

“Brujas, libres y poderosas”
La resignificación de la feminidad en el relato de mujeres de Medellín y el Área metropolitana, 2019-2020

Carla Flórez Ruiz

Trabajo de investigación para optar al título de Magíster en Salud Colectiva

Directora:
Grey Yuliet Ceballos García (Enfermera)
Co-directora:
Beatriz Elena Arias López (Enfermera)

FACULTAD DE ENFERMERÍA
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
Octubre 2020

Resumen

A través de la construcción de relatos de vida desde el enfoque Biográfico narrativo, se conocen los principales hitos en el proceso de deconstrucción y resignificación de la identidad femenina que hacen mujeres de Medellín y el Área metropolitana. Los hallazgos muestran las rupturas que hacen las mujeres con relación a aspectos fundamentales de la identidad femenina, como la sexualidad, la maternidad, el aborto, el amor y las relaciones entre mujeres.

Asimismo, evidencian la interacción de las mujeres con los distintos dispositivos de poder y control de la sexualidad y las conductas femeninas, como la familia, la escuela, la medicina, los medios de comunicación, entre otros; dejando ver las tensiones, rupturas y resignificaciones necesarias para la construcción de una identidad femenina disidente, desde la que se adoptan posiciones críticas y de resistencia frente a los estereotipos tradicionales de lo femenino, develando otras posibilidades de construcción como mujeres, con mayor posibilidad de decisión, autonomía, independencia y participación social. Paralelamente los resultados dan cuenta de los distintos discursos, experiencias e ideologías en las que las mujeres se apoyaron para la resignificación de su feminidad, entre los que se destacan el feminismo, el arte, las teorías de la diversidad sexual y los saberes tradicionales de comunidades indígenas.

Palabras clave: Identidad femenina, Salud sexual femenina; Femenidades disidentes; Feminismo y salud sexual; Maternidad; Amor libre; género y salud, Liberación sexual; Dispositivos de género, Enfoque biográfico narrativo, Salud colectiva. Diversidad sexual

Tabla de contenido

1. Introducción	5
2. El camino: memoria metodológica	11
2.1 Estudio exploratorio	13
2.2 Acceso al campo y producción de datos	14
2.3 Configuración de los relatos -Análisis intratextual-	17
2.4 Metarelato -Análisis intertextual-	19
3. Autores y conceptos orientadores	21
4. Resultados y Discusión.....	25
4.1 PRIMERA PARTE: Seis mujeres, seis relatos, seis posibilidades de construcción de la identidad femenina.....	26
4.2 Una definición a ocho voces.....	34
4.3 SEGUNDA PARTE: De objeto sexual a sujeto deseante: resignificando la sexualidad femenina	41
4.3.1 <i>De vírgenes y putas</i> : contextos de producción de identidades femeninas:	41
4.3.2 <i>Hacia la construcción de un deseo propio</i>	47
4.3.3 <i>¿Simplemente carne?</i> Las violencias sexuales y de género en el entorno familiar y social	53
4.4 <i>“Que nadie le mee la cabeza”</i> : resignificando la maternidad obligatoria	60
4.5 <i>“Brujas, místicas, cíclicas y poderosas”</i>	74
4.6 TERCERA PARTE: El amor: “el gran tema”	82
4.6.1 <i>“La historia del amor romántico”</i> : entre la necesidad psíquica y la construcción social ...	82
4.6.2 Rompiendo la dependencia vital	86
4.6.3 <i>“Sacar el amor del centro de mi mundo”</i> : la construcción de nuevas narrativas sobre el amor.....	88
4.6.4 <i>Del amor romántico al amor libre: construyendo alternativas éticas para la experiencia amorosa</i>	98
4.7 CUARTA PARTE: El encuentro “entre mujeres” como lugar para la transformación colectiva	105
4.7.1 <i>“Las otras mujeres son espejos”</i>	105
4.7.2 El mundo a través de <i>“las gafas moradas”</i>	108
5. Conclusiones	113
5.1 Hacia una Salud sexual con enfoque crítico y emancipador	113
5.2 Limitaciones, potencialidades, recomendaciones, nuevas perspectivas de investigación	125
6. Referencias.....	128
7. Anexos.....	135
7.1 Anexo 1: Criterios de variabilidad.....	135
7.2 Anexo 2: Matriz de categorización	136
7.3 Anexo 3: Matriz de recategorización	138

Tabla de ilustraciones

Ilustración 1: Línea de tiempo Lili.....	28
Ilustración 2: Línea de tiempo Hipatia.....	29
Ilustración 3: Línea de tiempo Liliana	30
Ilustración 4: Línea de tiempo Florescencia	31
Ilustración 5: Línea de tiempo Luz	33
Ilustración 6: Línea de tiempo Clara	34
Ilustración 7 Línea de tiempo Derechos sexuales y reproductivos en Colombia	112

1. Introducción

El proceso investigativo del que se da cuenta en este informe partió del supuesto según el cual la sexualidad ha sido controlada históricamente mediante distintos dispositivos de poder entre los que se encuentran la familia, la escuela, la iglesia, las disciplinas científicas, los medios de comunicación, entre otros (Contreras, 2017; De Laurettis, 1989; Muñoz, 2004), que tienen efectos en la construcción de identidad de las mujeres, cuyo eje, en las sociedades regidas por normas fundamentalmente patriarcales, es la sexualidad, dado que se encuentra en la base de la condición femenina, en la que “la sexualidad está especializada en dos áreas escindidas: la procreación y el erotismo” (Lagarde, 1992). Asimismo, consideró que la sexualidad de las mujeres se ha visto especialmente afectada por esos mecanismos reguladores, desde los que se produce y reproduce una idea de la sexualidad femenina ligada a la procreación y la complacencia del hombre, amparándose en visiones esencialistas que definen el género sustentado en una supuesta naturaleza biológica, a partir de la cual se establecen modelos de conducta creados, impulsados y sostenidos por la cultura, que confieren los roles de género y de esa manera regulan los intereses, sentimientos, formas de relacionarse y de existir (André, 2000; Castellanos, 2016; Hierro, 2003; Lagarde, 1992; Lamas, 1996; 2000). Mediante estos mecanismos y lógicas, a algunas mujeres se les continúa privando de ciertos escenarios de participación personal y colectiva, restringiendo las posibilidades de construcción de su identidad, limitándola y moldeándola al cumplimiento de su destino como “ser de y para otros”, con menores posibilidades de consolidación como sujeto y efectos negativos en el desarrollo pleno de su sexualidad y en el despliegue y potenciación de sus capacidades (Hierro, 2003; Lagarde 1992, 2005; Touraine, 2007).

Igualmente se consideró que esos dispositivos reguladores varían según el momento histórico y el contexto social, político y cultural en que se establecen, entrando en interacción con otros discursos que emergen a manera de resistencia y tienen como objetivo la emancipación de los sujetos, entre esos los difundidos por los movimientos sociales, entre los que se destaca, para el caso del tema de esta investigación, el del feminismo, desde el cual se han liberado algunos territorios que amplían las posibilidades

de realización individual y colectiva para las mujeres en distintas esferas, entre ellas, la construcción de su identidad femenina y las formas de relacionarse con su cuerpo y desplegar su sexualidad y erotismo, asumiendo una posición crítica, de deconstrucción y resignificación de lo que se establece socialmente (De Laurettis, 1989; Hierro, 2003; Lagarde, 1990; 1992; 2012; Touraine, 2007).

Lo anterior implica entonces que la identidad femenina es regulada a través de dispositivos que cambian según condiciones culturales, sociales, políticas e históricas, que crean modelos de conducta, a partir de los que ellas construyen su identidad, sea por identificación y apropiación de los mismos o mediante mecanismos de resistencia que posibilitan la adopción de posiciones críticas para deconstruir y resignificar la identidad genérica asignada y hacer construcciones acordes a su propio deseo y constitución como sujetos (De Laurettis, 1989; Lagarde, 1990, 1992). Esto abrió la posibilidad a la formulación de preguntas sobre esas otras posibilidades de construcción de identidad femenina en la que se pueden encontrar “nuevos sujetos de género” (Cerón, 2016), mujeres con mayor capacidad de agencia en cuanto a sus elecciones y posibilidades de realización como sujetos, distintas a la maternidad abnegada, la sexualidad como medio para complacer a otros y el ámbito doméstico, entre otros, como roles atribuidos desde las concepciones tradicionales de la identidad femenina (Lagarde, 1992, 2012; Lamas, 1996, 2000).

Lo anterior, complementado con las observaciones como psicóloga en el trabajo con mujeres en programas de salud sexual, donde se advierte, de un lado, el malestar de muchas mujeres que tratan de cumplir los estereotipos de la identidad femenina, con consecuencias negativas en su salud sexual, en la calidad de sus vínculos amorosos y en el sentimiento de realización como sujetos; y de otro lado, la presencia, menos común, de construcciones diversas de la identidad femenina, que se evidencian a través de prácticas, expresiones estéticas, modos de pensar y sentir que marcan una ruptura con lo que socialmente se intenta establecer como ideal; esto abonó el terreno para motivar las indagaciones acerca de esas otras posibilidades de construcción de identidad, que se contraponen a lo normalmente establecido y se intencionan a la construcción de formas alternativas de experimentarse, y que han sido categorizadas bajo distintos conceptos: disidencia sexual, diversidad sexual, nuevas sexualidades, disidencia erótica, identidades contrahegemónicas, sexualidades emergentes, géneros disidentes, etc; todas ellas para

referirse a construcciones sobre la sexualidad, el género, el sexo y el erotismo que se contraponen a las normativas establecidas (Figari, 2009; Gonzalez, 2016; Nolasco, 2017; Sierra, 2005). En este sentido, se consideró que las disidencias, al ser una respuesta a las imposiciones hegemónicas que regulan la conducta de hombres y mujeres, pueden representar una vía de emancipación, en el caso de las mujeres (Figari, 2009; Gonzalez, 2016; Nolasco, 2017; Sierra, 2005), a través de la construcción de otras formas de feminidad, las cuales han sido nombradas como “feminidades disidentes”, para dar cuenta de las construcciones de identidad femenina contrarias a las impuestas por los ideales hegemónicos, aquellas que se expresan a través de prácticas, formas de actuar, sentir y pensar que pueden considerarse contrahegemónicas, y a través de cuerpos liberados de los ideales que los han dominado históricamente, cuerpos capaces de reconocer la posibilidad del placer y el erotismo (Álvarez, 2017); en este sentido, se consideró que el trabajo podría aportar a robustecer las definiciones sobre la “feminidad disidente” como categoría con pocos desarrollos teóricos, aportando contenido, significado, sentido y usos en la labor de identificar y comprender las diversas construcciones que hacen las mujeres sobre su feminidad, las particularidades de quienes han logrado rupturas frente a los ideales dominantes, sus experiencias, circunstancias y medios de realización; las construcciones y deconstrucciones a las que se han enfrentado, así como la relación entre la feminidad disidente y otras formas posibles de vivir la sexualidad y el erotismo; elementos que se consideraron significativos para contribuir a ampliar la mirada que se hace de la salud sexual de las mujeres desde la perspectiva de la Salud colectiva.

Todo lo anterior dio lugar a las preguntas que orientaron el proceso investigativo: ¿Cómo se manifiesta la construcción de las feminidades disidentes desde el relato de mujeres de Medellín y el área Metropolitana? ¿Qué experiencias, discursos e ideologías están relacionadas con la construcción de feminidades disidentes? ¿Qué características adquieren la sexualidad y el erotismo de las mujeres que logran la construcción de una feminidad disidente? ¿Cuáles son las diversas formas de expresión de las feminidades disidentes?

Para dar respuesta a estas preguntas se decidió trabajar desde un enfoque biográfico narrativo, dado su potencial para el estudio de fenómenos relacionados con la construcción de la identidad individual y colectiva en relación con los distintos escenarios sociales, culturales, políticos e históricos en los que se desarrollan los sujetos

(Bertaux,1999; 2005; Delory-Momberger, 2015; Pujadas, 1992); así mismo porque, al estar inscrito en el paradigma fenomenológico, prioriza el discurso de los sujetos como instrumento para acceder a la forma en que significan, representan y construyen realidades (Minayo, 2010).

De este modo, se consolidaron como propósitos de este estudio: comprender las experiencias de construcción de feminidades disidentes; identificar las distintas experiencias, discursos e ideologías que hacen parte de esas construcciones; describir las formas de expresión de las feminidades disidentes en la vida cotidiana de las mujeres y las características de sus modos de vida; reconocer las características de las experiencias de la sexualidad y el erotismo en las feminidades disidentes e identificar los contextos en los que se da su construcción.

Se consideró pertinente explorar estas preguntas e intenciones desde el campo de conocimiento de la Salud colectiva, dado su interés manifiesto por visibilizar las experiencias de los sujetos que han sido históricamente subordinados, en este caso las mujeres, y develar las relaciones de poder que tienen efectos en la forma en que los sujetos viven el proceso salud-enfermedad-atención-cuidado-muerte (Breilh, 1996; 1999; 2019; Granda; 2003). En este sentido, se consideró que conocer la experiencia de construcción de identidad desde lugares disidentes abriría el campo de comprensión sobre la identidad y sexualidad femenina a territorios poco explorados, pero en los que se considera que se han dado luchas, resistencias y conquistas que podrían poner en escena otras categorías para pensar la salud sexual de las mujeres desde los lugares de aquellas que han logrado independencia y autonomía respecto a su cuerpo, su sexualidad, su erotismo.

Asimismo, se estimó que se podrían enriquecer las discusiones sobre la sexualidad de las mujeres, desde un abordaje que permita reconocer la fuerte influencia que lo social y lo político han ejercido sobre ellas, no solo en lo concerniente al embarazo, la anticoncepción, el aborto, la maternidad, la orientación sexual, también en lo referente al erotismo y el placer.

En este sentido, se encontró que este estudio podría contribuir a las discusiones sobre otras epistemologías posibles, que permitan la no reproducción de discursos y teorías hegemónicas en las que se ha idealizado la occidentalización de la vida y las concepciones biomédicas y preventivistas de la salud sexual, de este modo, se propuso visibilizar esos saberes que las mujeres construyen sobre su identidad femenina, su salud sexual, el

cuidado de sí y la acción colectiva para el cuidado y transformación del mundo, apuntando así al reconocimiento de los fenómenos ausentes y emergentes, facilitado por la interacción de las mujeres con los movimientos sociales (Chapela, 2006; 2015; Santos, Santos, 2003; Santos, 2009a; 2009b).

Estudiar el fenómeno de construcción de feminidad disidente, se consideró pertinente para ampliar la comprensión, desde la Salud colectiva, de las capacidades de transformación individual y colectiva de las mujeres; develar las prácticas y procesos a través de los cuales crean y transforman su salud y ampliar la comprensión de la salud como capacidad, todo esto como herramientas para la posterior elaboración de programas o proyectos de intervención que propongan otras miradas sobre la salud sexual de las mujeres desde una perspectiva de promoción de la salud, crítica y emancipadora, como única opción posible desde un campo de pensamiento crítico como la Salud colectiva (Breilh, 1996, 1999, 2019; Chapela, 2006; 2015).

Para dar cuenta del proceso investigativo, se compuso este informe de la siguiente manera: inicialmente se presenta la memoria metodológica en la que se sintetiza el proceso de configuración de los relatos biográficos; un sumario de los principales conceptos ordenadores de la discusión y, finalmente, se presentan los resultados y la discusión integrados y ordenados en cuatro apartados. En el primero se contextualiza el fenómeno en las trayectorias biográficas de las participantes, mostrando los principales hitos a través de fragmentos de sus relatos y líneas de tiempo; así mismo se exponen aportes para la comprensión del concepto “feminidad disidente” y la identificación de otras formas posibles de nombrarlo. La segunda parte trata de la sexualidad femenina y el cuerpo de las mujeres como territorio sobre el cual han recaído con mayor fuerza los discursos dominantes, analizando cómo los dispositivos pedagógicos del género o tecnologías del género tuvieron un efecto en las experiencias y decisiones de las participantes con relación con sus prácticas sexuales y eróticas, la postura frente a la maternidad, la menstruación, el aborto y las violencias sexuales. En el tercer apartado se analizan las relaciones entre el amor como necesidad psíquica y como construcción social y la forma en que este ha operado como mecanismo represor de la libertad de las mujeres, mostrando las rupturas, resignificaciones y nuevas narrativas construidas por las participantes, dando cuenta de la construcción de una postura ética en las relaciones

consigo mismas y con los demás. En el último apartado, se examina la importancia de las relaciones “entre mujeres”, la participación en colectivos feministas y la acción colectiva, como experiencias fundamentales en la resignificación de la feminidad de las participantes y en su construcción como sujetos políticos. De manera paralela se abordan las metáforas y las expresiones metafóricas que se usan para nombrar las experiencias asociadas a la resignificación de la feminidad, las cuales, en algunos casos, dada su carga de sentido en relación con el fenómeno estudiado, dan nombre a los diferentes componentes de los apartados y en otros casos se identifican dentro de los extractos de los relatos para resaltar sus significados. Para finalizar se presentan las conclusiones, resaltando los aportes teóricos y prácticos de esta investigación para el abordaje de la salud sexual de las mujeres desde la perspectiva de la Salud colectiva; así como algunas limitaciones, sugerencias y caminos a explorar en próximas investigaciones.

2. El camino: memoria metodológica

Se realizó un estudio inscrito en el paradigma fenomenológico, en el cual se da lugar a la comprensión de los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus actores, así como al reconocimiento de la realidad que para éstos es importante (Minayo, 2010; Taylor y Bogdan, 1987). Algunos autores definen la investigación cualitativa como aquella que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable; se la reconoce como una actividad situada que ubica al investigador en el mundo y que comprende una variedad de prácticas materiales e interpretativas que hacen visible el mundo y lo transforman (Taylor y Bogdan, 1987; Denzin y Lincoln, 2012). Dentro de los enfoques que permiten dicho abordaje, se eligió el Biográfico narrativo, desde el cual se da lugar a la importancia de los relatos de vida de los sujetos como medio para acceder a las formas en que construyen su propia realidad. De acuerdo con Delory-Momberger “el relato inscribe a los hombres en la historia y la cultura [...] las historias por las cuales ellos se cuentan son también historia de su cultura y sociedad [...] historias que hablan de su pertenencia a una historia común” de donde extraen las formas y significados de su existencia” (Delory-Momberger, 2015, pág. 12). El enfoque biográfico narrativo, desde su perspectiva interpretativista:

“consiste en la identificación y posterior descripción de los puntos de viraje (Denzin,1989), pruebas (Martuccelli, 2007) acontecimientos significativos, giros de la existencia (Leclerc-Olive, 2009) o puntos de inflexión (Sautu, 1999) que marcan un antes y un después, un partaguas en la vida del individuo, momentos de cambio en la dirección del curso de vida en relación a la trayectoria pasada y probablemente en los destinos de vida futura” (Güelman, 2013, pág. 60).

Por lo anterior se consideró el enfoque pertinente para dar respuestas a preguntas de investigación que indagaron por esas construcciones sobre la feminidad en las que está implícita una ruptura con los modos tradicionales de lo femenino, impuestos histórica, social y culturalmente, lo cual se logró visibilizar a través de los relatos de las participantes. De acuerdo con Güelman (2013, pág, 61) “mediante la elaboración de relatos biográficos podemos tener una mejor aproximación a los procesos de construcción de la experiencia social de los sujetos y a las diversas vinculaciones entre sus reflexividades, contextos y soportes materiales y/o simbólicos”. En ese mismo sentido Pujadas (1992) postula que el método biográfico permite la convergencia entre el

testimonio subjetivo de la trayectoria vital y la realización de una vida como reflejo de una época, o bien de ciertas normas y valores sociales imperantes. Por estas razones se consideró el enfoque pertinente para abordar el fenómeno dado que desde allí el análisis de los relatos no se orienta a desentrañar únicamente los significados individuales, sino que su relevancia consiste en la forma en que cada relato da cuenta de una historia social, de unos lugares colectivos en los que las mujeres construyen su identidad femenina, reflexionan sobre esa construcción y dan cuenta de ella a través de su relato.

El tipo de estudio biográfico narrativo que se realizó es el que Joan Pujadas clasifica como Relatos de vida cruzados, el cual consiste en la construcción de relatos de vida de varios sujetos sobre un mismo objeto, en el que las narraciones se orientan y confluyen en una experiencia leída desde la pertenencia a una comunidad, discursos e interpretaciones compartidas, memoria individual y colectiva (Pujadas, 1992; 2000; Bertaux, 2005). En este sentido plantea Delory-Momberger que no hay una vida sin relato, “es en el lenguaje y en la lógica del relato que recordamos nuestra vida pasada (...) es en el lenguaje y en la lógica del relato que “vivimos”” (2015, pág. 6). Lo anterior, sumado al postulado de la misma autora según el cual el relato de si es también relato de una época, una cultura y un contexto social particular (Delory-Momberger, 2015), los relatos de vida cruzados constituyen una forma de acceder a una realidad colectiva a través de los relatos individuales de quienes habitan ciertos espacios y construyen en relación con estos, su biografía: el espacio “hace parte integrante de nuestra experiencia, es constitutivo de nuestra experiencia” (Delory-Momberger, 2015; pág. 28).

Uno de los principales retos que representa este enfoque es la realización de las entrevistas biográficas, pues al consistir en un “diálogo abierto con pocas pautas, en el que la función básica del investigador es estimular al sujeto analizado para que proporcione respuestas claras, cronológicamente precisas, en las que se expliciten de la forma más amplia posible la referencia a terceras personas, a ambientes y lugares concretos, en los que transcurren los distintos episodios biográficos” (Pujadas, 1992, pág. 66), requiere mayor atención y capacidad de escucha activa por parte de la investigadora para introducir temas y preguntas que incentiven la reflexión y producción discursiva. En este sentido se tuvieron presentes las sugerencias de Pujadas (2000): estimular al informante para que siga el hilo de su narración, procurando no interrumpirle y manteniendo la atención para orientarle en los momentos de lapsus de memoria; apoyarse en el uso de cuantos documentos

personales (cartas, fotografías, diarios personales) estén a mano durante la entrevista; para garantizar la máxima exhaustividad posible del relato, es imprescindible que el investigador tenga transcritas las entrevistas anteriores y sistematizadas, lo cual se hizo produciendo además una línea de tiempo que fue fundamental, lo que se explica más adelante. Otro desafío se enfrenta en el proceso de configuración del relato, dado que implica la manipulación de las palabras de las participantes, sin alterar su sentido según las interpretaciones de quien investiga; en este mismo sentido, requiere el respeto de los estilos narrativos de quienes relatan sus historias.

2.1 Estudio exploratorio

En esta fase se entrevistaron dos mujeres con experiencia en trabajo con mujeres, una de ellas con once años de trabajo en movimientos sociales y la otra, con una trayectoria de quince años de trabajo en instituciones estatales, pues se consideró que su conocimiento, desde la praxis, constituiría un aporte importante para refinar algunos aspectos del diseño metodológico. El acercamiento a estas mujeres se realizó por contacto social previo a la investigadora, siguiendo los procedimientos de información, presentación de intención y posterior diligenciamiento de consentimiento. La conversación se orientó con preguntas que indagaban por la definición de feminidad disidente; el origen de esta nominación y otras conocidas; las formas de expresión de las feminidades disidentes y su localización en mujeres de Medellín y el Área metropolitana. Los resultados de este análisis contribuyeron a refinar los criterios de inclusión; activar procesos de reflexividad y revelar temas de exploración que no se habían previsto y que se incluyeron, a partir de su emergencia en esta fase del estudio. Los aportes más significativos del estudio exploratorio para esta fase fueron la contribución a una definición preliminar de feminidad disidente; la identificación de sus formas de expresión; el reconocimiento de otras nominaciones, la ubicación de referentes académicos y la revisión de los criterios de inclusión de potenciales participantes. En ese sentido se incluyeron posteriormente participantes que cumplieron los siguientes criterios:

- Mujeres cisgénero, de todas las orientaciones sexuales
- Mujeres que se declararan feministas y que sintieran que se encuentran realizando construcciones sobre su feminidad que marcan rupturas con los modelos de feminidad impuestos.

