu papá, entonces ya llegas a los espacios comprendiendo corporalmente el feminismo, esto ya te posiciona. Desde el ejercicio de la sexualidad y la libertad sexual muchas veces no hay un discurso necesariamente feminista, en cambio, hablar de la autonomía del cuerpo en casos de aborto implícitamente conlleva un posicionamiento feminista.

Trayectoria personal

He tenido tres abortos en mi vida, que han sido en contextos distintos y en diferentes momentos vitales. El primero fue acompañado por mis padres, porque aún estaba en el colegio, tenía un montón de miedo y no me planteaba ser mamá. Lo que fue hermoso y es lo que me ha movido a seguir esta lucha en mi vida es que mis padres me preguntaron en ese momento ¿tú que quieres hacer? No fue una decisión de ellos, yo dije: “No quiero ser mamá”. Y ellos comenzaron a mover sus redes para poderme hacer el aborto, tuve ese privilegio de que fuera con un médico porque ellos tenían los medios para hacerlo de forma segura. Siento que también fue duro para ellos a nivel emocional haberme acompañado en este proceso. El haber tenido ese privilegio me ha hecho pensar siempre en cómo pudo haber sido, si yo hubiera tenido que hacerlo sola a los dieciséis años, acompañada de mis compañeras de colegio, no sé dónde hubiera ido ni cómo lo habría hecho.

Cuando estudié en Estados Unidos me quedé embarazada por segunda vez, esto fue diferente porque ya vivía sola y tenía mucha más autonomía. Busqué, con mi mejor amiga, una clínica de Planned Parenthood. Como era en un contexto de legalidad, estuve muy tranquila. Después de la intervención, mi amiga me acompañó. Ella me cuidó antes y después del procedimiento, me quedé en su dormitorio de la universidad. Lo curioso es que ella decía que si a ella le pasaba no se haría el aborto, pero igual me acompañó, me cuidó y fue mi contacto de seguridad. Creo que las mujeres podemos acompañar a otras, aunque no entendamos las decisiones de las demás, podemos superar el juicio y acompañarnos desde posiciones diferentes.

Mi tercer aborto fue ya acompañada de mi pareja y rodeada de un ambiente feminista aquí en Ecuador. Ahí sentí el feminismo encarnado en el cuerpo. Yo sabía lo que tenía que hacer porque ya conocía los protocolos. También abortar más veces te hace pensar en tener hijos más veces. Si no te quedas embarazada tal vez no piensas en tener hijos. Pero yo estaba muy segura, sabía que estaba mi colectiva atrás mío, de cincuenta personas sabes que cualquiera puede ayudarte o darte apoyo si lo necesitas. Esto marcó la diferencia.

Por esto, los espacios de acompañamiento son un espacio transformador. Decirle a alguien “puedes hacerlo sola, puedes gestionarte

tu propio aborto y yo voy a estar ahí del otro lado acompañándote por cualquier duda que tengas, dándote el apoyo que necesites” es una acción despenalizadora. No hay necesidad de hablarlo en voz baja, les decimos “yo lo he hecho antes, sigo viva y tú también puedes hacerlo”. Dentro de Las Comadres, las sesiones son grupales. Si agendas un encuentro por teléfono y estás en una ciudad en la que hay comadres, te encuentras con ellas personalmente, en sesiones grupales con mujeres que necesitan recibir la información. Hay varias personas que están en tu misma situación y entonces te das cuenta de que no eres la única. Cuando hay más mujeres abortando contigo logras irte liberando de la culpa. Después de la sesión algunas personas deciden no hacerlo, siempre ellas deciden qué hacer y en qué ritmo.

Esto lo hacemos en espacios públicos, en parques, en cafeterías, porque una parte de nuestra lucha es la despenalización social, sacar el aborto del tabú y el silencio. Además, hablamos orgullosamente del aborto, porque lo vemos como una decisión reproductiva más. Las pastillas anticonceptivas son tan legítimas como tener un aborto. En un aborto se abortan más situaciones que el embarazo. Se aborta la culpa, los prejuicios sobre la sexualidad, la violencia vivida. Por lo tanto, es un espacio de autonomía que transforma. Siento que esta forma de verlo y esta ruptura significa un cambio generacional y esa es una tensión que se mantiene en el movimiento de mujeres. Muchas mujeres no aceptan el aborto como una decisión, sino como un drama que nadie escoge, y que si tienen que atravesarlo, que sea en las mejores condiciones. Nosotras no creemos eso, creemos que es una decisión reproductiva más, por eso hablamos de aborto en positivo. No es un sacrificio, no tiene que ser una pena, es una decisión más. Queremos desestigmatizar esta decisión porque muchas de las mujeres que hemos acompañado nos dicen: yo ya aprendí con esto o ahora ya aprendí, me quedé embarazada porque no me cuidé. Y esto en el fondo refleja una visión patriarcal porque nosotras pensamos que esto es una forma de cuidarse, el aborto es una decisión de autocuidado.