- Mujeres que, sin considerarse feministas, manifestaran algún tipo de desacuerdo con las formas tradicionales de la feminidad y consideraran que han construido o están construyendo una forma distinta de feminidad.
- Mujeres que, de manera individual o colectiva trabajaran o se manifestaran a favor de la libertad de expresión de la mujer, la posibilidad de construir formas diversas de ser y expresarse como sujeto femenino: líderes sociales, artistas, académicas, mujeres pro-aborto, etc.
- Además, era fundamental que las mujeres estuvieran interesadas en reflexionar sobre sus experiencias con relación a la feminidad y dispuestas a construir un relato sobre éstas. Fue de especial relevancia, no solo el deseo de participar, sino la disposición de revelar partes íntimas de su vida y reflexionar sobre las experiencias relacionadas con la construcción de la feminidad; dado que la reflexión sobre la propia experiencia se considera fundamental para la construcción de relatos de vida desde la perspectiva del enfoque biográfico narrativo (Bertaux, 2005).
- Mayores de edad
- Residentes en Medellín y su Área Metropolitana

Es importante aclarar que dada la riqueza de las entrevistas de la fase exploratoria se decidió articular su contenido al corpus de datos de la investigación.

2.2 Acceso al campo y producción de datos

A las participantes de la fase exploratoria, se les solicitó que referenciaran personas que cumplieran los criterios de inclusión, para activar así el muestreo tipo bola de nieve, el cual se complementó por medio de otras relaciones sociales de la investigadora, como se explicita en el cuadro de criterios de variabilidad (Ver Anexo 1: Criterios de variabilidad). Para la conformación de la muestra intencionada, de seis participantes en total, se tuvo en cuenta la variabilidad posible en criterios como edad y nivel educativo, con poca variabilidad en los otros criterios. Esto permitió consolidar una muestra intencionada más bien homogénea, cuyo proceso condujo más que a la expansión, a la profundización, en coherencia con el enfoque de investigación elegido. Es decir, se consideró que el objetivo de la investigación cualitativa en general, y de este estudio en particular, no es la generalización (Martín Crespo y Salamanca, 2007), dado que se trata del acercamiento a un fenómeno emergente, desde el foco de la salud colectiva, sin amplios antecedentes investigativos en Colombia. Así, se estimó más pertinente su estudio riguroso en una muestra pequeña, cuyos resultados pueden aportar a la construcción de preguntas de investigación sobre el mismo fenómeno desde otros enfoques metodológicos.

El primer contacto con las participantes se realizó por vía telefónica y posteriormente se llevaron a cabo encuentros en lugares cercanos a sus sitios de residencia, trabajo o estudio.

En el primer encuentro se realizó la presentación de la investigación, haciendo énfasis en los objetivos y metodología; además de la lectura y firma del consentimiento informado y se inició con la primera entrevista, cuyo foco giró en torno a sucesos relevantes en su historia de vida, relacionados con la construcción de su feminidad disidente. Para ese momento se tuvieron muy presentes las orientaciones de Pujadas (1992), según quien, en este, el objetivo es hacerse a un esbozo general de la biografía de la persona, en este caso resaltando los hitos que consideraron relacionados con la construcción de su identidad femenina, así como los datos cronológicos precisos y personajes relevantes, tal como lo recomienda el autor. Con esta información se procedió a la construcción de relatos cronológicos y la realización de una línea de tiempo, punto de referencia para los próximos encuentros. Además, se entregó a cada mujer una libreta tipo bitácora, como una invitación a escribir sus reflexiones, recuerdos y todo aquello que emergiera en el proceso de pensarse a sí misma para narrar su historia; incitando a compartir el contenido de estos escritos en las siguientes entrevistas. Solo dos de ellas usaron la bitácora como parte del proceso de construcción de sus relatos, llevando algunos escritos sobre sucesos puntuales de sus vidas que consideraban relevantes para incluir en el relato, o consignaron allí reflexiones y preguntas que se iban ocurriendo en el lapso entre una y otra entrevista. Estos escritos fueron fotografiados, previa firma de consentimiento informado, y su contenido fue incluido en las entrevistas, para ampliar información e indagar por significados asociados. Asimismo, fue usado para enriquecer el proceso de análisis intratextual en el caso de las dos mujeres que los facilitaron. Además, se informó sobre los “documentos personales” como otra fuente de datos (fotografías, escritos, diarios, redes sociales), explicando que servirían para incentivar los contenidos del relato, evocar situaciones y personas significativas y complementar información relevante. Como afirma Pujadas (2000), el término “documentos personales” se refiere a cualquier tipo de registro no motivado o incentivado por el investigador durante el desarrollo de su investigación y que posea, sobre todo, un valor afectivo o simbólico para el sujeto analizado, junto a la función de detonante del proceso de rememoración de los acontecimientos pasados. Se planteó así el uso de documentos personales tales como: diarios, cartas, fotografías, publicaciones en redes sociales, teniendo en cuenta los planteamientos de Donoso (2017) sobre la posibilidad de la diversificación de los materiales de análisis, dado que “las narrativas no sólo se construyen desde los relatos

orales, sino a partir de diversos documentos de vida, que incluye cartas personales, reportes de viaje, diarios personales y fotografías [...] incluyendo aquellos que las personas difunden y comparten en redes sociales” (pág. 5). La respuesta en cuanto al suministro de documentos personales fue baja; solo una de las mujeres se dispuso a buscar y entregar este material, tal vez porque este mismo material lo había usado para un ejercicio narrativo propio de un proceso formativo que se encontraba realizando. Es posible que la baja respuesta de las mujeres al uso de estos recursos se debiera a que la misma investigadora lo haya relegado a un segundo plano, dando mayor relevancia a los relatos orales de las participantes, que en todos los casos fueron muy potentes. Las demás mujeres pusieron a disposición sus redes sociales como material de análisis, en las cuales se visualizaron temas de interés que se pusieron en consideración en las entrevistas biográficas para enriquecer los relatos. El material facilitado por esa única participante se usó durante las entrevistas para incentivar el relato, se dispuso en las matrices dispuestas para el análisis de este tipo de contenidos y se integró al análisis intratextual posterior. Para los encuentros posteriores fue fundamental el recurso de la línea de tiempo, la cual cumplió la función de ser guía para la continuación de los relatos y se fue ampliando o modificando con cada entrevista. Asimismo, fueron claves los tópicos orientadores que se establecieron en el proyecto y se afinaron en el estudio exploratorio, guiando el curso de las entrevistas en momentos en los que las mujeres no sabían cómo continuar su relato o perdían el foco de este con relación a la construcción de su feminidad. Igualmente, fue fundamental, por parte de la investigadora, estar muy atenta a los relatos, para ir identificando puntos de inflexión o hitos en los cuales profundizar, así como experiencias y personajes significativos en los que se fue haciendo énfasis en cada encuentro. Después de cada entrevista se realizó la transcripción fiel de la misma y su posterior lectura rigurosa, a través de la que se identificaron los elementos más relevantes del relato para ubicarlos en una línea de tiempo y organizarlos cronológicamente. Después de este ejercicio se identificaron los vacíos de contenido, los hitos, las experiencias y personas significativas en las que se podría hacer énfasis en los siguientes encuentros, teniendo como resultados temas y preguntas puntuales para la siguiente entrevista biográfica con cada mujer. Lo anterior, de acuerdo con las recomendaciones de Pujadas (2000, pág. 139), según quien “solamente llevando al día estos registros es posible tomar conciencia de los posibles lapsus y huecos informativos que se han abierto en la narración. Volver sobre

temas ya relatados en sesiones anteriores constituye una buena forma de empezar una nueva sesión de entrevista y, a la vez, estimula al entrevistado, que ve el interés del investigador y que comprueba cómo su trabajo va adquiriendo forma por escrito”. Este proceso constituyó un primer análisis, en tanto requirió la lectura y relectura de los relatos, la identificación de hitos, personajes y experiencias significativas, de lo cual se fue tomando nota en el diario de campo de la investigadora, tanto para tenerlo como guía en las posteriores entrevistas, como para los posteriores análisis intra e intertextuales.

La construcción de las líneas de tiempo fue un insumo fundamental para la realización de la segunda y tercera entrevista con cada mujer, dado que permitió ubicar gráficamente las experiencias más significativas en un orden cronológico, fácil de visualizar, diferenciado por colores, el cual se socializó en cada nuevo encuentro con las mujeres, sirviendo como punto de partida para la continuación de los relatos orales y como guía fundamental para la organización cronológica de los relatos después de transcritos. Por otro lado, las mismas mujeres expresaron que el hecho de ver representado gráfica y cronológicamente su relato de vida les permitía ubicarse mejor en su historia, recordar experiencias significativas que habían omitido entre uno y otro suceso, relacionar experiencias, identificar momentos de su vida más relevantes, etc., lo cual contribuyó a la riqueza de los relatos. Por otro lado, las líneas de tiempo constituyeron el principal insumo para el posterior análisis del tiempo biográfico de cada relato y su relación con el tiempo histórico, propuesto por Bertaux (2005). En concreto, entrevista, transcripción, lectura rigurosa, organización y complementación de la línea de tiempo e identificación de temas de profundización, fue el proceso que se siguió con cada participante; realizando un total de tres entrevistas biográficas con cada una de las seis participantes en la fase de producción de datos, y dos entrevistas a profundidad con dos participantes en la fase exploratoria. Cada encuentro osciló entre 40 y 90 minutos, con un espaciado entre una y tres semanas.

2.3 Configuración de los relatos -Análisis intratextual-

Se trabajó bajo la propuesta de análisis comprensivo de Bertaux (2005) y Pujadas (1992), cuyo objetivo es la agrupación de los datos en función de los registros temáticos generales relacionados con el estudio, los cuales se derivaron de los objetivos y de las categorías emergentes. Se procedió a la categorización de los relatos cronológicos, de acuerdo con

los objetivos del proyecto, además de atender a otros asuntos emergentes en el proceso. Al respecto Bertaux (2005) propone un “Registro por niveles”, que consiste en la identificación y agrupación de la información en grandes capítulos cronológicamente discontinuos; a lo que Pujadas (1992) denomina “Registro temático”. Para Bertaux (2005), esta clasificación ayuda a situar los indicios en el relato, los cuales se tratan de palabras o frases que remiten a un mecanismo social que ha influido en la experiencia vivencial. Lo anterior permite alcanzar el principal objetivo del análisis comprensivo de un relato de vida, el cual, para el autor es “explicitar las informaciones y significados que este contiene, lo cuales no están a la vista en la primera lectura” (Bertaux, 2005, p. 90). Para la categorización de los relatos cronológicos se diseñó una Matriz preliminar con tres columnas, en las que se recogieron las categorías, el relato cronológico y las notas del diario de la investigadora que fueran relevantes para el posterior análisis. Estas matrices se articularon con los objetivos de la investigación, con el fin de mantener la coherencia, como se especifica en el Anexo 2, titulado Matriz de categorización. Después de categorizado cada relato, se procedió a construir una Matriz de análisis intratextual, en la cual se relacionó el relato categorizado, con los siguientes ejes de análisis:

- Etapa del ciclo vital: infancia, adolescencia, juventud y adultez
- Actores: personas implicadas en el suceso
- Significados: sentidos, sentimientos, pensamientos asociados al suceso para la mujer y los actores
- Metáforas y expresiones metafóricas: figuras literarias para nombrar las experiencias asociadas a la feminidad disidente.
- Contexto social y/o familiar en el que ocurre el suceso
- Autores, teorías o conceptos que podrían apoyar el análisis del suceso
- Notas del diario de campo: en las cuales se ubicaron aspectos relevantes para el análisis de cada relato y también para relacionarlos con los otros relatos, identificando confluencias y divergencias.

Este nuevo registro de información dio lugar a una lectura analítica intratextual, para identificar, en cada momento del ciclo vital los hechos más relevantes expresados en las diferentes categorías/indicios, haciendo una selección temática de los elementos centrales en cada momento del ciclo vital, diferenciando aquellos que describen las experiencias cotidianas de cada mujer, de aquellos que constituyen hitos o momentos de quiebre en cada relato. Esta información se consignó en la Matriz de indicios centrales, la cual se constituyó en una herramienta fundamental para la configuración de cada relato, dado

que, de acuerdo con Bertaux (2005, p. 74) “no se trata de extraer de un relato de vida todos los significados que puede contener, sino solo los pertinentes, los que pueden ayudar al estudio del objeto de investigación y que adquieren en este caso la condición de indicios”.

Posteriormente se procedió a la configuración de cada relato, la cual consistió en la estructuración de un nuevo relato, teniendo como principales insumos: la línea de tiempo finalizada, el relato cronológico categorizado y la matriz de indicios centrales. Para la configuración de cada relato, se tuvieron en cuenta los lineamientos de Pujadas (2000) para que el proceso de “manipulación” de los datos en la edición de los relatos no restara validez a los mismos: ordenar la información cronológica y temáticamente; recortar las dispersiones y reiteraciones; ajustar el estilo oral del participante lo mínimo posible para que sea aceptable por éste; explicar todas las circunstancias del proceso de elaboración de la historia de vida, desde el primer contacto con el informante hasta la finalización del texto y realizar una interpretación del significado de la historia de vida editada en el contexto de los objetivos temáticos y de la perspectiva teórica que han guiado la investigación.

Una vez configurados los relatos, fueron enviados vía correo electrónico a cada mujer, dándoles la posibilidad de señalar los elementos que no quisieran publicar, datos que quisieran precisar, información para complementar y todo aquello que consideraran relevante agregar o comentar. Lo anterior, teniendo en cuenta el señalamiento de Pujadas (2000) según el cual el resultado final del relato es un proceso de edición en el que la iniciativa y el trabajo corresponden al investigador, pero en el que los participantes tienen derechos de coautoría y criterios en cuanto al estilo y la información que se publica. De este ejercicio se recibieron devoluciones mínimas para precisar datos como fechas u omitir nombres de instituciones.

2.4 Metarelato -Análisis intertextual-

Dado que se trabajó con la propuesta de relatos de vida cruzados de Pujadas (1992; 2000) y los preceptos de Bertaux (2005) según los cuales la investigación con relatos de vida adquiere mayor importancia en el análisis comparativo de los relatos, dado que es a través de este que se identifican las recurrencias y lógicas de acción similares y se va descubriendo un mismo proceso o mecanismo social; se procedió a la construcción de

una Matriz de análisis intertextual en la cual se integró la información de las matrices de indicios centrales para realizar el cruce de los datos en dos sentidos: los hitos de cada relato según momento del ciclo vital y los indicios más significativos de cada relato; en ambos casos se cruzó la información mediante la lectura analítica intertextual, identificando confluencias y divergencias, tramas narrativas, metáforas y significados, elementos que se consignaron en las mismas matrices y constituyeron el insumo principal para la construcción del metarelato. De este proceso resultó una recategorización (Ver Anexo 3. Matriz de recategorización), en la que las categorías y subcategorías se agruparon de una nueva forma, de acuerdo con su contenido, significado y lógica para la construcción del metarelato, en el cual se expresaron los hallazgos de la investigación. Para finalizar es importante señalar que se mantuvieron los resguardos éticos en todo el proceso, de acuerdo con los lineamientos consignados en el Acta de aval del Comité de Ética de Investigación de la Facultad de Enfermería N° CEI-FE 2019-12; asimismo, que las participantes mantuvieron el consentimiento informado, recibieron los resultados del primer nivel de análisis (relatos configurados) y una vez finalizado el proceso académico se les socializarán los resultados de la investigación.

3. Autores y conceptos orientadores

Desde el punto de vista metodológico, el trabajo se inició bajo los postulados de Daniel Bertaux y Joan Pujadas sobre el enfoque Biográfico narrativo; para orientar la estrategia de producción de datos y la artesanía de análisis explicada en la Memoria metodológica. De ellos fue fundamental entender que el método biográfico narrativo permite la convergencia entre el testimonio subjetivo de la trayectoria vital y la realización de una vida como reflejo de una época, o bien de ciertas normas y valores sociales imperantes (Pujadas, 1992) y que, a través de este enfoque, no se trata de comprender a un individuo, sino una parte de la realidad social histórica, un objeto social, al cual se accede a través de los relatos de vida (Bertaux, 1999; 2005).

Desde la construcción del problema y posteriormente para la comprensión y análisis de los hallazgos, se acogieron los aportes que han hecho algunas teóricas feministas, fundamentalmente desde corrientes latinoamericanas, para comprender la vida de las mujeres, así como los mecanismos de dominación y las relaciones de poder en las que están inmersas. Igualmente se consideró que, para hablar de identidad femenina, era necesario hablar del cuerpo de las mujeres, de su sexualidad y su erotismo; estas tres categorías se presupusieron de forma muy general, con la intención de que fueran los relatos de las mujeres los que orientaran los deslindes y énfasis necesarios; finalmente se propuso trabajar con la idea de la “feminidad disidente” como forma de nominar el fenómeno de estudio y como categoría con pocos desarrollos teóricos a los que se hacen algunos aportes a partir de una definición construida con las participantes. Todo lo anterior fue entonces tomando formas más concretas a medida en que se avanzó en el trabajo de campo y en la configuración de los relatos, con el análisis como trabajo transversal y en la fase de identificación de resultados y la formulación de la discusión.

Considerando que la pregunta por la construcción de las feminidades disidentes es una pregunta por la identidad femenina, se requirió acudir a teorías que permitieran entender los procesos tanto individuales como sociales que hacen parte de la construcción de identidad; por esto se acudió, de un lado, a los postulados sobre la identidad femenina que desarrolla Alcira Mariam Alizade, psicoanalista argentina, que, desde un psicoanálisis que conversa con la teoría del género, hace importantes contribuciones sobre la feminidad y sus distintas significaciones y posibilidades de resignificación; de otro lado, los estudios

de género se consideraron apropiados para la identificación y comprensión de las relaciones de poder que entran en juego en la conformación de los estereotipos de género, las atribuciones genéricas, las relaciones entre géneros y las distintas posibilidades de construcción de identidad genérica de los sujetos. Por la naturaleza de la categoría género, se consideró fundamental acercarse desde autoras que la hubiesen estudiado y desarrollado en el contexto latinoamericano y colombiano, para lo cual se acudió fundamentalmente a los desarrollos de la mexicana Martha Lamas y la colombiana Gabriela Castellanos. El abordaje de esta categoría, dio así sentido al presupuesto inicial según los desarrollos teóricos de las pensadoras feministas serían un eje fundamental para los análisis del tema propuesto, ya que es desde allí que se han realizado los principales aportes para develar el complejo de fenómenos opresivos que conforma la relación entre los géneros y que se articula mediante la, expropiación, inferiorización, discriminación, subordinación y dependencia que ha definido históricamente los cuerpos de las mujeres, su sexualidad, sus actividades, sus relaciones sociales, sus formas de participación y su cultura (Lagarde, 2005). Siendo consciente de la amplitud y diversidad de autoras, enfoques y desarrollos que hacen parte del feminismo como corriente de pensamiento, y que conforman variedad de feminismos, se hicieron elecciones sustentadas en las necesidades de comprensión que demandaban los hallazgos; desde muy temprano se trabajó con los desarrollos de Marcela Lagarde, antropóloga y política mexicana, autora de una amplia obra en la que se destaca la rigurosa investigación que dio origen al libro “Los cautiverios de las mujeres: madresposas, putas, monjas, presas, locas”, en el cual la autora expone la forma en que las mujeres han estado cautivas, privadas de su autonomía, su independencia, del gobierno de sí, de la posibilidad de elegir y la capacidad de decidir sobre su vida; en síntesis muestra cómo la vida de las mujeres en la cultura patriarcal occidental ha sido orientada para hacer de ellas “seres de y para los otros”, pero así mismo, la autora expone las diversas posibilidades que encuentran algunas mujeres para deconstruir dichos cautiverios, de acuerdo a sus recursos materiales y simbólicos, a los espacios sociales y a su capacidad creadora, para resignificar ese mandato y construirse como “seres de y para sí mismas”. De acuerdo con esto, fueron tomando relevancia, conceptos como: objeto de deseo y sujeto deseante; erotismo positivo o sensualidad productiva; violencias sexuales y violencias basadas en género; maternidad; aborto; menstruación; amor propio; autonomía; independencia; libertad; todos estos en

resonancia con los cautiverios abordados por Marcela Lagarde, cuyos análisis se complementaron a la luz de los abordajes de Mariam Alizade, y de pensadoras feministas entre las que se destacan Florence Thomas, Rita Segato y Graciela Hierro; lo anterior dada la necesidad de ampliar las concepciones del amor, la sexualidad, el erotismo, desde los desarrollos de la psicología que se centran en el componente subjetivo, hacia los argumentos que permiten entenderlas en interacción con el entorno social, cultural, político e histórico. En este sentido fue necesario ampliar la comprensión de los cambios históricos y sociales que han posibilitado transformaciones en las concepciones y experiencias del amor y la sexualidad, para lo que, además de las autoras feministas mencionadas, fue de gran contribución el estudio que al respecto realiza Antony Giddens; así como los postulados contemporáneos sobre el amor libre, las relaciones amorosas abiertas, el poliamor, las distintas derivaciones de la orientación sexual, que se realizan desde la teoría Queer, el movimiento LGTBI y las teorías de la diversidad sexual.

Dado que las experiencias de pérdida cobraron un lugar fundamental en los relatos de las participantes, por las transformaciones que posibilitaron para la construcción de otras posturas frente a la sexualidad y el amor, fue necesario acudir a una teoría del duelo que facilitara la comprensión de los procesos psíquicos que acontecen durante el duelo para dar lugar a dichas transformaciones, lo cual fue iluminado por la perspectiva narrativa del duelo que expone Robert Neymeyer, en la cual postula el proceso de duelo como posibilitador de la deconstrucción y resignificación del mundo de significados, y por lo tanto, transformador de la identidad de los sujetos que hacen procesos de duelo por diferentes tipos de pérdida.

De otro lado, la centralidad que adquirió la categoría de género para la comprensión del fenómeno, sumada a la recurrencia con la que emergió en el relato de las mujeres la sensación de vivir en medio de mandatos sobre su identidad femenina, puso de manifiesto la necesidad de contar con autores que permitieran la comprensión de los dispositivos de poder mediante los cuales se hacen esas atribuciones genéricas; la respuesta se halló en los desarrollos teóricos sobre “las tecnologías del género” de la italiana Teresa de Laurettis, y en los aportes sobre “los dispositivos pedagógicos del género” del colombiano Reynaldo Muñoz; desde estas dos perspectivas, fue posible identificar y

analizar las distintas instituciones, discursos e ideologías desde las que se orienta la construcción de la identidad de las mujeres; mediante mecanismos como la objetivación, naturalización, esencialización, opresión y violencia. Lo anterior permitió dar significado a las formas como la familia, la escuela, la iglesia, la ideología del amor romántico, las artes, los libros, la universidad, y el mismo feminismo, operaron como tecnologías del género con las que las participantes entraron en interacción, ya fuera para identificarse y apropiarse de sus atribuciones para la construcción de su identidad femenina, o para oponerse y adoptar posiciones disidentes que les permitiera hacer construcciones lo menos prefabricadas posibles y lo más cercanas a sus propios deseos.