Si nuestra vida reproductiva representa casi la mitad de nuestra vida, nosotras decimos que así como cada embarazo es único y diferente, cada aborto es único y diferente también. Si eres niña, por ejemplo, y fuiste víctima de violencia, o si te pasa entrando a la menopausia y ya tienes hijos adultos. Cada circunstancia requiere una

decisión oportuna, si la fertilidad es parte de nuestra vida y nuestras circunstancias de vida cambian, el aborto no puede reducirse a sentirnos mal por lo que elegimos. Pensemos cuántas veces ovulamos. Quién nos puede decir a cuántos abortos tenemos derecho, es igual que plantear a cuántos embarazos tenemos derecho. Nadie más debería juzgarnos por estas decisiones. Cada circunstancia es diferente y cada momento viene con cargas diferentes. Muchas mujeres a las que hacemos acompañamiento se sienten culpables por volver a hacerse un aborto, porque no aprendieron la lección, pero si cambian las circunstancias, puedes volver a estar en una situación de vulnerabilidad, por ejemplo, y por eso cada aborto es diferente.

Sin embargo, dentro de los feminismos hay múltiples matices de las posiciones a favor del aborto. Respecto a la campaña, por ejemplo, para el Debate por Violación se hizo una coalición con Fundación Desafío y todas las personas que ya habían estado actuando dentro de sus espacios. Fundación Desafío lideró la campaña y llamó a todas las organizaciones para ciertas acciones, para que el aborto por violación se aprobara en el 2019. Ahí tuvimos algunas discrepancias con ellas, que están marcadas por la cuestión generacional. Como Aborto Libre, pensamos que lo mínimo que exigimos es el aborto por violación, pero el máximo siempre va a ser el aborto libre, es decir, que las mujeres puedan escoger la manera como quieren abortar, con acompañamiento, con pastillas, en su casa, en el hospital, etc. En este sentido, consideramos que estas acciones nos parecían modestas, era como pedir “por favor dennos este mínimo”, en lugar de exigirlo. Los discursos que manejábamos eran diferentes. No obstante lo anterior, estuvimos acompañando el proceso, sabíamos que cualquier cosa que sucediera era un paso necesario, porque el aborto libre aquí en Ecuador ya abiertamente se está discutiendo y sabemos que de aquí a diez años podremos ver realizadas estas transformaciones sociales. El aborto por violación era parte de este proyecto mayor. El movimiento de mujeres no estaba muy consolidado en ese momento, muchas personas se adhirieron de forma individual, pero sin pertenecer a ninguna organización. Sí formaron parte de la coalición algunas colectivas: Wambra Radio, Asamblea Plurinacional de Mujeres.

Dentro de las posiciones subjetivas sobre el aborto también se plantea la sostenibilidad de la vida; desde mi posición personal la he visto en algunas de mis compañeras que también maternan.

Por ejemplo, he tenido un acercamiento a una mamá, quien, después de tener su primer bebé, quedó embarazada. Ella sentía que no podía volver a ser madre en ese momento, porque aún se estaba adaptando a la maternidad y le costaba llevarla con un solo hijo. El patriarcado romantiza la maternidad, la asocia a algo instintivo, innato, que no conlleva esfuerzo y con esto se justifica que recaiga casi únicamente sobre las mujeres. La maternidad es revolucionaria, podría transformar el mundo, por eso es importante el poder darse cuenta y decidir cuándo se puede maternar y cuándo no. El ser fértil no significa que puedas ser mamá. Y eso es algo que todavía no se comprende, se asume que una capacidad biológica va unida a otras condiciones indispensables para serlo; por ejemplo, otro argumento en contra, es que muchas mujeres quieren ser mamás y no pueden, mientras tú abortas. Pero el poder maternar tiene que ver con lo material, con las condiciones económicas, con el estar en pareja o sola, con la pareja con la que estás, con tu disponibilidad emocional. Las mujeres pueden reconocer con mayor facilidad esta capacidad en sí mismas, por el hecho de poder gestar. Los estudios que se han hecho demuestran que casi siempre, en la decisión de abortar, las mujeres casi nunca se ponen a ellas primero, porque ven el contexto, el poder tener los recursos materiales y emocionales para criar, no es solo cuestión del deseo de ser madre o no. Es comprender el cuerpo no solo como reproductor biológico, sino en su posibilidad de poder maternar. Por lo tanto, obligar a una mujer a gestar durante nueve meses es torturarle. No tendríamos que obligar a nadie a maternar.