Todo lo anterior en clave de la salud colectiva, con el fin de hacer una lectura compleja sobre la salud sexual de las mujeres que hacen construcciones de feminidad alternativas a los modelos tradicionales, que determinan formas particulares de relacionarse con su cuerpo y su sexualidad y con los otros, y prácticas diversas que terminan por afectar de una u otra manera su salud. Para esta tarea fue fundamental la perspectiva de la promoción de la salud emancipatoria de Consuelo Chapela, quien ofrece elementos para entender la salud como capacidad, y la importancia que en esta adquiere la agencia de los sujetos; así como los postulados sobre el campo de la Salud colectiva que hacen Jaime Breilh, Mario Testa y Edmundo Granda, principalmente en los análisis concernientes a las interacciones entre salud, género, poder e interculturalidad con los movimientos sociales como eje transversal que permite visibilizar y problematizar lo anterior.

Las teorías, categorías y conceptos se exponen y definen a lo largo del informe, en la medida en que se requieren para iluminar las distintas discusiones.

4. Resultados y Discusión

Los resultados y discusión se derivan del análisis intertextual de los relatos, el cual constituye un segundo nivel de análisis, dado que, en el enfoque biográfico narrativo, desde la perspectiva de Bertaux (2005), el corpus de datos no es un acumulado que se analiza posteriormente, comienza desde la realización de la primera entrevista y se continúa paralelamente con las siguientes. Es un proceso fundamental en la configuración de los relatos, que son en sí mismos un resultado de la investigación, si se tiene en cuenta el proceso de construcción que se explicó en la memoria metodológica. Dado los límites del presente informe, no se presentarán los relatos en extenso, sino extractos de estos que permitan mantener vivas y presentes las voces de las participantes e ir de la mano de ellas, hacia el abordaje de cada tema, lo que permitirá, en discusión con los autores, analizar la complejidad del fenómeno social abordado; además, porque se considera de especial valor resaltar el trabajo de narración de las mujeres, el cual supone un ejercicio de memoria, percepción, capacidad reflexiva, dotes narrativas y expresión de significados (Bertaux, 2005). En dichos fragmentos se resaltan en negrita algunas palabras y frases con gran carga de sentido.

Se trata entonces, ya no del análisis de los significados de cada relato, sino de la conjugación de estos con el contexto sociocultural en el que se hallan inmersos, vinculando la experiencia individual con el contexto social en el que tiene lugar (Güelman, 2013). La anterior teniendo en cuenta el postulado de Bertaux (1999), según el cual los relatos de vida tienen un valor no como historias personales, sino en la medida en que son un pretexto para describir un universo social desconocido. Los extractos elegidos de cada relato, por su valor para entender el fenómeno, permitirán también la comprensión del tiempo histórico colectivo en el que transcurren los sucesos y el tiempo biográfico subjetivo de cada participante; así como las expresiones de la memoria colectiva, el sentimiento de comunidad y las interpretaciones compartidas de las mujeres que realizaron el ejercicio de narrar el proceso de construcción de su identidad femenina en su trayectoria de vida (Bertaux, 2005; Pujadas, 2000).

4.1 PRIMERA PARTE: Seis mujeres, seis relatos, seis posibilidades de construcción de la identidad femenina

Toda trayectoria de vida acontece en medio de contextos relacionales, sociales, políticos, económicos y culturales con los que entra en interacción para construirse a sí misma y participar en la constitución de dichos contextos. En sus relatos, las mujeres dieron cuenta de estos contextos en dos sentidos: aquellos en los que sienten que se reproduce e impone una única forma de identidad femenina y otros que proporcionan, promueven y acompañan su deconstrucción y resignificación.

Las participantes narran condiciones económicas difíciles que se han ido transformando en el transcurso de sus vidas. Infancias y adolescencias que acontecen en barrios estrato medio-bajo de Medellín, Itagüí, Envigado y Bello. Padres campesinos, obreros, confeccionistas; madres amas de casa, algunas de ellas sin acceso a educación secundaria, conforman los núcleos familiares en los que estas mujeres tienen las primeras experiencias, aprendizajes y atribuciones sobre lo femenino. La mayoría de ellas coincide en identificar a su familia como católica. Ninguna de las mujeres refiere tener madres o padres profesionales, no obstante, varias de ellas destacan la insistencia de las familias, especialmente de las madres, en la importancia de la formación universitaria, a la cual accedieron cinco de ellas. Todas refirieron por lo menos una experiencia de violencia sexual, dos de ellas en el contexto familiar; asimismo, describieron contextos familiares en los que experimentaron algún tipo de violencia (física, verbal, psicológica, económica, patrimonial). Dos vivieron su adolescencia en la época de influencia del narcotráfico, representada en figuras como la de Pablo Escobar y sus sicarios.

Todas refirieron la participación en grupos de mujeres, ya fuera desde la juntanza entre amigas, en movimientos sociales organizados con fines de transformación social o institucionalizados, como los grupos de investigación; cuatro de ellas hacen referencia al movimiento político Estamos listas. Todas las mujeres se han acercado a algún tipo de discurso, teoría o ideología que fundamenta y refuerza sus construcciones disidentes sobre la identidad femenina; el feminismo aparece como aquel en el que confluyen cinco de ellas. Otros discursos relevantes en sus relatos fueron aquellos que les permitieron asumir una posición crítica frente a las religiones, así como los promotores de la apropiación de prácticas y saberes tradicionales y el distanciamiento de prácticas

capitalistas y coloniales, discursos como los de comunidades indígenas, grupos ecologistas y artísticos. De otro lado, dos de las mujeres aluden a los procesos psicoterapéuticos como catalizadores de muchas de sus resignificaciones. En todas fue evidente su capacidad reflexiva, introspectiva y crítica, para relatar las experiencias, sentimientos, pensamientos y conductas relacionadas con la construcción de su feminidad. Todo lo anterior hace que sus estilos narrativos tomen formas particulares, con expresiones técnicas, teóricas, el uso de categorías y referencia a autoras, que les han dado herramientas para construir una posición crítica y resignificar su identidad femenina. A continuación, se presentan los fragmentos compuestos de diversas frases de sus relatos, con los que se intenta mostrar, de forma muy sintética, las tramas narrativas, expresiones metafóricas y significantes que caracterizan cada relato; además, contiguo a cada relato se muestran las líneas de tiempo de la trayectoria de vida de cada una de las participantes, en las que se identifican los principales hitos que relacionan con la construcción de su identidad femenina, los cuales se diferencian por colores así:

- **Morado:** Experiencias relacionadas con las violencias sexuales (VS)
- **Rojo:** Experiencias relacionadas con el amor de pareja
- **Anaranjado:** Experiencias relacionadas con la sexualidad
- **Azul:** Experiencias de formación
- **Verde:** Experiencias de pérdida
- **Magenta:** Participación en grupos de mujeres, relación con amigas
- **Amarillo:** Personas significativas
- **Negro:** Experiencias significativas particulares

Lili

En 1972 tenía cinco años y aprendí a tejer. También jugaba a hacerme casitas con cobijas, pero yo siempre vivía sola en ese juego, y sí, tenía parejas y me ponía citas, pero mis juegos no eran de casita de papá y mamá.

Mi mamá tiene noventa y dos años y me enseñó que las mujeres no tienen que atender a los hombres. Mi papá esperaba unas mujeres guardaditas, vírgenes, que no nos tocaran. ¡Me encantaban las minifaldas! En la década de los 80s, tenía una percepción de que ser llamativa y cumplir con ese estereotipo, me ponía en riesgo, entonces, fue como un “invisibilizarme”, ya no arreglarme, ya no usar tanta minifalda.

Estudiar, estudiar y distanciarme de la cocina como un destino para mí, eso era clave. Las amigas han sido muy importantes (...) desde muy joven intuía que era muy favorable separarnos a las mujeres, que de ahí sacaban mucha ventaja. Con las amigas siempre me he cuidado.

¡Soy muy linda, yo desnuda soy muy linda! Lo que no sé, es cómo vestirme.

Me rebelo a no repetir ciertas lógicas, en otras, caigo redonda con lo que pide el mundo. El gran lío es el amor. Mi primer novio terminó conmigo, porque yo no me quería casar.

En mi primer encuentro sexual yo no quería estar enamorada. Tengo esposo. Nos casamos hace 23 años. Fue una ceremonia sencilla, con amigas, amigos, familia; sin cura, sin pastor, sin notario... por eso la llaman "La Farsa". Solo fui mamá cuando ya estaba segura, a los treinta y dos años. Antes de eso interrumpí dos embarazos. La maternidad cansa, se vuelve mareante. Muy inquieta con el tipo de hombre que estoy educando. Muy pendiente de que sea un hombre que se asuma, que sea capaz de hacerse cargo de sus tareas, de su cuerpo, de su comida, de su ropa, que interactúe con lo doméstico.

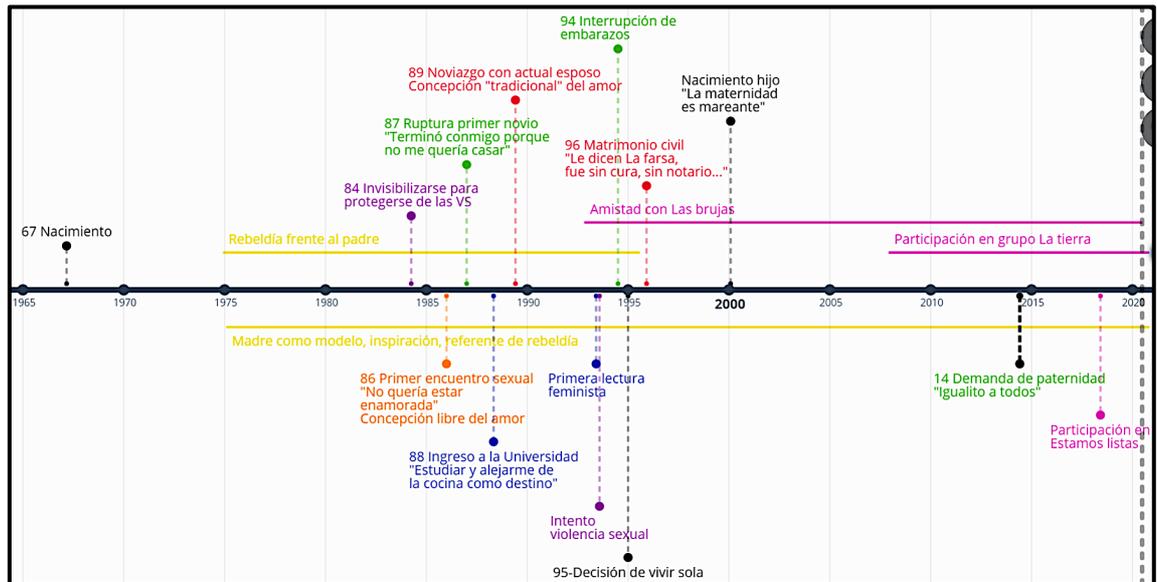


Ilustración 1: Línea de tiempo Lili

*

Hipatia

Soy la mayor de mi familia, parezco de 25, pero tengo 45 años. Cuando yo tenía 8 años, hay un tercer embarazo que culmina con la muerte de la bebé que estaba por nacer... mi mamá casi se muere... Mi abuela paterna se hizo mucho cargo de nosotros... y recuerdo muy bien las palabras de ella: —de ahora en adelante tú estás a cargo. Y ya, esa fue la marca y yo sigo estando a cargo del mundo y sus alrededores...

A mí se me da mal eso de obedecer... yo no obedezco, casi que por principio... vengo de una familia de mujeres que han estado en tensión con lo que se les ordena... Cuando yo estaba más pequeña, hubo violencia intrafamiliar... Mi papá tenía ese problema de adicción, era muy violento... Yo me enfrentaba todo el tiempo con él, porque no hacer lo que él quería, era equivalente a ser una zorra, una vagabunda...

Mi adolescencia transcurrió en la época de violencia de Pablo Escobar... Eso se vivió de una manera muy tenaz, las mujeres eran simplemente carne. Hay ciertas cosas que son favorecedoras en mi caso... a mí se me desexualizaba y terminaba siendo un parcerito más... el otro factor protector era el asunto de mi carácter... yo decía, —(...) yo quiero hacer una carrera, yo quiero ser independiente... y me encantaba estudiar... Otra cosa que me protegía era que yo hice teatro, entonces tenía otros referentes...

Yo me he enamorado muchas veces... El primer novio lo tuve a los 14 años. A los 16 años conocí al papá de mi hija... Ese fue el primer encuentro con la sexualidad y como yo ya había decidido que, si él me lo pedía, yo se lo iba a dar, entonces empecé a tomar pastillas

anticonceptivas... Siento que lo que mejor me ha salido en la vida, es ser mamá... me logré construir un concepto que me permite ser mujer y mamá... así amalgamados. Yo creo que el mayor acto de coherencia respecto a toda la vida fue precisamente la separación... yo seguía avanzando en todo ese asunto del feminismo y de pensarme como mujer y de lo que yo quiero en la vida y entonces cada vez mi nivel de exigencia hacia él era más explícito... Mi concepción del amor es una cosa rara, es un híbrido... como que me gusta lo romántico entre tú y yo, pero que no necesariamente lleva a una exclusividad... Eso a mí me proporciona poder, es como una sensación de autonomía y de no pertenencia.

He tenido encuentros con unas mujeres que han sido entrañables y que son mujeres que se piensan, que hacen cosas con la vida... Yo creo que sin las mujeres que han estado ahí cerquita, yo posiblemente estaría muerta, literalmente, no simbólicamente....

Yo creo que, de actitud, toda la vida fui feminista... Yo hablo desde un lugar privilegiado, porque no todas las mujeres tienen la suerte que yo he tenido y es estar en un lugar que me permite decir cosas, así sean molestas, a otras mujeres las matan por hacer lo que yo hago.

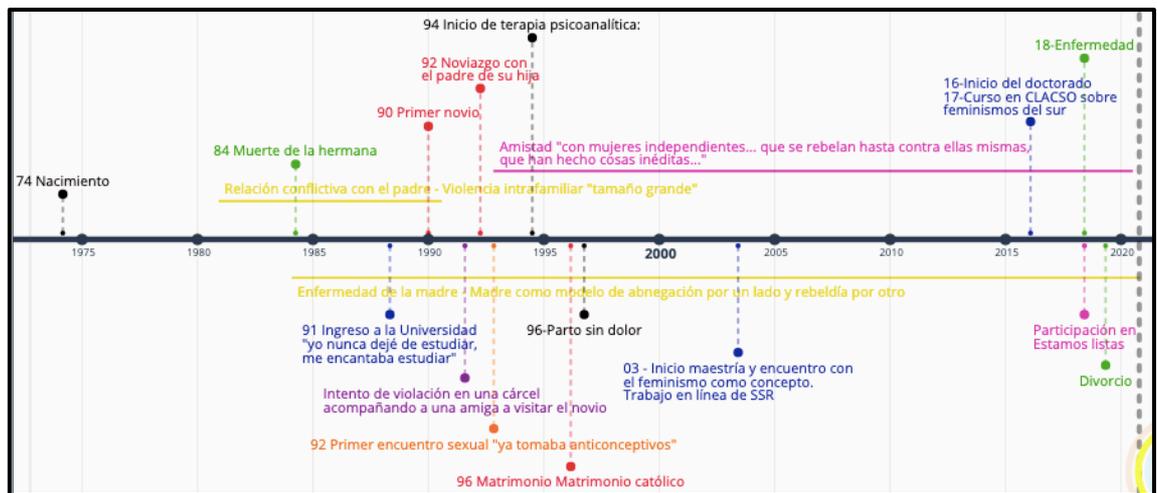


Ilustración 2: Línea de tiempo Hipatia

*

Liliana

Nací en Medellín en 1984... desde la tierna infancia... me gustaba estar en la calle, jugar pelota, maquinitas... y todo eso era muy masculino, el mundo del afuera... cuando tuve amigos hombres me di cuenta de que yo era muy tierna, muy mimada, que me gustaba que me consintieran, mientras que en la casa me tocaba ser la dura, la seria.

Mi mamá decía que ella y algunas hermanas vieron el irse con un hombre como un escape, ella tenía 24 años cuando se casó, o se voló... Se va con mi papá, él tenía problemas de drogadicción, entonces se perdía y volvía, y una vez se perdió y no volvió. La lectura me salvó de muchas cosas y me conectó con otras realidades... primero de ese encierro y de esa opresión en la casa de mi abuela, y segundo me permite trabajar, visibilizar y hablar de la diversidad sexual a través de la literatura.

A mi mamá no le gustó mucho la idea de que a mí me gustaran las mujeres. En mi adolescencia empecé a ver los roles de mujeres fuertes, inteligentes, en las profesoras, que pasaron de la admiración al gusto, innegablemente. Fue muy sorprendente, me asustó mucho. A mí me habían formado en la religión católica... yo sentía que estaba mal. En

ese entonces las únicas salidas que teníamos eran a los grupos juveniles de parroquia y... conocimos un señor, yo tenía como 17 años y él como 32 y empezamos a salir... pero nunca me gustó. También traté de escapar de la sociedad yéndome de monja, al menos se me atravesó la universidad.

Duré dos años peleando con mi orientación sexual... Y ya cuando me cambié de carrera conocí mi primera novia y fue curativo... por el hecho de sentir que alguien me quería.... pero eso sí, le cambié el nombre, por uno de hombre.

Me fui de la casa en 2011... fue muy liberador y vivir con mi esposa ha sido muy chévere, nos ha ido bien. El matrimonio fue un manifiesto político... he aprendido mucho con ella, porque es querer en libertad. Ella ha salido con otras viejas y yo también. Hay unos acuerdos que se han ido modificando, evolucionan, es una construcción.

Desde el año pasado empecé con un ejercicio Drag King: transformismo con personajes masculinos, eso me permite jugar con el género, desbordarlo... yo nunca peleé con el ser mujer, ni con mi ser femenino, ni con mi anatomía, ni tuve como ese sentimiento de ser trans. Y lo de la maternidad siento que es un asunto de la autonomía de los cuerpos, a mí no me parece que por ser madre seas menos lesbiana y en mi autonomía decido no ser madre. Como mujer lesbiana el acoso en la calle... es no tener la libertad de andar de la mano con tu pareja. O te van a insultar o te van a morbosiar.

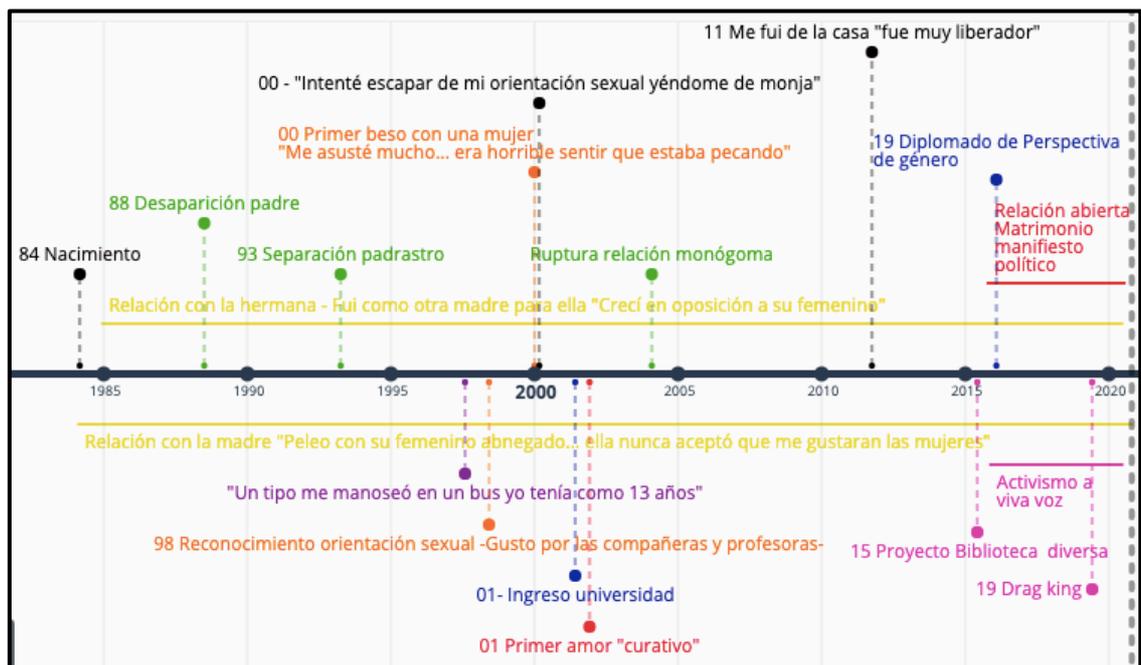


Ilustración 3: Línea de tiempo Liliana

Florescencia

Mi madre quería a alguien que viniera a ayudarlo, a acompañarlo, a ser su sostén. Así nació yo. Tengo 28 años.

Mi primer acercamiento a un pene fue mi primo mostrándomelo desde la cama, él tenía como 30 y punta de años y yo 4... otro primo me manoseó las primeras veces, yo de 4 años y el de 16... y después otro, yo tenía 8 y él como 14.... dejé de creer que la sexualidad era buena mucho tiempo, porque sentía que había hecho algo malo.

Me gradué como la mejor del salón y no he estudiado, ni quiero estudiar en la universidad, porque siento que cambiarían muchas cosas de mí que no quiero que sean destruidas.

La marihuana me ayudó más a sentir... me llevó a pensar en otras cosas — ¿Qué siento, ¿cómo me conecto con la vida, con la naturaleza, con el amor... qué es el amor?

...la relación conmigo misma partió de respetarme, de cuidarme, de darme tiempo... ya no permito que nadie me inflencie de lo que yo de verdad quiero. Que me inspire, pero no que me imponga.

Se ha activado en mí la sexualidad, al yo sentir que también estoy soltando miedos, que estoy sintiendo que merezco sentir placer...

Los viajes me han servido para confiar en mí... Caminar, sentirme viva, fuerte, como que no necesitara de nadie más, independiente... esa es mi forma de aprender. La medicina ayahuasca también la conocí viajando. Esta es una medicina de amor, de sanación y de despertar conciencia.

La maternidad vino a transformar todo, porque yo iba como por una liniecita así como súper firme y, de repente, tomé medicina. El Yagé ha sido muy crucial en cosas de mi vida, por ejemplo, en eso. No parí en una sala de hospital. Siento que es una tarea con la tierra, con la vida, criar personas diferentes.

Las otras mujeres son espejos ¡he aprendido tanto de las mujeres para mi propio crecimiento!

La naturaleza es la que me ha ayudado realmente a todo, porque ella es la que nos enseña... Aprender de los ciclos, de que la tierra todo el tiempo está entregando y es su naturaleza entregar y de que nosotras también, pero nos debemos cultivar.

Yo no me considero feminista... En sus raíces lo valoro, lo respeto. Si esas mujeres no hubieran existido, todavía estaríamos con cadenas invisibles encerradas en la casa, siendo lo que no queremos ser... Para mí, hacer algo desde el feminismo, así dentro de mí, sería ser fiel a mí misma, a mis deseos y no a cómo la sociedad me dice que sea.... encontrar la propia forma de ser femenina.

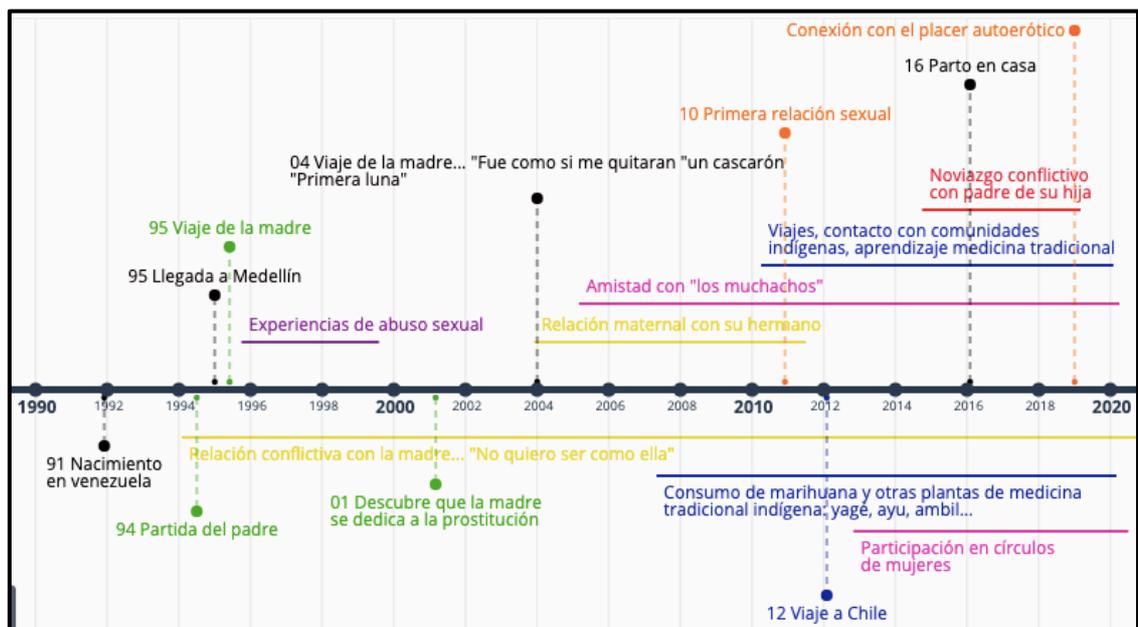


Ilustración 4: Línea de tiempo Florescencia

*

Luz

Nací en Medellín, en 1992. Mi papá es un ser muy machista, absolutamente, incluso violento. Salió de la casa por una caución... Mi mamá es todo lo contrario; incluso, en algunas cositas, siento que raya en hembrista... a mí no me gustaban las barbies, ni las muñecas... siempre jugaba a cosas duras... yo era un guerrillerito... era más niño que niña...

Nunca se me va a olvidar que la primera charla sobre derechos sexuales y reproductivos que yo di, la di en séptimo, tenía como 12 años...

Desde los 14 años empecé a hacer fisiculturismo... Y ya con la psicóloga me di cuenta de que yo entrenaba para ser fuerte porque el mundo es peligroso... por ahí ya tenía consciente que muchas personas habían tenido actos sexuales abusivos conmigo...

Mi mamá me crio pensando, —estudie, gane su plata, sea independiente, libre... Esa era la prescripción de ella siempre.

Aprendí a planificar antes de iniciar mi vida sexual; desde ahí sabía que yo hijos, ¡jamás! Durante muchos años... sólo me vinculaba para el sexo y ya; por eso mis amiguitas me usaban para que yo le hiciera daño al otro... Me gustaba mucho ir y comérmelos y no volverles a hablar. Es que yo chiquita no era solamente un chico, era un hombre estilo Pablo Escobar... Eso me dio mucha lástima, porque realmente mi primer orgasmo fue cuando tenía 18 años... ya sí me vinculo, ya no tengo sexo por culear.

Últimamente soy una enamorada total, desde que cerré asuntos con mi papá, acepté cosas y toda la vuelta. Ya estoy bien con el amor... Después de tantos asuntos, algo que encontré como para tramitar, es que finalmente mi vínculo es con la piel. Entonces soy heteroflexible, donde haya piel, yo estoy.

La Pacha mama es la vida para mí... desde que me metí en estos cuentos, no planifico, para no cerrar mi ciclo de fertilidad con la tierra...

...Mi feminismo era muy radical... yo quería tener un acercamiento con eso, pero no podía ser desde los Colectivos, porque eran muy radicales, sentía que ese no era el lugar para mí. Entonces más fácil creo en ejercerlo en mi vida. En mis relaciones afectivo—sexuales... en la relación con mis amigas...

...hoy soy una bruja y paso muy bueno... y como ya no soy tan policonsumidora de cuerpos, pues ya trato de hacer otra apuesta, trato de meterme por otros lados, no sólo por el cuerpo, así se caiga, y ya eso no me frustra...

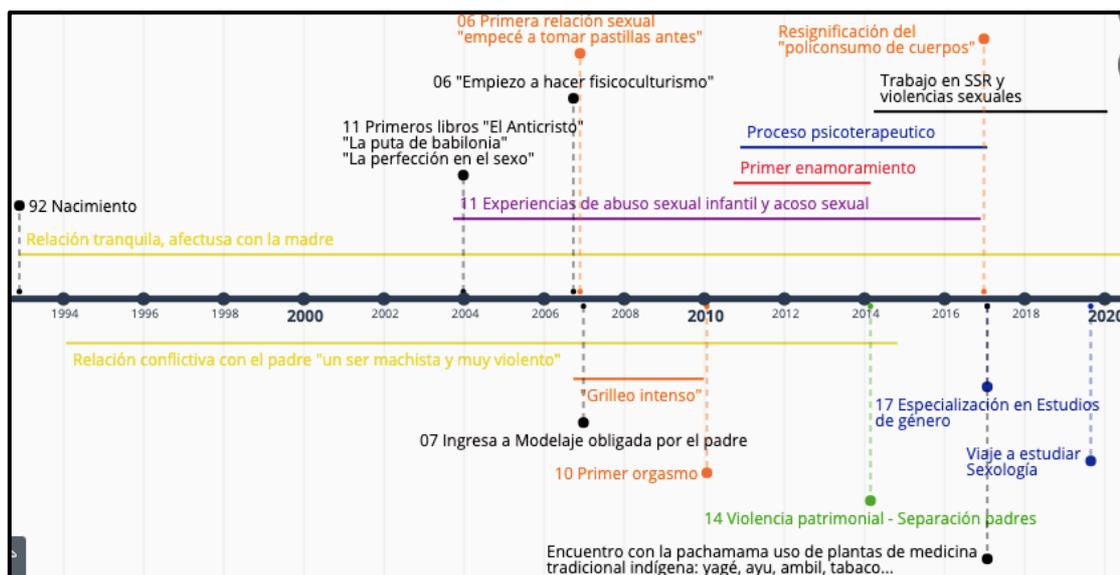


Ilustración 5: Línea de tiempo Luz

*

Clara

Nazco en 1993, en Itagüí, en una familia bonita y también muy machista.

Estudí en un colegio muy represivo, de monjas. Fui súper católica, creyente, hasta grande.

Mi mamá es una mujer súper guerrera, muy solitaria de amigas, totalmente entregada a su familia. No concibe dejar de cocinar un día. Mi papá se preocupó mucho por mi educación, me llenó la casa de libros, enciclopedias. Pero también me enseñó que yo todas las noches le tenía que hacer el café. Fui como una especie de mamá -para mis hermanos-. Pero creo que eso se ha ido rompiendo. Me ganaba pelas por no lavar los platos de los demás.

A los 12 años tuve una experiencia de abuso. A partir de ahí surge una indignación desde muy pequeña sobre lo que nos pasaba en la calle.

Las profesoras del colegio eran esos espejos que yo quería ser también. Yo creo que hay cierto discurso feminista que está como en el aire y de cierta manera me permeaba.

Estoy trabajando en creer en mí misma, en mis decisiones, en mis intuiciones. Este año han llegado personas a las que por primera vez en la vida yo puedo decir que he sido capaz de ponerles una distancia de la forma que he querido. También me gustaría explorar otras cosas frente al amor, desde otras formas de relacionarnos, desde lo lésbico, me llama la atención el erotismo, el placer sexual. Yo desde muy chiquita me he explorado porque una vez encontré porno... Tenía 14 años y fui capaz de masturbarme, de llegar a un orgasmo.

En el 2018 me practiqué un aborto.

La consciencia crítica y política que para mí es fundamental, me la dio la universidad, el mundo social y el feminismo.

Me gustaría ser más yerbatera, saber mucho más de plantas, tener una conexión más grande con la tierra. Con "Las brujas" nos consideramos feministas populares.

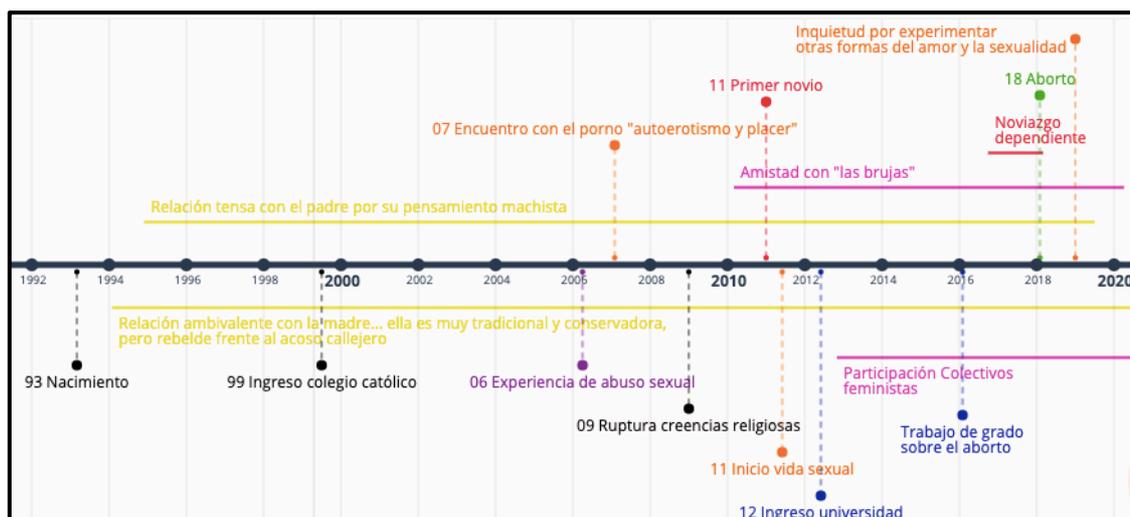


Ilustración 6: Línea de tiempo Clara

4.2 Una definición a ocho voces

Aparte de las preguntas que guiaron el proceso investigativo, emergió una pregunta obligada para dar claridad del fenómeno, a saber: ¿Qué son las feminidades disidentes? Para el acercamiento inicial a la definición de feminidades disidentes, se decidió realizar un estudio exploratorio con dos mujeres -Sol y Amanda-, con experiencia laboral y académica en el trabajo con mujeres, con el fin de validar la construcción teórica que se había realizado hasta el momento y a partir de esa y de sus aportes, construir una definición más cercana sobre la feminidad disidente, que permitiera situar el fenómeno en el contexto en el que se desarrolló el estudio.

Ambas mujeres consideraron que para definir la feminidad disidente era necesario aclarar el significado de las dos palabras que la componen, coincidiendo en que la feminidad es una construcción que pueden realizar tanto mujeres como hombres, lo cual implica que lo femenino y lo masculino, como identidades de género, no coinciden necesariamente con el sexo biológico y que por lo tanto los hombres también podrían hacer la construcción de una feminidad disidente, la cual se conoce bajo la categoría de transexualidad; no obstante, en el presente estudio se propuso trabajar con mujeres, de sexo biológico, que se encuentran a gusto con éste -conocidas bajo la categoría cisgénero, independientemente de su orientación sexual y que tienen una identidad de género femenina, pero hacen su propia construcción sobre ésta, no sin las tensiones y contradicciones que implica todo proceso de subjetivación, es decir, de construcción de

subjetividad en interacción con un contexto significativo y estructurador (Amigot, 2011).

En palabras de Sol:

“la feminidad, es una construcción -que pueden hacer los hombres-, y si tú lo tomas desde ahí, no estamos hablando de feminidad=mujer, (...) una feminidad la puede tener un hombre o una mujer (...)”

La feminidad se reconoce entonces como una construcción de identidad de género, que, en un principio, está dada por las atribuciones culturales y sociales (De Laurettis, 1989), frente a las que algunas mujeres asumen una posición crítica. Esto conversa con los desarrollos teóricos sobre el concepto de género de Martha Lamas (1996) en los que se devela la forma en que las características de los géneros no son atributos naturales sino socialmente construidos. De este modo, se entiende que se heredan imágenes de género al nacer en una cultura determinada, las cuales se aprehenden paulatinamente al hacerse copartícipes responsables en y de la cultura (Muñoz, 2004). A esas características particulares de cada género se las conoce como “papeles o roles de género”, los cuales se forman con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino, con diferencias de acuerdo a la cultura, la clase social, el grupo étnico y el nivel generacional; de ese modo se establecen estereotipos que condicionan los roles y comportamientos de los sujetos y limitan sus potencialidades (Lamas 1996; 2000).

Lo anterior, da fuerza a los argumentos de Sol y Amanda, para referirse al segundo término, es decir la disidencia, como la resistencia a lo que tradicionalmente se considera como femenino, así lo relatan:

*“(...) yo no sé cómo separar lo **disidente** de la **resistencia**(...) es como retomar esa fuerza de todo lo que le enseñaron sus abuelas como líderes y **poder construir espacios que ayuden a que otras mujeres conozcan esa historia**; yo siento que esa feminidad es poder conocer qué es lo femenino, pero para poderlo **transformar** (...)” Amanda.*

*“(...) el concepto de feminidad disidente surge en la **experiencia** (...) la conceptualización como tal viene **con cuerpo disidente**, que es todo aquel que hace **resistencia a la cultura por la vía de un rechazo a una parte de su cuerpo**, se encuentra también como **disidencia sexual**, toda la parte trans, de construcción de identidad, pero feminidad disidente aparece con el **movimiento social de mujeres**, aparece con la posibilidad que le dieron a las mujeres de hablar, de votar, de decidir sobre su cuerpo, de no adjudicar la reproducción como una condición de las mujeres (...) la disidencia en ese sentido, es: **soy mujer y puedo ser femenina, pero de otra manera** (...)” Sol.*

Sus palabras coinciden con las conceptualizaciones que se han hecho alrededor de esas otras posibilidades de construcción de la feminidad, en las que se reconoce como base una ruptura, resistencia o transgresión frente a la concepción tradicional de lo femenino. Al respecto plantea Figari (2009, p. 240) que “las experiencias de la disidencia se constituyen básicamente como un proceso de reacción-transgresión” frente a aquello que intenta prohibir o regular las vivencias del erotismo. No obstante, la sexualidad y el erotismo no son los únicos aspectos en los que las mujeres han intentado ser reguladas históricamente y, por tanto, no son los únicos ámbitos en los que es necesario hacer rupturas para la construcción de una identidad femenina propia. Así se pudo constatar en la fase de producción de datos, en la cual se inició la primera conversación con cada mujer, indagando por la definición que dan a la feminidad disidente, lo que permitió comprender porqué se sitúan allí o se identifican con dicha nominación, emergiendo diversos contenidos que enriquecen lo formulado hasta acá:

*“(...) la forma en que vivimos ese ser mujer está muy moldeado, y nos han dicho cómo debe ser una mujer: cómo debe hablar, vestirse, cómo se debe relacionar con los demás; entonces, **tomar distancia de ello, rebelarme ante ello, tomar posiciones distintas a esos parámetros**, eso es lo que asocio a feminidad disidente (...) estamos haciéndonos, en algunas cosas, sí, me rebelo a no repetir ciertas lógicas; en otras, caigo redonda con lo que pide el mundo” Lili.*

*“(...) son **feminidades que no alcanzan a ser trans**, porque las categorías suelen ser muy cerradas -para eso son las categorías- pero que, finalmente, **no comulgan con lo que nuestro contexto sociocultural nos dice de ser femenino** (...) yo creo que nunca había pensado en un nombre bonito para eso (...) durante muchos años de mi vida decía entonces que más fácil era machorrita o cositas así, y ya en un punto sí dije: ¡No, pues, soy una **mujer fuerte y distinta!** (...)” Luz.*

Lo anterior implica que ellas logran el reconocimiento de algunas de las formas de dominación, moldeamiento o atribuciones genéricas (De Laurettis, 1989; Muñoz, 2004) que han vivido las mujeres históricamente y, que si bien se han logrado transformaciones y conquistas -muchas de la mano del feminismo- siguen experimentando esos mecanismos de regulación de sus conductas, sus cuerpos, sus sentimientos, sus formas de expresarse, pero logran asumir una posición crítica al respecto: “la conciencia femenina que se desarrolla en los territorios liberados” (Touraine, 2007, pág. 48) y que les permite incluso, reconocer sus propias contradicciones y dificultades en el proceso de deconstrucción y reconstrucción de su identidad; el cual, al entenderlo con Amigot (2011) como “un proceso subjetivo complejo, dinámico y en gran parte inconsciente (...) nos permite contemplar las tensiones subjetivas entre la influencia y el sometimiento al poder,

por un lado, y la agencia de los sujetos, por otro” (pág. 185). Esta autora plantea que a través del concepto de “agencia”, se puede entender que los sujetos no son receptores pasivos de normas, ni cuerpos disciplinados que actúan automáticamente, por el contrario, tienen la capacidad para elaborar su propio sentido subjetivo y cumplen imperfectamente los mandatos sociales de género: “(...) cada sujeto configura sus sentidos y sus posiciones de manera particular, puesto que cada sujeto tiene una historia diferente de afectos y relaciones (Amigot, 2011, pág. 185). En este sentido, se complementa con De Laurettis (1989; 2014), que el género es tanto una atribución como una apropiación, la cual se hace real cuando los sujetos convierten en auto-representación aquello que se les presenta a través de las tecnologías del género, asumiéndolo como identidad individual y social. En sus definiciones, las mujeres dejan ver esos indicios de consciencia de los esquemas de dominación y las formas de agencia mediante las que asumen posiciones críticas al respecto, entre ellas, mantener una actitud reflexiva sobre sí mismas y crítica frente a los estereotipos de lo femenino y manifestarlo por alguna vía, ya sea la palabra, el arte, la elección de una profesión o un campo laboral; participar en movimientos sociales de mujeres y grupos feministas; ubicarse en lugares elegidos por ellas mismas y no en aquellos que se les pretende atribuir:

*“ (...) últimamente **me he hecho cada vez más consciente** de ese asunto de lo que **significa ser mujer** porque creo que a veces la vida en los afanes a uno no le permite **pensarse** (...) siento que cada vez hago más manifiestas ciertas posiciones que cuestionan como **los roles tradicionales** que han sido **asignados a las mujeres** y lo manifiesto muy públicamente, cosa que a veces no está muy bien recibida pero hasta eso me gusta, pues como **transgredir** también como en ciertas cosas (...)” Hipatia.*

*“(...) **formas de ser femenina o de ser mujeres que se salen de ciertos esquemas** y, para mí (...) tenía qué ver mucho con mi activismo o militancia feminista; entonces yo lo relacioné inmediatamente con eso (...)” Clara.*

*“(...) se me relaciona con **rebeldía, ir contra la corriente, crear, como ser muy fiel a sí mismos** (...) y si lo relaciono con **disidencias sexuales y de género tiene que ver pues con la diversidad sexual** (...) hay un discurso heteronormado y la disidencia, es como **de zafarnos de ese lugar que nos impuso la sociedad, o ese río de subjetivaciones, de conceptos, de lugares que nos dan en la vida, y nosotros nos movemos y rompemos, y nos ubicamos donde realmente siente el corazón y donde vibran las ideas**” Liliana.*

Además, Liliana, que se define con una orientación sexual lésbica, da cuenta de otras rupturas y cuestionamientos a los que se ha visto abocada, por tener una disidencia en su deseo sexual, a partir de la cual rompe la heteronormatividad:

*“(...) hace como 3 años estábamos hablando de que (...) si la lesbiana era mujer, porque **la mujer es una construcción y muchas veces está como sujeta al hombre o en función del hombre** (...) yo creo que **lo femenino tiene que ver con la fuerza de la madre tierra, con una sensibilidad, aunque no emotiva -como nos quieren hacer entender-, que las mujeres somos emociones y el hombre razón, es una combinación de ambas, y yo creo que el principio femenino es el creador del mundo (...) es como una energía bonita que nos han arrebatado en la historia (...) yo he descubierto que **puedo ser femenina y brusca**, que uno creería que son antónimos (...) o no porque no me peino de, porque nos han metido el concepto de que lo femenino es lo arreglado, lo recatado (...) **hay unos valores que se le asignan a eso de lo femenino que yo encuentro que no tengo que ser eso para ser femenina** (...)” Liliana.***

Así, cada una de las participantes, dio cuenta, en sus palabras de los procesos de conciencia, agencia o apropiación de sí que han realizado en sus trayectorias de vida y que les permiten reconocer las rupturas y resignificaciones que han realizado para poder construirse de otras maneras, también nombradas por ellas de diversas formas:

*“(...) lo primero que pensé: **disidente = diferente**, como algo que (...) sale de lo normal o de lo común, (...) nuevo, innovador (...) **nuevos conceptos de feminidad o un descubrir diferente de la feminidad** (...)” Florencia.*

*“también podrían ser **géneros disidentes**, cierto, para no centrarnos solo en esa feminidad, sino en cómo esas construcciones de género que ha venido, que se han dado, por toda la construcción de la sociedad hacen que podamos construir géneros disidentes, porque también por ejemplo yo siento en mi caso que tengo ese lado femenino, pero también tengo el masculino y yo creo que **el masculino también puede ser disidente**, el proceso es diferente, pero también son otras rupturas que se hacen” Amanda.*

*“es lo mismo que decir una **nueva feminidad o una nueva disidencia** también (...) Eso que es emergente en la cultura, que son las **nuevas subjetividades**, también se puede llamar así (...) eso es un **nuevo tipo de mujer en el mundo, o transgresora** también como se puede usar, como lo han ido implementando las feministas radicales” Sol*

También, se identificaron metáforas y expresiones metafóricas para referirse tanto a la feminidad disidente como a experiencias, expresiones o sentimientos relacionadas con esta, las cuales adquieren principal relevancia dado que:

“las metáforas se fundamentan en el conocimiento social compartido, y en su uso convencional y pueden ayudar a identificar los terrenos culturales compartidos para miembros de una cultura o subcultura (...) las metáforas expresan valores específicos, identidades colectivas, conocimiento compartido y vocabularios comunes (...) pueden revelar una concepción compartida y las realidades situadas del actor social” (Coffey y Atkinson, 2003; pág. 102)

Así pues, expresiones como “*estamos haciéndonos*” aparecen para dar cuenta del proceso de construcción de la identidad, como inacabado, en un “*río de subjetivaciones*”, que da cuenta de la multiplicidad de identidades existentes en la que “*nos movemos y rompemos*”, como forma de nombrar la posibilidad de tomar posición crítica y hacer las rupturas necesarias, que hacen que estas mujeres reconozcan que “*nos ubicamos donde realmente siente el corazón y vibran las ideas*”, expresión que da cuenta de la elección del propio deseo por encima de las imposiciones que tratan de moldear esa “*energía bonita que nos han arrebatado en la historia*”, refiriéndose a la feminidad como característica que, para ellas, permite mayor conexión con la naturaleza y que al tratar de moldearla y aprobar una sola forma de su expresión, se termina por excluir a aquellas que hacen una construcción distinta, nombrándolas en ocasiones como “*machorritas*”, “*putas*”, “*zorras*”, “*vagabundas*”, “*grillas*”.