En el contexto actual de la pandemia, el sostenimiento de la vida es central, el poder mantenerse con vida y con ello la posibilidad de las mujeres de poder decidir sobre sus cuerpos. La OMS [Organización Mundial de la Salud] ha insistido en que estos protocolos deberían ser legales; en este contexto, si es muy difícil sobrevivir simplemente, peor para las mujeres que tienen embarazos no deseados. Además, en la región hay posibilidades de que la marea verde resuene con fuerza en otros lugares, porque allá ya van diez años presentando el proyecto de ley, pero recién en el 2018 fue socialmente aceptado; entre este y el próximo año se está viendo la posibilidad muy alta de que se despenalice el aborto en Argentina.⁴⁰

40 El aborto por violación se despenalizó en 2020 en Argentina y en 2021 en Ecuador.

Y eso puede crear la necesidad de que los gobiernos latinoamericanos discutan y legislen sobre el tema. En el contexto ecuatoriano, si preguntas, la mayoría de la gente no está de acuerdo con que una mujer violada tenga la obligación de gestar y traer a término su embarazo. La Iglesia y las creencias religiosas siguen siendo una barrera importante; además, los movimientos antiderechos están tomando fuerza. Lo vemos en Brasil y en Estados Unidos. Pero por otro lado, si bien los discursos feministas son muchas veces cooptados, como en el caso de la violencia de género, por ejemplo en Argentina se han dado cuenta de que las personas que salieron a las calles con la marea verde son votantes y ya no están en condiciones de negociar con los derechos, sino de exigirlos. Si los candidatos no hablan de feminismo, simplemente como votantes no nos interesa la candidatura. Entonces existe una presión por pronunciarse en estos temas. Por otro lado, tampoco tenemos que pensar que la solución está en los gobiernos y sus gobernantes, sabemos que desde los movimientos tenemos que exigirlos y meterles presión, que eso es lo que va a lograr que hagamos transformaciones sociales importantes.

Por último, respecto al consenso sobre el aborto, entendemos que algunas mujeres no estén a favor. En el caso particular de las mujeres indígenas, sabemos que ellas llevan una responsabilidad ancestral como pueblo, si ellas no traen las vidas al mundo en ocasiones, los pueblos no tienen la posibilidad de seguir existiendo. Por eso comprendemos estas posiciones e insistimos en que gestar es una decisión y, por lo tanto, abortar también puede serlo, no puedes obligar a otras personas a hacerlo.

En octubre del año pasado hubo un encuentro entre mujeres indígenas y mujeres urbanas. La manifestación de las mujeres durante el paro fue muy poderosa y hermosa. La marcha de las mujeres salió desde la avenida Patria, atravesó algunos puntos importantes de la ciudad y llegó hasta Isabel la Católica. En un acto simbólico de rebeldía, las mujeres pintaron de rojo el monumento. Creo que aunque algunas mujeres no estén completamente a favor del aborto, se ha logrado entender por qué es una lucha de las mujeres en general y que es interseccional, tanto de las mujeres urbanas como de las indígenas; como ejemplo tenemos el comunicado de la CONAIE, que públicamente apoyó el aborto en casos de violación. De forma puntual, una necesidad de despenalizar el aborto lo tenemos en la frontera norte y sur, hay muchos casos de mujeres indígenas que han

sido secuestradas y violadas. La frontera es un espacio muy violento, un espacio sin Estado prácticamente, donde hay trata y donde hay muchas vulneraciones de derechos a mujeres indígenas. El aborto por violación tiene que ver con eso. En este caso, está en una zona gris, porque estas mujeres pueden ser obligadas a abortar también. Pero es importante posicionarse y entender estas cuestiones desde la maternidad elegida.



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto.

La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, escribanos

al correo electrónico: editorial@upb.edu.co

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.

La obra está gestada al calor de la insurrección feminista que pone al cuerpo como eje de transformaciones desde la piel. El objetivo fue cartografiar las prácticas, tácticas y figuraciones que politizan el cuerpo desde los activismos feministas en Quito en el período 1980-2020. Para responderlo, la autora combina la aproximación genealógica foucaultiana, la etnografía y las producciones narrativas, en un diálogo con las epistemologías feministas descoloniales, poscoloniales y transfeministas. Desde distintos escenarios, la obra conecta los activismos desde los ochenta con los actuales, de ahí su valor: los diálogos y disensos entre generaciones, entre teorías, entre feminismos y entre cuerpos. Una obra que mira hacia atrás para darnos esperanzas de “cuerpo” al futuro de los feminismos.



Universidad
Pontificia
Bolivariana