Se ve pues, como con sus propias palabras, ya sean más técnicas -en el caso de aquellas que han tenido aproximaciones a discursos académicos, a autoras feministas u otras teorías-, o con expresiones más cotidianas, cada mujer ofrece elementos muy significativos para una definición de esta categoría construida “desde abajo”, resultando una definición en la que se considera la feminidad disidente como un fenómeno de construcción de identidad de género que ocurre en las mujeres que se hacen conscientes de los mecanismos de control de su identidad femenina y se resisten, transgreden, se rebelan, hacen rupturas, asumen posiciones críticas, reflexionan y reconocen que la identidad femenina tiene múltiples posibilidades de construcción y expresión, que no está determinada por el sexo biológico y que estar a gusto con éste no implica estarlo con las asignaciones genéricas, permitiendo identificar la disidencia en las mujeres cisgénero. Es entonces un proceso de rupturas, deconstrucciones y resignificaciones, que se da en medio de contradicciones y dificultades, dada la fuerza de los discursos dominantes; siendo por lo tanto un proceso inacabado, continuo. De otro lado, se identifica el movimiento social de mujeres como elemento mediador, posibilitador de los procesos de deconstrucción y resignificación, develando la influencia que este ha tenido en la emergencia de mujeres con capacidad de agencia, autonomía e independencia. Asimismo, se evidenció que la experiencia de construcción de una identidad femenina disidente puede nombrarse de múltiples maneras, entre las que las participantes resaltan: una feminidad fuerte, distinta, diferente; nuevos conceptos de la feminidad, géneros disidentes, nuevas feminidades o

nuevas disidencias, nuevas subjetividades. Lo anterior permite concluir que, más allá de la nominación que se le asigne a dicha experiencia, esta trata finalmente del proceso de resignificación de la identidad femenina, lo cual da lugar a múltiples posibilidades de construcción, de las cuales la forma de nombrarla también hará parte de esos nuevos significados que cada mujer le atribuye, por lo cual la nominación feminidad disidente entra a ser uno de tantos sinónimos posibles y para efectos de la comprensión del fenómeno, toma más fuerza el abordaje de las experiencias, contextos, personas y discursos implicadas en la resignificación, los medios a los que acuden para lograrla y los nuevos significados que construyen alrededor de su identidad femenina, lo cual será analizado en los siguientes tres apartados.

4.3 SEGUNDA PARTE: De objeto sexual a sujeto deseante: resignificando la sexualidad femenina

Las experiencias relacionadas con la sexualidad y otras relativas al amor (que se analizarán en el siguiente apartado), aparecen en los relatos de vida de las participantes como aquellas donde en forma más significativa se produjeron puntos de inflexión o hitos en sus trayectorias biográficas en términos de construcción de identidad femenina. Acontecimientos en la educación sobre su sexualidad; represiones, prohibiciones e imposiciones percibidas; la posición activa que asumieron para decidir sobre su propio cuerpo; las experiencias de violencia sexual a las que se vieron enfrentadas; los procesos de duelo y resignificación de dichas experiencias; el afrontamiento y resignificación de estereotipos sobre la expresión del deseo, las formas del placer y la orientación sexual; las decisiones y concepciones sobre la maternidad y el aborto, y la posición crítica frente al tratamiento de los procesos biológicos de sus cuerpos femeninos; hacen parte de este inventario de asuntos claves en sus biografías. Esto parece resonar con el planteamiento de Alain Touraine en su libro “El mundo de las mujeres”, quien señala que:

“la construcción personal tiene lugar fundamentalmente a través de la sexualidad, y, en sentido más amplio a través del cuerpo deseante, pero también del cuerpo amenazado (...) es a través de la sexualidad que una mujer se construye, y la mirada que una mujer pasea sobre su vida y que la lleva a hablar de éxito o de fracaso está regida por su consciencia de triunfo o de fracaso en su sexualidad” (2007, pág. 66).

Sobre lo anterior tratará el presente apartado, donde, a través del relato de las participantes y los análisis, en diálogo con diversos autores, darán cuenta de los procesos de ruptura, deconstrucción y resignificación que han realizado para avanzar en su construcción como sujetos de deseo, dueñas de sí mismas, de sus cuerpos.

4.3.1 *De vírgenes y putas: contextos de producción de identidades femeninas:*

“Cuando empecé a tener novios, eso fue un drama. Esa forma de ella ver la sexualidad como un favor para el hombre y no como un placer para ella misma. Ella no ve el sexo como placer y eso fue lo que me transmitió”, dice Clara sobre su madre; mientras Liliana afirma que “(...) mi mamá dijo, -no, no más hombres y se cerró esa posibilidad y creo que de ahí puede venir también mucha amargura, porque dejó de vivir su vida por

enfocarse en las hijas”, refiriéndose con esto al carácter abnegado y amargado que percibe en la suya. Por su parte Lili considera que “(...) *También había cosas **tensas** con mi mamá. Que yo tuviera novio y me besara con él, era una tragedia, ella es muy **religiosa** (...)*”, reconociendo a la vez en ella una mujer rebelde en otros aspectos, que frente a la sexualidad mantuvo una posición represiva y conservadora. Estos relatos cruzados ilustran cómo la madre representó la imagen de una mujer conservadora, pasiva y reprimida en su sexualidad; si bien no todas las mujeres hicieron alusión directa a las conductas o formas de enunciación utilizadas por sus madres para referirse a la sexualidad, si coincidieron en adjetivarlas como *religiosa, eterna mamá, santa, abnegada*, describiéndolas como mujeres que se ubicaron en el lugar tradicional de ser “para los otros”.

De otro lado, las mujeres con padres presentes, los describieron como figuras en la que se encarnó la opresión patriarcal, por medio de la dominación masculina, ejercida incluso con violencia, frente al control de la sexualidad y los cuerpos de sus hijas. Evocaron el significativo “puta” o sus sinónimos “zorra y vagabunda”, como palabras usuales en sus discursos. Clara narra la relación con un padre que “(...) *siempre fue muy **celoso**. Casi no me dejaban salir cuando ya estaba adolescente. Mi papá siempre relaciona una mujer independiente con una sexualidad... pues, como una **puta** (...) Cualquier trabajo del colegio para él era que ya nosotras íbamos a estar buscando*”. Por su parte Hipatía describe “*Una relación **súper violenta**, conmigo, no física, pero si verbal. Yo me enfrentaba todo el tiempo con él, porque no hacer lo que él quería era equivalente a ser una **zorra, una vagabunda**, porque yo no podía estar haciendo nada en la calle, que no fuera acostándome con hombres*”; asimismo Luz describe conflictos entre sus padres, dado que la madre intentaba ser mediadora frente a un padre que nombra como posesivo y controlador “*Era **el grito a toda hora**, me regañaba por todo, **no estaba de acuerdo con nada**, yo decía que me quería ir a jugar fútbol y **no me dejaba**. Entonces mi mamá le empezó a decir muy duro, — **¿cómo así es que la quiere pa’ usted, la va amarrar a la pata de la cama o qué, se la encuadro?***”. Lili, la otra mujer con padre presente, trae, en oposición a la puta, la idea de la virgen, para dar cuenta de otro mecanismo de regulación de su conducta ejercido por el padre, quien “(...) *esperaba unas mujeres guardaditas, **vírgenes**, que no nos tocaran. Mi papá podía hacer lo que fuera del oficio de la casa; o*

sea, yo me podía quedar un día entero, encerrada, viendo televisión y él hacer todo lo que a mí me tocaba hacer, yo o cualquiera de mis hermanas, si no salíamos de la casa”. La religión católica emergió como una fuente importante en la socialización de las participantes, la mayoría de ellas procedentes de familias católicas, en las que se hacía presente un discurso de regulación de sus cuerpos. De manera más explícita para Clara y Liliana, dada la formación en un colegio de católico, en la primera, y el intento de asumir una vocación y una vida religiosa, como parte de *la pelea* con su orientación sexual, en la segunda, aparecen estas experiencias en las cuales se **“reforzaba más esa idea de cómo se comporta una mujer (...) Nos decían que hablar de una manera era del demonio y todo era pecado, todo era del demonio (...)”**. Estos mandatos morales, constituyeron para Liliana una fuerte carga emocional, dado que ya era consciente de su orientación sexual diversa, con lo cual confrontarse con los discursos religiosos y **“(…) escuchar cómo hablaban de eso en la televisión, en todas partes, yo sentía que estaba mal, que no debía ser así. Es horrible, pensar que te vas a condenar, que estás pecando, la religión católica le causa muchos rayones a la gente, eso sí me torturó mucho y lo oculté por mucho tiempo (...)”**.

Asimismo, la escuela se presenta como otro escenario en el que las mujeres reconocen influencias para la construcción de su feminidad; escuelas y colegios públicos donde vivieron situaciones de violencia de género e identifican mandatos sobre el comportamiento y las actitudes esperables en una mujer; pero, en los que también emergen, representadas en las profesoras, otras posibilidades de construirse como mujer. En este mismo sentido, el acceso a la educación universitaria emergió en todos los relatos -a excepción del de Florencia-, como experiencia mediante la que aspiraban inicialmente a tener a otras opciones de construirse como mujeres y luego como hito que posibilitó el acercamiento a teorías, discursos y movimientos sociales especialmente significativos en la consolidación de su identidad femenina; en el caso de Florencia, esta experiencia formativa se logró a través de los viajes y la interacción con comunidades indígenas.

Encontramos así, cómo en sus trayectorias de vida, las participantes entraron en contacto con instituciones, discursos e ideologías a través de las cuales se consolida y mantiene un mandato social esperado para las mujeres, pero a la vez, participan de otros escenarios y experiencias donde es posible hacer rupturas, resistencias y resignificaciones de dicha

identidad preestablecida. La opresión patriarcal a través de la que se conforman “los cautiverios” de los que habla Marcela Lagarde (2005), determinan unos espacios de exclusión por excelencia para las mujeres, específicamente relacionados con lo público, lo político, el deseo, el placer, la independencia, entre otros; a la vez que otros de inclusión preferencial, teóricamente irrenunciables: lo doméstico, la obediencia, la maternidad, el amor, la fidelidad, etc. Todos estos –la familia, la religión, la escuela, la universidad, el feminismo, entre otros– son considerados tecnologías o dispositivos pedagógicos del género (De Laurettis, 1989; Muñoz, 2004), a través de los cuales se intenta disciplinar a las mujeres.

Como muestran los fragmentos de los relatos, en el contexto familiar, la madre emerge como reproductora del ideal de abnegación, represión sexual y obediencia, por lo cual, al ser la primera figura de identificación de sus hijas, transmite sentimientos, pensamientos y conductas relativas a la identidad genérica, educándolas sobre lo que significa ser mujer en lo relativo a la expresión y experiencia de su sexualidad y erotismo (Alizade, 1996; Lagarde, 1992; 2005). Asimismo, se puede ver la escisión de la sexualidad femenina a la que hace alusión Lagarde (1992), quien plantea que la sexualidad es el eje de la identidad femenina y “está especializada en dos áreas escindidas: la maternidad y el erotismo”. Según la autora, en las culturas patriarcales occidentales el erotismo es negativo y constituye a las mujeres en putas y “solo puede purificarse simbólicamente si está subsumido en la maternidad y la conyugalidad” (1992; pág. 11). De ahí que la identidad que se asigna a las mujeres (De Laurettis, 1989; 2014) lleve implícita un rechazo por el ejercicio activo de su sexualidad en la vertiente erótica. Esto conlleva a las mujeres al descuido de sí mismas y la ubicación en posiciones de sumisión y objetivación de sus cuerpos, en las que no hay lugar para las preguntas por la experiencia de la propia sexualidad, el erotismo y el placer, obteniendo este último, parcialmente, a través de la complacencia de los otros, hijos y esposos, en una relación fundamentalmente maternal (Lagarde 1992; 2005; Alizade, 1996, 1998; Hierro, 2003). De otro lado, para Alizade (1996; 1998) la educación marcada por la represión sexual es una de las causas de las inhibiciones en este ámbito, dado que la sexualidad se convierte en un territorio censurado, sinónimo de rechazo, sofocando el placer sexual e impidiendo la expresión del cuerpo erógeno, generando malestares tanto físicos como psíquicos. Desde la perspectiva de la doble moral sexual (Hierro, 2003), lo que está prohibido para las

mujeres, –independencia en la relación con su cuerpo, sexualidad activa, reconocimiento y despliegue del deseo y el placer sexual–, es promovido para los hombres, dado que su virilidad está relacionada con la capacidad de su despliegue sexual, lo que en ellos es enaltecido, a ellas las constituye en putas y las hace acreedoras de violencias y prohibiciones que tienen como principal consecuencia la limitación de su libertad de desear, la imposibilidad de explorar sus capacidades y hacer un despliegue erótico que no siempre tiene fines sexuales, sino que puede estar orientado por el deseo de crear, saber, conocer, etc., (Alizade, 1998; Hierro, 2003; Lagarde, 1992; 2005). Las participantes vivenciaron estos mandatos a través de los vínculos con los padres, como hijas fueron tratadas como un “ser en propiedad de los padres”, quienes en las sociedades patriarcales ocupan el rol de dueños y tienen el poder de representarlas, dirigir las y protegerlas, perpetuando la idea de dependencia afectiva (Lagarde, 1992; Alizade 1996) que les impide desarrollarse como sujetos autónomos. Mecanismos de control como los celos, la posesividad, la violencia y la transmisión de ideas estereotipadas de la identidad femenina, en las que el significante “puta” se torna uno de los cautiverios de las mujeres, que concreta la negación de su deseo y erotismo (Lagarde, 2005) y se usa para denigrar tanto a aquellas que ejercen la prostitución, como a quienes ejercen con libertad su deseo y erotismo, ambos considerados negativos en la racionalidad patriarcal, en la cual complementariamente, se presenta la idea de la virgen, como imagen idealizada (Alizade, 1998; Lagarde, 1992; 2005). Esta imagen se usa para enaltecer a las mujeres que demuestran la capacidad para contener sus impulsos sexuales y “guardarse” para desplegarlos solo en la relación con sus esposos, purificada por el matrimonio y por tanto liberada del carácter negativo que adquiere el despliegue erótico femenino (Alizade, 1998; Lagarde, 1992; 2005). La idea de la virgen halla sentido desde otro de los cautiverios presentados por Lagarde (2005), el de madresposas, construido en torno a definiciones esenciales en las que la sexualidad solo tiene un carácter procreador; las madresposas se caracterizan por ser castas, virginales, fieles, monógamas. En esta tarea de regulación de las conductas, la religión se constituye en un potente dispositivo pedagógico o tecnológico de género (Muñoz, 2004; De Lauteris, 1989) que orienta la conducta de las mujeres hacia lo que se considera correcto, bueno o deseable, dada la pureza a la que debe corresponder la mujer.

Como lo relataron las participantes, en el contexto católico de formación, el miedo aparece como mecanismo para regular las conductas, especialmente presente en la consolidación de la cultura antioqueña, de donde proceden todas las mujeres de este estudio. Desde la perspectiva de consolidación del ethos sociocultural antioqueño, María Teresa Uribe (2001) señala que en los mecanismos de control moral la familia juega un lugar fundamental en la transmisión y reproducción de hábitos morales y de buen comportamiento, generando códigos estrictos “contra todo aquello que pudiera erosionarla o descomponerla como la prostitución, el abandono de la casa paterna o del cónyuge, el concubinato, el madresolterismo” (pág. 101), y en lo que además la predica religiosa actuó como un dispositivo de poder y control concretizado en las prácticas y discursos confesionales (Uribe, 2001). La mirada cultural en perspectiva histórica, permite entender el sentido preferencial de los mecanismos y objetivos del control de los cuerpos y conductas femeninas, en una sociedad donde la idea de familia tradicional constituye su base, y por tanto todo aquello que la amenace se torna objetivo de control, en este caso la autonomía e independencia de las mujeres frente a su sexualidad.

Todos estos elementos configuran los contextos en los que se desarrollaron las vidas de las participantes, con las implicaciones que esto tiene en la construcción de significados, ideales y atribuciones para la sexualidad femenina, pero a la vez es en ellos donde se ponen en escena las primeras rupturas en los procesos de construcción de identidad, que son asumidas, de un lado “no ser como la madre” y de otro, asumir una posición de rebeldía y resistencia frente al padre, para no someterse a sus prohibiciones y avanzar en el camino hacia la integridad, libertad y autonomía necesarias para la erotización de sus vidas y su constitución como sujetos de deseo (Hierro (2003; Lagarde,1992). Asimismo, a través del acceso a experiencias formativas, como el acceso a libros y a la educación universitaria, comenzaron a avizorar perspectivas críticas frente a la religión, construyendo posturas disidentes frente a los mandatos sobre su sexualidad.

Pese a lo anterior, se pone de manifiesto la permanencia de la culpa entre las mujeres, como sentimiento asociado al ejercicio de su autonomía. Ellas se sienten traicionando el ideal genérico, cuando transforman la dependencia afectiva en certeza, seguridad y confianza en sí mismas. Lagarde (1992) sostiene que esto hace parte de la ruptura frente a la feminidad tradicional que, en nuestro caso, las participantes experimentan a través de

procesos de resignificación, producto de la posibilidad de vivir su sexualidad y erotismo con mayor libertad y autonomía, lo cual se ampliará a continuación.

4.3.2 *Hacia la construcción de un deseo propio*

“En mi primer encuentro sexual yo no quería estar enamorada. Entonces mi primera experiencia fue así, para mí era muy importante que yo no estuviera enamorada, yo decía, — ¡No, yo no me quiero enganchar ahí! O sea, que el sexo me vincule, que fue mi primera vez, que tu dueño, que te hice mujer, como esas ideas, ¡no, no! Y me gustó y si se podía repetir, rico, pero no había enamoramiento”. Lili

Dado que la idea de “ser seres para otros” y encontrar la satisfacción en ello, estuvo presente en los contextos de producción de identidad de las participantes, el gran hito en lo que a la sexualidad y el erotismo respecta, consistió en “construirse como sujetos de deseo” (Lagarde, 1992), lo cual implicó procesos de resistencia, ruptura, deconstrucción y resignificación que se expresaron de distintas formas. Una de ellas fue la posición activa que asumieron las mujeres frente a decisiones relacionadas con su vida sexual, como la que se expresa en las palabras de Lili, en el que se resignifica el ideal de “hacerse mujer” a través del encuentro sexual con un hombre; o en la posibilidad de iniciar la vida sexual solo cuando ya se había iniciado la anticoncepción, para tener tranquilidad frente a un embarazo, como lo expresaron Luz e Hipatía; e incluso decidir iniciar la vida sexual por vía anal, como lo describió Luz.

De otro lado, la posición activa de las mujeres frente a su sexualidad se expresó mediante el reconocimiento del autoerotismo como experiencia placentera y vía de conocimiento de sí mismas; lo cual constituye un paso de autonomía que, en el caso de Luz y Clara se facilitó por el acceso a la pornografía y los libros, como medios para saber más acerca de sus cuerpos; en Lili se expresó mediante la valoración positiva de su cuerpo desnudo; y en el caso de Florencia, en el descubrimiento del disfrute en la autoestimulación facilitado por la resignificación de sus experiencias de abuso sexual, las cuales había identificado como inhibidoras de su placer sexual.

“Yo desde muy chiquita me he explorado porque una vez encontré porno y yo decía, — ¿estas mujeres qué es lo que se hacen? Si no hubiera sido porque yo vi esas películas y después como que me interesé en pensar qué es el cuerpo de las mujeres y mirar, estudiar, ir a un libro y decir —ve, clítoris, yo también lo tengo y tocarme y decir —sí, es cierto, creo que la primera persona que me hubiera

*hablado de eso hubiera sido el primer novio, como le pasó a amigas más que no sabían que tenían clítoris hasta que un hombre les dijo o una pareja. **Tenía 14 años y fui capaz de masturbarme, de llegar a un orgasmo y no le veía conflicto con ese catolicismo que seguía teniendo, no lo lograba conectar con lo que estaba viviendo.** Ya cuando yo empiezo a indagar más sobre lo católico empiezo a ver también que el placer es negado y seguro pues con más razón ya me empiezo a alejar de eso". Clara*

De otro lado, los relatos ofrecen descripciones en las que se observa la erotización que las mujeres hacen de sus vidas y que les permite el deseo y disfrute de diversas experiencias: la amistad, la naturaleza, los viajes, el estudio, el trabajo, la danza, la música, el teatro, la literatura, la acción colectiva, la investigación, la política, etc.

Con sus particularidades, el hilo común es la ruptura que hacen estas mujeres del ideal según el cual “el principal deseo de las mujeres es ser objeto de deseo” (Lagarde, 1992), el que reproduce la idea de la mujer como objeto pasivo y se desconoce su posibilidad no solo de desear, sino también de decidir de acuerdo con su propio deseo (Alizade, 1996; Hierro, 2003). Ellas lograron cierto nivel de autonomía e independencia para decidir sobre su vida sexual, lo que les permite ubicarse frente a los otros en un lugar distinto al de objeto de deseo que se atribuye tradicionalmente a la identidad femenina (Lagarde, 1992). Muy temprano en sus vidas estas mujeres comienzan a tomar decisiones sobre su cuerpo, superando las definiciones idealizadas según las cuales su satisfacción en el plano sexual la encuentran en saberse deseadas por un sujeto masculino y en disponerse a la satisfacción de ese deseo, a través del cual “se hacen mujeres”; así mismo, se resignifica otra idealización culturalmente construida sobre la sexualidad femenina y su carácter indivisible del amor (Castellanos, 2016; Lagarde, 1992; Muñoz, 2004), a partir de la cual se abren camino a una postura ética frente a su cuerpo y las posibilidades del placer (Hierro, 2003). De otro lado, las mujeres resignifican otra de las idealizaciones o construcciones culturales (Castellanos, 2016; Muñoz, 2004) comunes frente a las conductas sexuales de las mujeres, a saber, que éstas no acostumbran, o lo hacen menos que los hombres, procurarse placer sexual por medio del autoerotismo y en su lugar lo viven conscientemente, como vía para el conocimiento de sí, que implica el reconocimiento del deseo y de la necesidad y merecimiento del placer sexual (Alizade, 1998; Lagarde, 1992). Estas experiencias facilitan el reconocimiento y despliegue de la fuerza creadora del erotismo (Hierro, 2003) y contribuyen a comprender la visión amplia que Lagarde (1992) presenta de éste, como experiencia que, al tratarse

de la apropiación del cuerpo y el deseo, constituye la posibilidad de crecimiento y maduración para las mujeres, su construcción de deseos propios, cuya satisfacción trasciende el encuentro sexual y se puede lograr por otras vías: el conocimiento, la política, la camaradería, el trabajo, las nuevas formas del amor. Lo anterior es nombrado por Alizade (1996) como “sensualidad constructiva”, para nombrar el erotismo puesto al servicio de la vida, la cual, al no tener un fin sexual “(...) se nutre de las energías de la sexualidad para cumplir sus movimientos placenteros. Estas tareas pueden ser artísticas, laborales, deportivas, siempre creativas. Procuran intensas satisfacciones emanadas de las fuerzas vitales” (pág. 34).

Otras deconstrucciones realizadas por las participantes implicaron una posición crítica frente a los discursos estereotipados sobre el deseo y placer femenino, que identificaron en los contextos de socialización, a través de los medios de comunicación como otra tecnología del género e incluso en el feminismo como discurso que también opera a modo de dispositivo de disciplinamiento de los géneros (De Laurettis, 1989; Muñoz, 2004). Dichas rupturas implicaron la resignificación del orgasmo como punto máximo de satisfacción y por tanto el reconocimiento de otras formas de placer sexual y el distanciamiento de los ideales del “*policonsumo de cuerpos*” o “*sexualización de las relaciones*” como expresión de la liberación sexual. Frente a lo primero, Clara y Florescencia expusieron su posición crítica, dado que en algún momento de sus vidas sufrieron por no conseguir los ideales del placer que escuchaban de otras mujeres; Florescencia, narra momentos de su vida en los que se cuestionaba por qué no sentía placer y deseo sexual con la misma intensidad que otras mujeres describían, lo cual, a través de la reflexión sobre sí misma, el reconocimiento de sus experiencias traumáticas y el efecto de estas en su concepción de la sexualidad, la llevó a considerar la diversidad del deseo y el placer, resignificando la valoración negativa que hacía de sus vivencias en este sentido y dando lugar a la búsqueda y construcción de otras formas de relacionamiento. Por su parte, Clara, ante la dificultad para obtener orgasmos por vía coital, expresa:

*“Yo no me acomplejo, como yo siempre me he explorado y la masturbación ha hecho parte de mí, ha posibilitado que yo pueda disfrutar mi sexualidad sin importar... pues o de otras maneras que no son la que nos dicen que es la coital, cuando **no todas las mujeres disfrutamos de esa manera** (...) pero digamos que es difícil también encontrar en los compañeros —o hasta ahora para mí ha sido difícil— y eso que no son supuestamente los más conservadores, como un*

*entendimiento total (...) Por ejemplo, aunque este año no he estado afectivamente en una relación, en este momento **estoy saliendo con alguien de una manera más sexual**, y el man como que si se ha preguntado cosas desde antes, entonces hemos podido explorar más y ha sido bacano, como **también dejar esa idea de que entonces el límite es el orgasmo**” Clara*

Sobre las formas estereotipadas del deseo y placer femenino, advierte Alizade (1996) acerca de los daños que ha hecho a las mujeres endilgar a su sexualidad una única forma de goce, dado que esto niega la diversidad de los cuerpos, las sensaciones y alimenta la falsa creencia de que hay una sola forma de sentir, con la consecuente frustración de quienes no la alcanzan; de otro lado, plantea que el error tiene otra vertiente y es la comparación del placer femenino con el masculino, lo que nombra Lagarde (1992) como la fantasía del erotismo simétrico según el cual hombres y mujeres desean y gozan de lo mismo, por lo cual, parejas heterosexuales se esfuerza sin éxito en obtener “satisfacciones idénticas en los mismos instantes” (pág. 65).

El “*policonsumo de cuerpos*” como otra forma en la que se intenta estereotipar la liberación sexual femenina, equiparándola a la promiscuidad atribuida culturalmente a lo masculino como forma de ratificar su masculinidad y a la cual se inscriben algunas mujeres, según Alizade (1996) “falsamente liberadas” e incluso desde una posición revanchista en las relaciones con los sujetos masculinos, obstaculiza el proceso de construcción de deseos propios en miras de la real liberación sexual, la cual no se trata del cumplimiento de ideales propuestos desde ningún discurso, sino de una elección propia (Touraine, 2007). Para Hierro (2003) esto conduce a una ética del placer, en la que “reflexionar y elegir una conducta erótica valiosa permite formar una identidad moral autónoma” (pág. 111). Al respecto, las mujeres se mostraron críticas, por ejemplo frente al establecimiento de relaciones puramente sexuales: “*ese asunto de ir solamente a lo sexual y después salir, no, yo no*”, dice Hipatia; lo cual desde la perspectiva de Florencia constituye la hipersexualización de las relaciones: “*ahora todo está tan sexualizado, todo es sexo, sexo y sexo, jotra de las cosas del sistema!*” y lo nombra como un posible producto de los discursos del feminismo radical, a través del cual siente que se incita a las mujeres a ejercer la libertad lograda a través del ejercicio más activo de su sexualidad; frente a esto Clara toma distancia a partir del reconocimiento de que “*no soy como de esa búsqueda sexual arrasadora*” lo que para Luz, quien en un momento de su vida se identificó como *policonsumidora de cuerpos*, implicó un proceso

psicoterapéutico, a través del cual se hizo consciente de la relación de esta conducta con los duelos sin elaborar relacionados con las violencias sexuales de las que fue víctima. Por último, los relatos de las mujeres expresan rupturas y resignificaciones frente a la exclusividad sexual como ideal de la vinculación afectiva y la heterosexualidad obligatoria. La exclusividad del deseo, difundida y reforzada por medio de los discursos del amor romántico (Lagarde, 1992; 2005) en los que se evidencia y reproduce la doble moral sexual (Hierro, 2003), con su característica atribución asimétrica de prohibiciones y recomendaciones morales, en las que se destaca la exclusividad sexual para la mujer y la gratificación con distintos objetos sexuales para el hombre, sustentada en una supuesta naturalización de los cuerpos y los deseos en razón de su condición biológica (Hierro, 2003; Muñoz, 2004). En todos los relatos emergieron, ya fuera a modo de experiencias o reflexiones, episodios en los que las mujeres reconocieron su posibilidad de desear a varias personas y, en algunas, la decisión de satisfacer esos deseos, sin caer en el policonsumo de cuerpos antes mencionado; en este sentido, Liliana e Hipatia narran experiencias de encuentros amorosos y sexuales por fuera de su matrimonio; Lili expresa su deseo de poder tener una relación más abierta con su esposo en la que ambos reconozcan que su deseo sexual no se limita a la satisfacción en la vida conyugal; y clara y Florencia reflexionan sobre los ideales de exclusividad sexual, los cuales consideran como una creación discursiva que trata de mantener regulada la conducta sexual de las mujeres.

Frente a la resignificación de la heterosexualidad obligatoria, Luz, Clara y Liliana, narran experiencias que nombran con significantes como “heteroflexividad, fantasía heterosexual y queer”, para nombrar una elección de objeto que va más allá de considerarse “heterosexuales u homosexuales puras”, es decir que dan lugar a lo que Lagarde (1992) nombra como “la posibilidad del erotismo en devenir”, cuyo reconocimiento permite no hacer definiciones eróticas para toda la vida, dado que este se trata de una fuerza en constante transformación en aras de la realización personal.

“Después de tantos asuntos, algo que encontré como para tramitar, es que finalmente mi vínculo es con la piel. Entonces soy heteroflexible, donde haya piel, yo estoy. Entonces nunca he tenido lío con estar con una nena. Ahí hay piel y uno con la piel pasa bueno, entonces sí. Pero, obviamente, en algún momento eso también fue una práctica desde el policonsumo, como cuando estaba chiquita, ya no; pero yo nunca me he enamorado de una vieja. Creo que es un asunto estructural, no, a mí no me ha dado pa’ enamorarme de una vieja nunca, pero ¡muy lindas todas, me parecen divinas! Demás que yo tengo que seguir

resolviendo cosas con un macho, ¡nada qué hacer! Por eso yo no creo que me enamore de una nena; pero si pasa, bueno, parchado y si no, también” Luz.

El término heteroflexibilidad o heterocuriosidad se usa para denotar una orientación o comportamiento sexual situacional, caracterizado por experiencias homosexuales limitadas al encuentro sexual sin vinculación afectiva, por lo cual no se considera bisexualidad, ni homosexualidad; en el relato de Luz, se observa cómo separa el vínculo amoroso de su placer y deseo por mujeres (Cerón, 2016).

“Con mis amigas lo hablamos todo el tiempo, a partir de la reflexión del género, de la construcción cultural de lo que es el género y la orientación sexual. Yo me puedo satisfacer y relacionar con una persona sin importar si es un hombre o una mujer, pero no me voy a relacionar con manes violentadores y machistas, machos que me van a tratar mal. Lo propone también el feminismo lésbico, como una postura política frente a la sexualidad. Por ejemplo mis amigas, se sueñan viviendo relaciones no convencionales, como el poliamor y otras relaciones que no impliquen la posesión de una sola persona, incluso hasta trasciende lo lésbico, también desde lo queer, simplemente amar a las personas y ya” Clara.

El término queer, hace referencia a una postura política que “aspira a romper el sistema sexo-género-sexualidad, que se considera producto (y origen) de la opresión heteropatriarcal” (Grau y Gonzalez, 2018; pág. 4), en este sentido, las personas que se identifican como queer asumen una posición crítica frente a todo tipo de clasificación de las orientaciones e identidades sexuales y genéricas, dado que las consideran un intento de normalización propio de la cultura heteronormativa; al respecto afirman Viteri y Castellanos que “(...) el movimiento queer articula toda su estrategia de intervención directa y de crítica cultural a las instituciones sociales que confirman y reproducen la norma heterosexual” (2013; pág. 107).

En este sentido, Liliana, que se identifica como mujer lesbiana, ubicándose en una orientación sexual disidente, reconoció en su relato la posibilidad del devenir erótico (Lagarde, 1992), dando cuenta de su experiencia con la “fantasía heterosexual” que la llevó a explorar el encuentro erótico con sujetos masculinos, sin que esto pusiera en cuestión la definición de su orientación sexual.

Como puede verse, los relatos de las participantes son un cúmulo de rupturas, deconstrucciones y resignificaciones sobre la sexualidad y el erotismo, realizadas por las mujeres en el proceso de construcción de una feminidad considerada disidente porque se distancia de las idealizaciones, clasificaciones y moldeamiento que se ha intentado ejercer históricamente sobre los cuerpos femeninos, lo cual, a la luz de la lectura que hacen Grau

y Gonzalez de Buthler (2018; pág 6) es posibilitado por “tres elementos de transformación que han podido provocar una subversión de los valores, prácticas y costumbres relacionados con el cuerpo y la sexualidad de las mujeres”: la concepción de que la sexualidad y las identidades de género se pueden deconstruir y reconstruir, lo cual concuerda con el concepto de “erotismo en devenir” expuesto por Lagarde (1992); en segundo lugar, el reconocimiento de la capacidad de agencia de las mujeres sobre sus cuerpos; y por último la mayor visibilidad de formas alternativas de expresión del género y prácticas sexuales diversas que “posibilitan la emergencia de nuevos códigos discursivos corporales y modelos de belleza distintos que no están centrados en la feminidad tradicional ni en la hipersexualización femenina” (Grau y González, 2018; pág. 6).

4.3.3 *¿Simplemente carne?* Las violencias sexuales y de género en el entorno familiar y social

“Mi primer acercamiento a un pene fue mi primo mostrándomelo desde la cama, él tenía como 30 y punta de años y yo 4... otro primo me manoseó las primeras veces, yo de 4 años y el de 16... y después otro, yo tenía 8 y él como 14.... dejé de creer que la sexualidad era buena mucho tiempo, porque sentía que había hecho algo malo.”. Florescencia

La violencia sexual o erótica, como la denomina Lagarde (2005) como mecanismo histórico más arraigado mediante el que se intenta expropiar a las mujeres de la autonomía sobre sus cuerpos, también hizo parte de los relatos de las mujeres.

En el contexto Colombiano, la Ley 1257 de 2008, expresa que "Por violencia contra la mujer se entiende cualquier acción u omisión, que le cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual, psicológico, económico o patrimonial por su condición de mujer". En este sentido, el “Informe Defensorial: Violencias Basadas en Género y Discriminación”, del periodo 2014-2018 (Defensoría del Pueblo, 2018) plantea que, de los casos de violencia sexual reportados por mujeres, el 43% tuvo como presunto agresor a un miembro de la familia; así mismo, plantea que las expresiones de violencias en el ámbito familiar identificadas en las atenciones, muestran que un 71% manifestó haber sido víctima de violencia psicológica, el 54% de violencia física, el 36% de violencia económica, el 25% de violencia patrimonial y el 17% de violencia sexual.

En los relatos emergieron alusiones a todos estos tipos de violencia; Lili narra dinámicas en la relación con el padre que clasifican dentro de la dominada violencia simbólica, describiendo un padre controlador ante el que siempre opuso resistencia, “*Él juró: o que yo me tenía que salir de estudiar o que yo tenía que decir en el colegio que tenía que salir a las cinco, porque a mi papá no le gustaba que yo llegara tarde (...) Si íbamos a salir en familia y yo estaba con minifalda, me decía, — ¡Yo así no salgo con usted! Y él a veces se quedaba*”; Clara narra experiencias de violencia económica ejercida por el padre sobre su madre, así como violencia simbólica de éste hacia ambas: “*(...) siempre fue muy celoso. Casi no me dejaban salir cuando ya estaba adolescente (...) él nunca fue violento físicamente, pero sí en ese tiempo, la hacía sentir mal por la plata que daba o no daba (...) los dos trabajan muy duro todo el día y él se llega a sentar y ella llega a seguir trabajando*”; Florencia describe actos sexuales abusivos ejercidos por sus primos y violencia simbólica de su madre sobre ella, además de “lo violento” que consideró enterarse de que su madre se dedicaba a la prostitución: “*Y ahora yo digo — ¿qué tanto eso energéticamente se moverá en mí? Porque ella todas las noches durmió conmigo hasta el momento en que se fue, o sea, eso fue una separación de marido y mujer, era una relación de mucho amor y también resentimientos. Porque ese ser era la persona en la que ella se cargaba y se descargaba, las dos cosas (...)*”; Luz, además de los actos sexuales abusivos y la violencia simbólica del padre sobre ella, narra violencia física del padre hacia ella y la madre y violencia patrimonial, siendo esta última la causante de la separación de los padres: “*A los 15 años mi papá me metió a modelaje, en ese momento era ya bailarina y él no estaba de acuerdo con que fuera bailarina, pero decía que mejor eso a que siguiera jugando fútbol (...) Cuando comenzaron las violencias más duritas con él, yo siempre estaba alerta. Siempre estaba la presión ahí de que nos iba a pegar (...) Todas fueron muy tesas, pero esa fue —frente a nuestro marco sociocultural— la más pesada, porque fue patrimonial y casi acaba con la casa, buscándola porque la quería matar*”; Hipatia narra episodios de violencia simbólica y física donde el padre es el agresor: “*Él tenía ese problema de adicción, era muy violento y cuando me hice grande me enfrentaba con él de tú a tú (...) Una relación súper violenta, conmigo, no física, pero si verbal (...) Era de agarrones a golpes entre mi papá y mi mamá, cosas muy terribles, de sacar cuchillo y salir a perseguir a mi mamá diciendo que la iba a matar (...) nos íbamos para donde una vecina, donde una amiga y nos quedábamos 15 días hasta que*

mi papá volvía arrepentido y le juraba que no lo iba a volver a hacer”; y por último Liliana habla de dinámicas de violencia psicológica ejercida primero de su abuela a su madre y luego de esta sobre sí misma, expresada en la discriminación de su orientación sexual: *“Mi mamá tenía una relación conflictiva con mi abuela, mi abuela es muy rayada, siempre tuve la impresión de que solo le gustabas si eras hombre o si tenías plata (...) A mi mamá no le gustó mucho la idea de que a mí me gustaran las mujeres, ni los motilados... No hay algo más violento que ir recién motilada donde mi mamá, porque empieza, -que me dañe otra vez la cabeza, que por qué el pelo así, que entonces me peine asá... y son los ataques constantes porque no correspondo al modelo de feminidad que ella tiene (...)”*. Todos estos tipos de violencia constituyen la consolidación de un complejo de mecanismos opresivos que articulan la expropiación, inferiorización, discriminación, dependencia y subordinación de las mujeres, que tienen como resultado la limitación de su condición de sujeto y constituyen un camino para su construcción como cautivas, expropiándolas de su cuerpo, sexualidad, bienes, capacidad de decisión, en últimas, limitando su posibilidad de intervención creativa en el ordenamiento del mundo, por lo cual, su reconocimiento y resignificación se hace fundamental para avanzar en la desarticulación de los contenidos patriarcales en la organización genérica del mundo (Lagarde, 2005; 2012).

De esos tipos de violencia, la sexual o erótica constituye, tal vez, la mayor muestra de la dominación masculina y el sentimiento de propiedad y poder que continúan teniendo algunos hombres sobre las mujeres, lo cual, aún con los cambios que se han dado en las relaciones entre géneros, sigue reproduciéndose como acto de afirmación patriarcal (Lagarde, 2005; Segato, 2003). En su trabajo con hombres que han sido violadores de mujeres, Rita Segato, describe cómo algunos de ellos reconocen el acto violento como forma de “castigar o corregir” a las mujeres que consideran que tienen conductas inapropiadas: “en lugar de un crimen, la violación constituye una punición, y el violador, en lugar de un criminal, se percibe a sí mismo muchas veces como un moralizador o un vengador de la moral” (2003, pág. 9). Por su parte Basaglia (Citada en Lagarde, 2005; pág. 266), considera que la violación es “el hito de la cotidianidad mujer-cuerpo-para-otros”, a lo cual habría que agregar, desde la perspectiva de Lagarde (2005) que este hito no se da solo en la violación, pues se considera como tal, todo acto de irrupción sobre el cuerpo de las mujeres, desde la mirada, la voz, el piropo, el tocamiento, aunque estos sean

considerados actos eróticos positivos en la cultural sexual dominante, en la que se considera que la mujer goza de ser objeto de deseo del otro, constituyéndose así en un cuerpo expropiado a su propio deseo y a disposición de los otros (Lagarde, 1992; 2005). En lo que respecta a la violencia sexual, Luz y Florencia, narraron actos sexuales abusivos en su círculo familiar, institución en la que se encuentra naturalizado el ejercicio de la violencia masculina y por tanto pasa inadvertida (Lagarde, 2005). Un padre que toca inapropiadamente a su hija y unos primos que muestran su miembro viril a una niña de cuatro años y la manosean, fueron las experiencias que estas mujeres coinciden en nombrar como determinantes del desarrollo posterior de sus vidas. Como se ve en su relato, para Florencia las experiencias de violencia sexual fueron un hito, porque determinan una búsqueda posterior para sanar lo que ese encuentro temprano con la sexualidad representó para ella, “*fue como forzar una etapa*”, dice más adelante en su relato; miedo, sentimiento de culpa, rechazo a la sexualidad, inhibición del placer sexual, fueron algunos de los efectos que identificó y para los que ha emprendido procesos de sanación que han incluido votos de celibato en un templo Krishna en Chile, tomas de medicina tradicional con comunidades indígenas en Colombia, participación en círculos de mujeres, procesos de sanación por medio de las artes (danza y música) y mediante los que siente que ha logrado el perdón a sí misma y a los agresores, la resignificación de la sexualidad, la culpa y el merecimiento de placer, elementos todos centrales en la consolidación de la autonomía e independencia femenina para la vivencia de una sexualidad sana y placentera (Alizade, 2005; Lagarde, 1992; 2012).

Por su parte Luz, expresa que el “*haber sido activada sexualmente*” de forma temprana por su padre la llevó, en su adolescencia, a tener una vida sexual desenfadada que nombra con la expresión “*grilleo intenso*” para referirse al policonsumo de cuerpos al que se hizo alusión antes, el cual describe así:

“(…) Eso era un abuso sexual sobre el otro, yo creo, no era nada divertido. El disfrute estaba en sumar gente, en hacerle la vuelta a la amiguita ¡pa’ que sufriera ese hijueputa! Como en devolverle algo que, en ese momento en nuestro contexto social, era lo que sentíamos nosotras. Se supone que los manes son los que se lo comen a uno y no le vuelven a hablar (...) Eso es lo que he tratado de venir cuadrando, de vincularme con el otro masculino desde otros lugares, que no sea ese policonsumo de cuerpos. Pero eso pasó cuando me enteré en consulta, que eso era producto de los hechos que ocurrieron con mi papá y que finalmente me erigió de esa forma, ya era mi elección seguir actuando como se espera — para la crianza que él me dio— o actuar de otra manera. En efecto, decidí actuar de otra manera; pero ha sido un proceso arduo, doloroso. A uno a veces se le

ocurre volver por allá y comerse a alguno y no volverle a hablar, pero no, ya sabemos que eso alude a una práctica bastante objetivizante, cositizante del otro y de uno mismo. Entonces no, ya no tengo pretensiones de volver por allá” Luz.

En esas palabras, Luz ilustra cómo se hace consciente de la forma en que reprodujo las conductas masculinas de “castigar o corregir”, implícitas en la violación (Segato, 2003) y es a través de un proceso psicoterapéutico que logra hacerse consciente de su origen, resignificarlas y construir nuevas narrativas (Neymeyer, 2002) para la vinculación con el otro masculino. Igualmente, las experiencias vividas y su resignificación, determinaron en Luz la elección de un campo profesional que implica “trabajar con la salud sexual de la gente”, el cual se puede interpretar como mecanismo de reparación para sí misma.

Por su parte Clara que sufrió un abuso sexual a los 12 años por parte de un desconocido en la calle y vivió acosos sexuales por parte de sus compañeros y profesores en la etapa escolar, siente que esto desde muy temprano le generó una “indignación frente a lo que nos pasa a las mujeres en la calle”, lo cual, reforzado por la posición crítica de su madre en este aspecto y por su ingreso a la universidad con el consecuente acercamiento al feminismo, la fue llevando a espacios de discusión y acción colectiva frente al tema, mediante los que siente que ha logrado elaborar el miedo y la desconfianza que comenzó a sentir desde ese momento hacia los hombres, la cual identifica como una constante de las mujeres en el contexto social que habita, y se constituye como uno de los focos del trabajo feminista en Colombia y Latinoamérica, la erradicación de los distintos mecanismo de opresión de las mujeres, con la violencia sexual como máximo representante (Castellanos, 2001; Lagarde, 2013).

Frente al acoso callejero Liliana dice “Como mujer lesbiana el acoso en la calle, por un lado, es no tener la libertad de andar de la mano con tu pareja porque nos van a morbosiar el doble. O te van a insultar o te van a morbosiar.”. Con estas palabras pone en escena otro tipo de violencia comúnmente reproducida en las sociedades patriarcales, en las que todo lo que se salga de aquello que se considera normal, desde la perspectiva heteronormativa, es discriminado y violentado (Grau y Gonzalez, 2018; Lagarde, 1992). Igual que para las demás mujeres, para ella, participar en grupos de mujeres que se movilizan, ya sea desde la academia, los movimientos sociales, el activismo en redes sociales y mediante el arte, encarnando un personaje Drag king con un performance orientado a la “ridiculización de la masculinidad hegemónica”, la denuncia y la crítica frente a cualquier forma de violencia sexual o de género, hace parte de sus cotidianidades

y sus construcciones individuales y colectivas para hacerle frente a la realidad de las violencias.

Por su parte, Lili e Hipatia narraron intentos de violación de los que salieron ilesas; asimismo, dado que ambas vivieron su adolescencia en la década de los 80, época de gran auge del narcotráfico y sus carteles en Colombia, pero muy especialmente en Medellín, describen otro tipo de violencia que estaba muy naturalizado en su época y que deja ver claramente la objetivación de los cuerpos de las mujeres que se llevaba a cabo por los sicarios en los distintos barrios:

“Me imagino que eso sigue muy presente en los barrios, en la época en la que yo lo padecía, vos salías del colegio, y como era femenino, parecían como gallinazos, en motos, lucidos ¡ay, tan desagradables! Ahí al acecho de todas. Y como yo siempre el uniforme lo tenía cortico, eso llamaba mucho la atención. Entonces eran dos cosas, o eras muy llamativa y te dejabas seducir por todo ese mundo del despliegue con las motos, con las armas, con las historias de ciertos personajes muy al servicio del narcotráfico, ejerciendo poder y caías redonda o eras llamativa y te sometías a la agresión, a que te gritaran —¡picada! A que te agredieran físicamente, te manosearan. Era como estar muy a expensas de la voluntad de ellos (...)” Lili.

“(...) yo creo que las personas que vivimos esas épocas somos sobrevivientes, (...) Casi todos los chicos con los que yo crecí están muertos (...) Eso se vivió de una manera muy tenaz, las mujeres eran simplemente carne. A muchas de mis amigas las violaron, yo creo que, a casi todas, y era un asunto de que llegaba el tipo —y ahí no había resistencia posible—, decía, —usted, venga, se monta al carro, y se las llevaban, y a las 2 horas volvían, y ya. O sea, —si no resiste no va a pasar nada, es más por ahí derecho le doy un billetico, estos tenicitos, esta cosita... y eso era un asunto como de la normalidad, a mí jamás me pasó eso, yo me volví invisible, escogían a cualquier otra y yo me mantenía en esos sitios, donde llegaban a identificar cuál era la vaca que me voy a llevar, como un ganadito. Entonces yo creo que ahí tuve suerte y nunca me instalé en esa identificación de las chicas del narcotráfico, en la que si se instalaban casi todas las personas que yo conocía de ese ámbito del barrio, la chica típica que se vestía, hacía y planificaba su vida para ser la mujer de un pillo, eso era lo que querían en la vida y muchas tenían hijos muy rápido, porque eso era una manera de asegurarse cierto status” Hipatia.

En estas descripciones se observa claramente la forma en que, mediante mecanismos de violencia urbana (Blair, 2009), se objetivaba a las mujeres de la época, sin necesidad de usar expresamente la fuerza física, lo cual constituye en sí mismo un acto de violación, si se entiende, con Lagarde (2005), que la violencia está sustentada en la fuerza política del violador: “la fuerza gira en torno al atemorizamiento y la humillación de la víctima, recalca las diferencias jerárquicas entre los géneros, y simboliza el sometimiento de la

mujer al poder (físico) político del hombre” (pág. 261). Este uso de la fuerza se facilita además por el hecho de que las mujeres poseen, según Alizade (1998; 2018), un cuerpo abierto, vulnerable (física y psicosocialmente) dado que “la educación feminizante de las niñas, al bloquear la exteriorización de la agresión, constituye un elemento más que facilita la potencial violación u otra humillación sexual” (Alizade, 1996; pág. 137).

De otro lado, las descripciones de estas mujeres ilustran los dispositivos mediante los cuales se idealizó y estereotipó (Muñoz, 2004) una forma de feminidad que hallaba su punto máximo de realización en la consolidación de una relación íntima con un hombre del narcotráfico; hecho frente al que ellas desplegaron mecanismos que les permitieron protegerse para no ser “*un pedazo de carne*” consumido por estos hombres.

Aunque ambas tuvieron su forma particular de protegerse de este mundo: Lili “invisibilizándose” dejando de usar ropa con la que sabía que llamaba la atención, e Hipatia siendo amiga de algunos de estos hombres y ocupando lugares en los que siente que se la “desexualizaba”; ambas coinciden en que el acceso y la pasión por la educación fue un factor protector, que además les permitía reconocer otros referentes en los espacios educativos, formales e informales; en el caso de Lili a través de las profesoras del colegio en el que hizo la secundaria de las cuales dice que las invitaban “(*...*) *a ser unas mujeres con otras posibilidades de decisión, con participación política*” e Hipatia a través de la participación en un grupo de teatro, en el que siente que tuvo acceso a otros referentes que le permitieron protegerse del ideal de ser una chica de compañía del narcotráfico.

Las otras mujeres, dan cuenta en sus relatos de las formas en que en los barrios se experimenta la herencia del narcotráfico, adolescencias en las que los espacios de socialización estaban ambientados con el reggaetón y estereotipos de feminidad hipersexualizada, hicieron parte de los contextos y discursos de los que tomaron distancia para la construcción de su feminidad, reconociendo también la importancia que en este proceso tuvo el hecho de contar con otras posibilidades de socialización, tales como el acercamiento a las artes, la literatura, el deporte, la academia, entre otros; lo cual encuentra resonancia con las afirmaciones de Lagarde (2005) acerca de la importancia de crear alternativas sociales, culturales y políticas que contribuyan a la transformación genérica de las mujeres y del mundo.

Lagarde (2005) define la violencia erótica como “la síntesis política de la opresión de las mujeres. Porque implica la violencia, el erotismo, la apropiación y el daño” lo considera

un hecho que “sintetiza la cosificación de la mujer y la realización extrema de la condición masculina patriarcal” (pág. 260), de este modo, no reduce la violencia erótica al acceso carnal violento, sino que implica actos simbólicos, verbales, psicológicos mediante los que los hombres despliegan su poder masculino para humillar a las mujeres. De ahí, que las experiencias de violencia sexual que describieron las mujeres, que clasifican dentro de lo que la tipificación en la norma colombiana (Ley 1236 de 2008 y Ley 1257 de 2008) define como Abuso sexual infantil y Acoso sexual, si bien no son actos en los que se use la fuerza física como en el Acceso carnal violento, sino la fuerza genérica (simbólica) atribuida a lo masculino, constituyen un hito, una experiencia de pérdida (de la dignidad, la integridad, la confianza) un trauma, frente al que estas mujeres realizaron procesos de duelo, apoyadas ya fuera en procesos psicoterapéuticos, medicinas tradicionales, prácticas espirituales, o procesos de acción colectiva y artística, que en todos los casos, permitieron la resignificación y por tanto, la construcción de nuevas narrativas (Neymeyer, 2002) tanto individuales como colectivas para hacer frente a la realidad de la violencia sexual.

4.4 “Que nadie le mee la cabeza”: resignificando la maternidad obligatoria

La obligatoriedad de la maternidad ha constituido históricamente el estereotipo de género más arraigado en la concepción tradicional de la mujer, considerándolo un atributo natural y determinante de la realización femenina (Lagarde, 2005; Muñoz, 2004). Para De Lauretis (1989) este es tal vez uno de los efectos más profundamente arraigados de la ideología de género, desde el cual se asignan roles sociales a hombres y mujeres, con lo cual concuerda Lamas (1996), al plantear que “aunque hay variantes (...) se puede sostener una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres paren a los hijos, y por lo tanto, los cuidan: ergo, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público” (pág. 222). Para ambas autoras la rigidez de esos estereotipos limita las potencialidades de los sujetos y, por el contrario “aceptar que tener cuerpo de mujer o de hombre no significa automáticamente tener determinadas habilidades, ciertos deseos, ni lleva a realizar "naturalmente" ciertas tareas o a elegir ciertos trabajos o profesiones, abre un panorama vital, afectivo, educativo y laboral mucho más complejo y rico para todas las personas” (Lamas, 1996, pág. 226). Por lo anterior, asumir una posición crítica frente a la

obligatoriedad de la maternidad, o decidir vivirla desde un lugar distinto a la abnegación, entrega total y anulación como mujer, como se evidenció en el relato de las participantes, constituye una importante ruptura de los estereotipos de lo femenino tradicional.

*“(…) que una mujer pueda no solamente **decidir si quiere o no tener hijos**, que además pueda decidir, no los quiero tener, **aunque ya esté digamos en un nivel de la gestación, la disidencia se manifiesta justamente allí**, cuando tú, con el **engranaje cultural** que te dice, -si estás en embarazo, debes asumirlo porque es un don de la vida; pero esa mujer que dice, -yo lo quiero abortar, tengo otro principio de la vida, además no es necesario que se haga la pregunta de si se equivocó; no, **simplemente decir: -no quiero y voy a abortar, voy a asumir mi derecho que tengo a no tener hijos**” Sol.*

En sus relatos las participantes dan cuenta de la resignificación de la maternidad en dos sentidos, de un lado, en su carácter de obligatoriedad, ubicándola en el lugar de “posibilidad”, mediada por la elección autónoma y consciente, que para dos de ellas implicó la práctica de abortos; en ellas la maternidad es entonces una de las tantas formas posibles de realizarse como mujer y no lo única, como lo es para mujeres aún ubicadas en lugares tradicionales y conservadores (Hierro, 2003); y de otro lado consiguen resignificar los roles de abnegación y entrega total atribuidos al ejercicio de la maternidad, asumiéndola desde lugares en los que se permiten seguir siendo mujeres.

Una posición crítica que cuestione la maternidad como hecho natural y obligatorio para realizarse como mujer, constituye una de las principales formas de expresión de la resignificación de la feminidad tradicional, la cual emergió en todas las participantes, con sus particularidades. Desde el estudio exploratorio, las participantes coincidieron en nombrar el aborto, ya fuera como práctica u objeto de activismo, como una de las formas de expresión de la feminidad disidente más significativa, como se lee en el relato de Sol y se reafirma en las palabras de Amanda:

*“(…) **muchas de las mujeres que trataban de explorarse otras cosas, de ver otro lado femenino, de ver cómo se sentían realmente**, yo siento que estaban en muchos espacios de construcciones de política, de cineforo, **sobre el aborto muchas**, como que esos temas nos van agrupando para poder buscar cosas diferentes, entonces yo siento que son esas formas de expresión también artísticas, porque yo siento que muchas tienen muchas maneras de expresar lo que están viviendo” Amanda.*

Sus palabras adquieren aún más sentido si se considera que el aborto, entendido como el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo, ha sido uno de los temas bandera del movimiento feminista en Colombia (Dalén, 2011), aunque este, según la autora, se

invisibiliza en los medios de comunicación masiva, adquiriendo mayor relevancia en el debate público sobre el tema la posición de otros actores: la iglesia católica, el sector médico, el jurídico y los partidos políticos; poniendo en evidencia cómo un asunto que debería atañer solo a la autonomía de las mujeres, se vuelve público, pues se trata de controlar los cuerpos de las mujeres para que sigan cumpliendo la tarea de ser las principales responsables de la reproducción de la especie (Hierro, 2003).

Aunque Lagarde (2005) coincide con que la maternidad continúa siendo el mandato por excelencia para las mujeres, y la categoriza bajo el cautiverio de las “madresposas” también reconoce la posibilidad de búsqueda y construcción propia y colectiva gratificante que permitan la desestructuración de ese mandato y representen la afirmación de las mujeres, lo cual para la autora son hechos innovadores, hitos de libertad y democratización de la sociedad y la cultura. De acuerdo con esto, el aborto, cuando se hace como acto consciente de decisión sobre el propio cuerpo y la propia vida y el reconocimiento de la maternidad como posibilidad y no como condición natural de la mujer y sin sentimiento de culpa (Dalén, 2011; Thomas, 2000), sería entonces, una expresión de feminidad disidente, como lo fue para Lili y Clara:

*“Solo fui mamá cuando ya estaba segura (...) Antes de eso interrumpí dos embarazos, porque tampoco quería. Entonces fui y busqué con quien tener unas interrupciones seguras (...) Jamás contemplé la posibilidad de “lo voy a tener, no lo voy a tener”, no, eso jamás estuvo como pregunta para mí (...) Lo único que yo tenía claro: yo todavía como tan joven, no; todavía vivía donde mi papá y mi mamá; no es que eso no cuadraba, **por ningún lado encajaba como en mis planes** (...) Entonces ya estaba en contacto con organizaciones donde tenía vínculos con **el movimiento social de mujeres**, si bien no era parte, sí tenía mucho vínculo, entonces fue muy fácil contactar a unas mujeres que, de manera responsable, primero tuvieron conversaciones distintas conmigo (...) Entonces ellas lo hicieron con esa ruta, también de cuidado. Ya ahí con mi pareja fue como de que entendiera los cuidados básicos, de que pactáramos la cita en una casa, había que importar los implementos, entonces, había que pagar, pero un costo muy básico, como por los recursos que importaban en ese momento (...) se llamaba en ese momento, **una regulación menstrual**, pues, es que tu ciclo se regule nuevamente; no tenía esa connotación. Los dos fueron practicados como al mes y medio de gestación, si acaso, pues, eran muy oportunos; también eso me daba mucha tranquilidad, y él ahí conmigo, tranquilo. **Era una cosa de acuerdo mutuo.** (...) **Él era apoyo, pero no decidía; era yo la que decidía.** Y desde lo emocional, creo que la presencia y todo ese acompañamiento y claridad mutua, me daba toda la **tranquilidad de no tenerlo que ocultar, de no sentirme culpable** (...) Mi hijo sabe. A mi mamá no se lo cuento porque **eso para ella es una tragedia.** Mis hermanas saben. Yo siento que **es una posibilidad que tenemos y que no se puede hablar claramente, porque es un delito** (...)” Lili*

“En el 2018 me practiqué un aborto. Yo no me acuerdo si en algún momento de la vida yo dije —no, estoy en contra del aborto. Yo sí sé por ejemplo que esa es una de las cosas que en el colegio de monjas te van a recalcar que es un pecado, pero yo nunca fui de rechazarlo vehementemente y empecé a escuchar cosas. Ya en la universidad fue, —es un derecho y sobre todo cómo las mujeres decidimos sobre nuestro cuerpo ya sea para tener o para no tener. (...) Como que también reflexioné sobre tener o no tener hijos, pues yo no necesariamente digo que no, pero no es el momento y bueno, no era el momento. No por situaciones económicas ni nada. Él no quería y yo tampoco. La decisión estaba tomada, ya sabía porque ya lo habíamos hablado, si llegara a pasar. Entonces lo hago, y, por ejemplo, donde me hice la prueba de sangre me cuestionaron mucho que por qué, que si sí quería, que con qué estaba planificando, que qué iba a hacer, fue muy maluco, pero de resto yo estuve muy tranquila, excepto porque la pareja que tenía, se puso súper frío, pues él me apoyó económicamente, pero ahí fue que como que todo se rompió, entonces eso era lo doloroso (...) hablando con amigas la reflexión que hicimos es que igual el aborto, más allá de las reflexiones que yo tenga sobre la maternidad, es un proceso biológico muy fuerte, muy pesado, que obviamente no se quiere vivir y que hay también que tramitarlo emocionalmente. Y yo no lo hice, no lo hice y además con la ruptura amorosa al lado, pues como que todo eso se juntó y estuve triste muchos meses, pero no con culpa, sino como una tristeza. A mí me cuesta enfrentar ese tema por ejemplo con la familia, yo no sé si yo sería capaz de decirle a mi mamá que yo aborté, como si sé que lo hacen otras amigas que son más frenteras, porque yo no sé qué temo dañar ahí o qué conflicto temo generar. Pero con el resto de la gente sí, pues yo lo hablo, no me genera ya una tristeza. No cambia nada, cambia que pasé por él y que puedo hablar desde la experiencia, pero sigo teniendo las mismas ideas frente a que es un derecho” Clara.

Ambas narran una experiencia en la que la decisión de abortar se toma de manera consensuada y tranquila, conciben el aborto como un derecho y lo ejercen sin culpa, no obstante, expresó Clara que *“es un proceso biológico muy fuerte, muy pesado, que obviamente no se quiere vivir y que hay también que tramitarlo emocionalmente”*, considerando que las formas clandestinas de realizarlo someten a las mujeres a situaciones que pueden generar consecuencias psíquicas negativas.

Aunque Lili y Clara se practicaron sus abortos con 22 años de diferencia, la segunda de ellas en el año 2018, en el cual ya estaba aprobada la despenalización del aborto en Colombia en las tres causales que estipula la Sentencia C-355 de 2006 (Corte constitucional de Colombia), ambas debieron acceder a este procedimiento de manera clandestina, enfrentándose al estigma social y las dificultades de acceso a un aborto seguro, el cual fue posibilitado por sus contactos previos con grupos feministas.

No obstante, en el relato de ambas se observa cómo vivieron la experiencia del aborto de manera tranquila, con la claridad de que no estaban cometiendo un pecado, aunque

reconocieron el discurso religioso estigmatizante alrededor de esta práctica, que en el país está marcado por la religión católica, en la cual la maternidad juega un papel central “como componente intrínseco de la feminidad disociada de la sexualidad”, amparado en el simbolismo de María como virgen y madre (Dalén, 2011; pág. 108).

Asimismo, ambas dieron cuenta de la importancia del acompañamiento de sus parejas sexuales y de las otras mujeres en este proceso, lo cual contribuyó a que no lo vivieran con culpa y reafirmando en el ejercicio de un derecho y por tanto un acto político en el que asumieron la posibilidad de decidir sobre sus propios cuerpos. Sin embargo, coinciden en la decisión de no compartir esta experiencia con sus madres por sentir que no lo aceptarían, dado su pensamiento conservador, católico, lo que da más sentido a este acto como transgresor, dado que sabían de la desaprobación y el rechazo aun en su entorno afectivo más cercano. Lo anterior da lugar a la pregunta sobre los efectos que tendría en la realidad social del país la posibilidad de elección libre del aborto, así como en la salud mental, sexual y reproductiva de las mujeres, dado que el estigma que aún perdura, las obliga a acceder clandestinamente a esta práctica, a callarla y esconderla por el temor a la sanción social, lo cual es reconocido por ellas como un desafío para el feminismo, en la medida en que consideran que no es suficiente con que exista la posibilidad de abortar, sino que debería hacerse en el marco de un acompañamiento más consciente en el que se tengan presentes los efectos emocionales y sociales de esta experiencia (Thomas, 2000).

Al mantenerse entonces la idea de la maternidad como hecho natural y medio para la realización de las mujeres, el aborto se constituye en la negación del sentido mismo de ser mujer, razón por la que provoca tanto rechazo (Dalén, 2011) y por la cual se le puede considerar un mecanismo a través del que se expresa la desnaturalización de la maternidad. En conversación con las palabras de Fernández (1993), quien defiende la importancia de reivindicar la diferencia entre reproducción y maternidad, para desnaturalizar la última dejándola de considerar un fenómeno inherente al sexo biológico de las mujeres y entendiéndola como el resultado de prácticas sociales que se han legitimado históricamente y, por tanto, pueden ser transformadas; así entonces el aborto libre, seguro y legal sería el resultado de la transformación en la concepción de la maternidad como hecho natural y su resignificación como única vía para la realización femenina, la cual, bajo la lectura de Dalén (2011), está condicionada por otros requisitos

como la adultez, la conyugalidad, la heterosexualidad, el bienestar material y las características sobrevaloradas de la maternidad entregada. De esta forma, se produce una doble culpabilización a las mujeres, dado que cuando se practican un aborto se las sanciona (legal y culturalmente) por no cumplir su destino natural; pero si se convierten en madres por fuera de los estándares aprobados, también son criticadas (Dalén, 2011). El reconocimiento de la autonomía de la mujer frente a la posibilidad de la maternidad emergió incluso en las mujeres que no se han practicado abortos, pero que expresan una posición a favor de este, como es el caso de Hipatia y Liliana; esta última expresa en su relato el reconocimiento de la maternidad como un hecho que supera incluso la heterosexualidad, pues reconoce su posibilidad, como mujer lesbiana, de elegir ser o no madre sin que una condición limite la otra, hecho que pone en evidencia la complejidad de la sexualidad humana y rompe con la heteronormatividad que regula la relación entre los géneros y la conformación de las sociedades, según la cual los hijos nacen en matrimonios heterosexuales (Dalén, 2011; Puyana, 2000). Así lo narra:

“Y lo de la maternidad siento que es un asunto de la autonomía de los cuerpos, a mí no me parece que por ser madre seas menos lesbiana y en mi autonomía decido no ser madre, aunque si tuve un susto de embarazo (...) pero ahorita pues yo la maternidad si la tengo súper clara que no y coincidimos con mi esposa. Porque también hay parejas de mujeres que quieren tener hijos o los adoptan (...)” Liliana

No obstante es necesario aclarar que la práctica del aborto no siempre es la expresión de la construcción de una feminidad disidente, pues con frecuencia las mujeres abortan por razones ajenas a su autonomía y el ejercicio consciente del derecho a decidir; algunas lo hacen por presión de sus parejas sexuales, dificultades económicas, miedo a enfrentar la presión social o familiar de un embarazo no planeado, entre otras; o en algunas ocasiones puede que lo realicen por deseo de no ser madres, pero lo hacen con sentimiento de culpa que da cuenta de que no han logrado resignificar el mandato social de la maternidad como hecho natural. Al respecto, los aportes de Graciela Hierro (2003) al análisis de la discusión sobre el aborto son esclarecedores, pues invita a considerar este como la punta del iceberg de un tema que tiene como base la idea de la maternidad, con las respectivas concepciones que se tiene de ésta; así, las mujeres que están a favor de la vida del feto, consideran la maternidad como la forma principal en que las mujeres pueden contribuir a la sociedad, mientras que las mujeres que están a favor de la elección libre de la maternidad, la conciben como una de las tantas formas en que la mujer puede contribuir

al desarrollo social, y obligarla a concebir un hijo que no es de su deseo puede frustrar sus posibilidades de aportar política, artística, espiritualmente o con otras fecundidades (Hierro, 2003; Thomas, 2000).

La otra resignificación que se halló en el relato de las participantes fue la de los roles de abnegación y entrega total, atribuidos como ideales de la maternidad tradicional, lo cual implicó para algunas de ellas la ruptura frente a las enseñanzas en sus contextos familiares, transmitidos de un lado, a través del modelo de conducta de las propias madres, y de otro lado a través de la atribución temprana de roles de cuidado y trabajo doméstico, la cual es una de las formas en las que las sociedades patriarcales comienzan a disciplinar a las niñas para el cumplimiento de su destino como madres (Lagarde, 1992; 2005); en este sentido solo dos de las mujeres relataron dinámicas de relacionamiento con madres que asumieron y transmitieron posiciones rebeldes al respecto.

*“(...) y llegó mi otro hermano —el que tiene 2 años más que yo— él fue como más inesperado y llegó como con muchos problemas —o ella asumió que eso era así— y entonces dijo, —no, pues, yo si necesito la niña que me ayude, y así nació yo, pidiendo alguien que viniera a ayudarlo, a acompañarlo, como a ser su sostén. Como antes acostumbraba a que **tienen una mujercita que pa’ que sea la que acompañe y crie a los otros hijos, ¡menos mal nació de última! Aunque hasta ahora me ha tocado también criar a ese muchacho (...)**” Florencia*

Como ella, Clara, Liliana e Hipatia, describen en sus relatos contextos familiares en los que desde muy pequeñas, por diferentes circunstancias, asumieron roles de cuidado de sus hermanos y responsabilidades en las labores domésticas en las que los hermanos varones no participaban de igual manera; lo anterior introduce a las mujeres desde su infancia en dinámicas de socialización en las cuales, sin ser genitoras, comienzan a ocupar el lugar de madres de sus hermanos, de sus parejas, de sus amigos (Lagarde, 1992; 2005; Puyana, 2000). Según Lagarde (1992; 2005) las mujeres siguen siendo educadas para ser “de y para los otros”, empezando en las relaciones con los padres y las madres, siendo ellos sus primeros propietarios y ellas las primeras transmisoras de la idea de que serán seres para otros, pero, paradójicamente, también las primeras encargadas de enseñarles a crecer como seres para sí mismas. Esto puede verse con especial detalle en los relatos de Clara y Florencia, quienes desde muy pequeñas debieron hacerse cargo de sus hermanos, con una clara posición de parte del padre y la madre, respectivamente, sobre la responsabilidad en los roles de cuidado y trabajo doméstico:

*“(…)como era una familia que, aunque estaba en la ciudad, tenía un esquema campesino en la cabeza, las hermanas mayores eran las que terminaban asumiendo mucho el cuidado de sus hermanos. Entonces mis papás se dedicaron a trabajar y mientras pudieron pagar a alguien que cuidara, lo hicieron, pero cuando ya no pudieron yo terminé asumiendo un montón de responsabilidades frente a hacer la comida, cuidarlos... Incluso a veces no era mucho trabajo, pero yo creo que el **no poder salir de la casa**, porque tenía que estar ahí para mis hermanos, **moldea muchas de mis formas de ser, como independiente (…)**” Clara.*

Por su parte, Liliana e Hipatía reconocen circunstancias de la vida que las llevaron a ocupar el lugar de cuidadoras de sus hermanos, en la primera, la soledad de su madre para la crianza de sus dos hijas; y en la segunda la enfermedad de la madre y el alcoholismo del padre. En estas experiencias, si bien reconocen la reproducción de la concepción tradicional de la mujer como cuidadora y la forma en que esto se inscribe como marca en sus vidas desde muy temprano, también lo identifican como la oportunidad que les permitió desarrollar independencia y autonomía:

“Empezar desde pequeña a cuidar a mi hermana me dio un grado de responsabilidad que me puso muy seria ante la vida, era como otra mamá para mi hermanita menor, mientras que ella creció en rebeldía, en oposición a la autoridad (...) También peleo mucho con el femenino de mi mamá, porque es el femenino-madre, abnegada, sacrificada, que vive en función de otra persona. La mujer cuidadora -que ese también es un rol que se le ha asignado a la mujer en la sociedad, la que lo entrega todo, o por los hijos, o por los hermanos, o por el papá, la mamá... y es un ciclo interminable ” Liliana.

Estas cuatro mujeres construyen entonces su feminidad disidente en oposición a unas madres que representan, en mayor medida, lo que ellas no quieren ser; es decir que, en ellas, la adopción de una posición crítica y rebelde frente a las características de la feminidad tradicional representa una ruptura muy significativa, en tanto estas están arraigadas en sus madres. En el caso de Hipatia y Florencia, quienes luego decidieron ser madres, se evidencia cómo logran resignificar el rol de madres abnegadas y asumir la maternidad desde una posición crítica, lo cual se verá más adelante. Liliana por su parte decidió no ser madre y al narrarlo hace referencia a esta decisión como una oposición al femenino de su madre: *“Les falta esa dosis de egoísmo a muchas madres que fueron criadas en el sacrificio. Por eso yo desde muy pequeña dije, -no quiero tener hijos. Mi mamá tiene muchos valores y muchas cualidades que me inculcó, pero al menos en eso no quería verme reflejada”*. Asimismo, Clara que manifiesta dudas frente a la elección de la maternidad, la cual no considera una prioridad y en algún momento se practicó un

aborto, narra cómo esta decisión se vio mediada por reflexiones que incluyeron su percepción sobre la vivencia de su madre: *“Y también ver la experiencia de mi mamá, — 4 hijos—. Como que también reflexioné sobre tener o no tener hijos, pues yo no necesariamente digo que no, pero no es el momento (...) mi mamá es una mujer muy guerrera y solitaria de amigas (...) no concibe dejar de cocinar un día”*.

Estos mandatos biográficos sobre la maternidad y la vida doméstica también aparecen en la evocación de los padres, para aquellas que tuvieron presencia de esta figura. Sus palabras y conductas eran prescriptivas del cumplimiento de actividades de cuidado doméstico, así como ya se señaló con relación a sus relaciones interpersonales y su sexualidad. En palabras de Hierro (2003), la educación de las mujeres está orientada a mantenerla dentro de su función de reproductora y trabajadora doméstica, lo cual responde a las necesidades hegemónicas de las sociedades patriarcales, entre las que se encuentran el control de la procreación, el mantenimiento de los roles de cuidado y la vigilancia del placer femenino. Así mismo, en las conductas y discursos de los padres, las mujeres identifican formas de reproducción de la dominación masculina, de la que Castellanos (1991) identifica la subvaloración de la mujer como posición concomitante. Así lo expresa Clara, quien, si bien reconoce el interés de su padre en que ella fuera una mujer con una buena educación, ingresándola tempranamente a un colegio privado y apoyándola para que accediera a la universidad, paralelamente le exigía hacerse cargo de roles de cuidado doméstico de los que sus hermanos varones no participaban en igual medida:

*“Mi papá se preocupó mucho por mi educación, me llenó la casa de libros, enciclopedias y yo creo que yo por eso amé tanto estudiar siempre (...) Pero también me enseñó que yo todas las noches le tenía que hacer el café. Entonces yo todas las noches le hacía el café a mi papá. Y eso son como acciones simbólicas chiquiticas que te van enseñando, como mujer, que estás para servir a otro, para servir a tu familia, para servir a un hombre. Y cuando yo exigía — desde los 12 años o 13 años— que todos limpiaran sus sucios para que no quedara el trabajo recargado en mí o en mi mamá, él se enojaba. Entonces **me ganaba pelas por no lavar los platos de los demás** (...)” Clara.*

Aunque Clara fue la única que hizo alusión directa a los mandatos del padre con relación a los roles de cuidado y trabajo doméstico, también aparecen en los relatos de Luz, Hipatía y Lili, alusiones a las conductas controladoras de los padres como las que se vieron en el primer punto de este apartado, en las que se evidencia el lugar dominante del padre en la vida de sus hijas, mediante el que pretendían mantenerlas “*guardaditas y vírgenes*” en el

ámbito que históricamente se les ha adjudicado como propio, a saber: el doméstico, el cual limita las capacidades y posibilidades de exploración de las mujeres de otras prácticas y realidades que les permitan construir su identidad, más allá del ideal mujer-madre (Fernández, 1993; Lagarde, 2005).

Lili y Luz fueron las únicas que relataron dinámicas de relacionamiento con madres que mostraron rebeldía y autonomía frente al dominio y machismo de sus esposos, estableciendo límites mediante conductas y palabras que les brindaron elementos para resignificar la maternidad abnegada, desidealizándola, en el caso de Luz, hasta el punto de manifestar que no desea ser madre y en el caso de Lili, aplazando la decisión de serlo hasta el momento en que se sintió preparada, lo que implicó la práctica de dos abortos.

“Mi madre me enseñó a tejer y también me enseñó que una mujer no pide permiso, una mujer informa. Las mujeres no tienen que atender a los hombres. Hombres y mujeres tienen que hacer. Mi mamá tiene noventa y dos años y ha hecho cosas que rompieron con muchas ideas de ser mujer, se rebeló también ante cosas (...) Decisiones concretas de ser ella la autoridad, porque mi papá no estaba. No permitirle tanto rol de poder a los hombres como ellos querían (...) en ese contexto barrial —vivíamos entre Manrique y Aranjuez—, era muy común que los hermanos hombres pudieran golpear a las hermanas, pues, ocupaban un lugar de autoridad que les daban en las casas ¡Mi mamá jamás permitió eso! No dejaba que mis hermanos actuaran sobre nosotras directamente (...)” Lili.

Son madres que se rebelan e incitan a sus hijas a hacerlo y a no repetir sus historias, madres en las que se comienza a avizorar conciencia respecto a su condición de abnegación, dando un paso que luego es retomado y perfeccionado por sus hijas, hacia la independencia y la autonomía, logrando construirse, a diferencia de sus madres, ya no en seres “de y para los otros” sino en seres “de y para ellas mismas” (Lagarde, 1992, 2005; Touraine, 2007).

“Por esa misma época, yo creería que, a partir de los discursos de mi mamá, me dije siempre que maternidad nunca, ¡jamás! Porque literal mi mamá me crio pensando, —estudie, gane su plata, sea independiente, libre, que ningún marica le mee la cabeza. Esa era la prescripción de ella siempre (...) Entonces, los hijos es que alguien le mee la cabeza a uno. Aprendí a planificar antes de iniciar mi vida sexual; desde ahí sabía que yo hijos jamás, never in the life” Luz.

Por último, la resignificación que lograron las mujeres que decidieron ser madres, se expresa en las formas que construyeron para seguir siendo mujeres y establecer relaciones afectivas en las que el cuidado de los otros no implicara la anulación de sí mismas;

asumiendo una crianza consciente e incluso crítica frente a las formas medicalizadas del parto y la elección de formas alternativas de vivirlo.

Florescencia decidió ser madre a los 25 años después de una toma de yagé en la que “recibió este mensaje”; Lili lo hizo a los 32 años, después de dos interrupciones voluntarias de embarazo y un aborto espontáneo, cuando sintió que se encontraba preparada aunque “aún se sentía muy chiquita”; por su parte Hipatia decidió tener a su hija a los 22 años, rompiendo el acuerdo inicial con su pareja de abortar si llegaban a embarazarse. Estas tres mujeres tienen en común la experiencia de la maternidad como decisión consciente, parieron los hijos de su deseo, en medio de las preguntas sobre si estaban preparadas o no para ser madres y cómo hacerlo sin dejar de ser mujeres, dejando ver su resignificación de la maternidad como característica inherente al hecho de ser mujer y la conciencia del efecto de ésta en sus vidas y la de sus hijos. Dicha conciencia llevó a Florescencia e Hipatia a cuestionarse incluso cómo querían vivir el parto y a decidir hacerlo por fuera de los protocolos médicos establecidos, los cuales consideraron violentos con sus cuerpos y con sus hijas, además de contar con la experiencia previa de sus propias madres con partos en hospitales que, en su relato, no fue positiva:

“Para el parto, ni siquiera se me pasó por la mente pensar en un hospital, porque ya había escuchado cómo son los partos en hospital y el estar en contacto con comunidades indígenas o con otras mamás que parieron en casa y todas súper lindas, tranquilas. Y hablaba con las otras y siempre había maltrato en los hospitales, desde el parto de mi mamá, ya era como que —no cuidan, no hay respeto, no hay un buen acompañamiento. Entonces como siempre he estado yendo a la Sierra Nevada de Santa Marta con las indígenas de allá, hice como un estudio de cómo empoderarse, para mí esa es la palabra, empoderarse de lo de uno. Ahora la costumbre es como que —ay no, yo le dejo al médico que haga todo porque él es el que sabe. Y no es así, porque una es la que tiene la bebé o el bebé adentro, una es la que siente los dolores, la que todo. Entonces el parto es de una, no de ellos. Entonces investigué por mi cuenta: partos, cosas en internet, videos, información... Y ya la información interior, mi respiración, mi cuerpo. Como también soy bailarina y he hecho yoga, entonces tengo claridad sobre mí misma. Listo, ¡vamos a tenerla en casa!” Florescencia.

“(...) Nació con un médico amigo y una enfermera amiga, en el Hospital San Rafael de Itagüí, que hacía partos sin dolor —ya eso no lo hacen, la Ley 100 acabó con todo eso—, sin medicamentos, tenían esa filosofía, no te ponían nada a menos que fuera estrictamente necesario. Todo se basaba en respiración, relajación, ejercicio, movimientos pélvicos (...) y él estaba presente, él le cortó el cordón umbilical, fue un parto muy chévere, sin trauma (...)” Hipatia.

La decisión de estas dos mujeres frente al parto, constituye una de las rupturas que hacen frente a la maternidad que consiste en asumir una posición de confianza frente a su propio cuerpo y la capacidad de dar a luz por sus propios medios, resistiéndose a someterse a la violencia obstétrica que conocieron en las historias de otras mujeres, en partos medicalizados, tecnificados, asépticos y muchas veces traumáticos, en los que el papel del personal médico es más protagónico que el de la propia mujer. Estas decisiones fueron posibilitadas por las experiencias formativas previas de estas mujeres, la una en espacios académicos y la otra en sus viajes, en los cuales tuvo contacto con comunidades indígenas de las que obtuvo otros aprendizajes; explorando otras posibilidades de experimentar el parto, distintas a las normalizadas en el discurso biomédico, el cual, como se ve en el relato de Hipatia, está mediado también por decisiones políticas y económicas.

Otros aspectos en los que se observa la resignificación que estas mujeres logran de la maternidad se revela en la posición crítica que asumen en la crianza; Florencia por su parte, a partir del contacto con comunidades indígenas, se distancia de una crianza consumista, mediada por necesidades que considera creadas por el sistema, de esta forma, la elección de la alimentación sana para su hija, de espacios de socialización en la que no esté tan permeada por discursos hegemónicos, el distanciamiento de la televisión, toman un papel central en la crianza. De otro lado, logran el reconocimiento de sus hijos como seres independientes, lo cual, según las consideraciones de Thomas (2000) constituye una condición para la transformación de la maternidad tradicional:

“(…) es una maternidad que tiene también que renunciar a todos los pequeños y dañinos poderes que había tenido que instaurar para sobrevivir. Entre éstos las nuevas madres tienen que renunciar a los hijos y las hijas como propiedad privada. Si quieren acceder a esta nueva ética desde marcos de equidad, tienen que dejar de ser madres patriarcales, madres fálicas, madres perpetuamente ocupadas y silenciosas porque han sido colmadas con un hijo falo o una hija futura rival que les regaló una cultura que no les pertenece. Tienen que aprender poco a poco a desprenderse de los hijos y las hijas, y convencerse de que ellos y ellas no les pertenecen” (Pág. 169)

Así lo expresa Lili, quien, si bien se ocupa de la educación de su hijo a partir de su deseo de que no reproduzca las conductas de una masculinidad dominante, termina por concluir que no puede arrebatárselo a la cultura, respetando la posibilidad de autonomía de su hijo, incluso frente a algo que para ella ha sido central en su vida, que tiene que ver justamente con formas más conscientes de construirse como sujeto femenino o masculino:

*“(…) **Sí muy inquieta con el tipo de hombre que estoy educando, eso sí me mueve muchas cosas. Por ejemplo, el tema de los roles de cuidado: cuidado de la casa, cuidado de las cosas. Muy pendiente de que sea un hombre que se asuma, que sea capaz de hacerse cargo de sus tareas, de su cuerpo, de su comida, de su ropa, que interactúe con lo doméstico. La vivencia de su masculinidad, que es un chico muy lindo que tiene muchos recursos posibles de seducción. Que su vida amorosa sea respetuosa, como que no utilice sus encantos para entrapar a las chicas. Que no fuera un macho desde la fuerza. Que la sexualidad la pueda vivir libre, pero cuidada. Entonces sí, como desde esos lugares de que no reproduzca, yo creo que es muy difícil... ¡A veces usa chistes sexistas! Pero sí creo que ha ido construyendo otra lógica, y bueno, eso también es como, ¡no puedo negarme a esa fuerza de la cultura!**” Lili.*

A esa capacidad de entender al hijo como un ser independiente y autónomo, Florencia lo nombra respeto, y hace el ejercicio de ponerlo en práctica en la relación con su pequeña hija de 4 años, a través de lo que llama “*Una crianza bonita*”, basada en el respeto y la libertad de los procesos de su hija. Por su parte, Hipatia se encargó de que su amor de madre, si bien lo reconoce como incondicional y capaz de cualquier cosa, fuera un amor que permitiera la libertad de su hija:

*“(…) **Creo que es un amor de esos que deja ser, que entiende, apoya y estimula su dejar ser y su rebeldía. Un amor acompañante, un amor fuerte. Un amor también de conflictuarnos y de no fundirse con el otro, sino de dos personas que se acompañan de la manera más intensa que se puedan acompañar. Es una cosa que se ha logrado, porque ella también está ahí, pero también me deja ser, no me pide cosas por ser mamá. Ya estamos caminando cada una en su camino, pero nos miramos y nos hacemos señitas y sabemos que, si en algún momento hay que saltarse pa’l otro camino, lo hacemos (…)**” Hipatia.*

De acuerdo con Thomas (2000) la posibilidad de que las madres transformen la relación con los hijos para no tratarlos como objeto de su propiedad, ni como única fuente de realización personal, requiere que las mujeres tengan otras metas vitales, otras fuentes de satisfacción y realización personal, lo cual es facilitado por un contexto en el que hay cada vez más oportunidades de participación política, académica y laboral para las mujeres, hecho que, al entrar en interacción con los deseos individuales de ser madre, sin dejar de ser mujer, facilitó en estas mujeres la posibilidad de continuar siendo mujeres, aún asumiendo de manera consciente y responsable la maternidad, asociado además a la relación con hombres a los que consideraron potencialmente buenos padres y quienes, por lo menos en un principio, participaron activamente en la crianza de sus hijos, resignificando la idea de que la capacidad cuidadora es una característica biológica de las

mujeres y dando lugar a una madre que no tiene que ser omnipresente y que puede satisfacer su realización personal con otro tipo de fertilidades (Thomas, 2000), una madre que pueda además considerarse sujeto histórico, político, erótico, creativo, productivo (Alizade, 1998; Fernández, 1993; Hierro, 2003; Lagarde, 1992, 2005).

“(...) yo tenía muchos planes a futuro, yo decía, —qué chévere casarme con un hombre que yo ame mucho y tener hijos, pero también quiero estudiar, —y yo estaba en ese momento estudiando psicología—, quiero viajar y yo quiero hacer esto y quiero... y estaba el mensaje cultural, “para ser una buena mamá tú tienes que estar 24/7 con tus hijos”, entonces eso era un choque permanente y yo decía, —¿yo cómo voy a hacer para ser una buena mamá?, que lo anhelaba con todo (...) me construí un concepto de ser mamá (...) pero sin dejar de ser mujer, sin ser la mujer tradicional y creo que eso a ella le ha servido montones, porque me ha dado mucha guerra, pero yo prefiero que me de guerra a que obedezca, porque es que si me obedece a mí, ¿qué va a hacer en la calle?, no, que no haga caso (...)” Hipatia.

En lo anterior se ve pues cómo la construcción de una feminidad disidente afecta necesariamente la concepción y experiencia de la maternidad, permitiendo transformaciones y resignificaciones que son posibles gracias a los territorios liberados, lo que a su vez da lugar a la pregunta por los efectos que tiene en la crianza de los hijos la posibilidad de establecer relaciones más horizontales con sus madres, en las que se les reconozca su posibilidad de libertad y autonomía y se les transmita una posición crítica frente a los estereotipos de género, es decir que vale la pena indagar si los hijos de madres disidentes, serán a su vez nuevos sujetos de género, si se recuerda la premisa de Lagarde (1992; 2005), según la cual es la madre quien educa a sus hijos en su condición genérica y se alude al hecho de que algunas de las rupturas que estas mujeres han realizado para la construcción de su feminidad disidente, tuvo como motor las enseñanzas de sus propias madres.

4.5 “Brujas, místicas, cíclicas y poderosas”

“Para mi ser mística es acercarse un poco más a los procesos del cuerpo femenino, que este sistema, si lo queremos llamar patriarcado, capitalismo, ha desconocido. Entonces quiere que nosotras funcionemos todo el mes igual. Por ejemplo, ahora trato de entender eso de cómo es la energía de nosotras según el ciclo menstrual y de entender cómo llevo mi vida en el descanso, en la alimentación, pues —aunque no siempre lo logro— pero que eso va a influir en mi ánimo, en cómo me venga el periodo, incluso en la posibilidad de crear. Me gustaría ser más yerbatera, saber mucho más de plantas, tener una conexión más grande con la tierra y con esos saberes que han tenido las mujeres desde hace mucho tiempo y que se perdieron y nos los quitaron a las malas la religión católica y la colonización y que nos ayudan en nuestras enfermedades. Como que las mujeres perdimos una conexión con el cuerpo y hay que empezarla a retomar, entonces yo estoy empezando por el ciclo menstrual y otras, de otras maneras, entonces ese es el camino de lo místico. Revisarse, observarse (...) Entonces eso también es como esa conexión conmigo y que yo lo entiendo como la conexión con lo femenino” Clara.

Clara, Florencia, Liliana y Luz relataron experiencias, creencias y significados relacionados con el ciclo menstrual, frente al que han logrado elaboraciones que les han permitido resignificar la relación que establecen con sus cuerpos, dando lugar a la configuración de prácticas de cuidado de sí alternativas a las que ofrece el mercado, en las que identifican la medicalización del cuerpo femenino y su consecuente alejamiento del conocimiento de sí mismas y la conexión con la naturaleza. Estas experiencias y procesos los nombran con palabras como la bruja, la mística, ser cíclicas, ser poderosas, cuyos significados se ampliarán en lo que sigue.

Según Grey (1994) y Ramírez (2016) la imagen de la bruja proviene del arquetipo de la Diosa, usado en muchas culturas para simbolizar la fuerza femenina universal, la cual se representa a su vez en tres figuras femeninas: la doncella, la madre y la bruja, atribuyéndose a esta última la sabiduría; estos arquetipos tienen una adaptación para el ciclo menstrual donde se sugiere que las mujeres tienen en sí mismas cuatro fases o mujeres distintas de acuerdo con cada parte de su ciclo, allí la bruja es la mujer intuitiva, creativa.

De otro lado, en la historia, la noción de bruja aparece en la Edad Media para nombrar a la mujer que “actuaba de conocedora de las artes de curar tanto los males del cuerpo como los del alma (...) la bruja arriesgaba su vida al penetrar en los secretos de la naturaleza y al pretender erigirse en sujeto de saber” (Alizade, 1998; pág. 59). Para Lagarde (2005), la bruja se encuentra en la dimensión del cautiverio de las locas “porque remite a lenguajes,

códigos y contenidos diferentes a los dominantes y además prohibidos” (pág. 729); para esta autora el uso de la palabra bruja en la cultura patriarcal es un estigma, un insulto, pues la bruja representa míticamente a la “mala mujer”: madrastra, amante, erótica. La bruja es una mujer que encarna la sabiduría y el poder, ambos negados para las mujeres, por lo tanto, quien los posee es sospechosa de maldad, por ejemplo, desde el catolicismo la bruja es considerada una aliada del demonio (Lagarde, 2005).

En los relatos de Florescencia, Clara y Luz, la bruja aparece como figura de identificación, de la que se apropiaron y a partir de la cual reconocen la necesidad de resignificar el ciclo menstrual, recuperar el poder femenino, conectarse más con la naturaleza, estrechar vínculos con otras mujeres y aprender sobre el uso de plantas medicinales:

*“Para mí la brujería es permitirnos ser y los poderes no son cosas más que, por ejemplo, el poder de compartir, de admirar la belleza sin egoísmo, de reírnos de nosotras mismas, de ser capaces de decirnos las verdades, sin cizaña, sin querer hacerle el mal al otro, solo decir la verdad, del corazón, porque uno quiere que la otra persona también crezca o esté bien. Desde el amor, es reunirnos alrededor del fuego y permitirnos ser. También pues como de enseñarnos sobre plantas (...) El poder de brujería, más que una pretensión, es un descubrimiento. Para mí ha sido más como **explorar mis habilidades y no tenerles miedo**, pues yo las siento innatas dentro de mí y tal vez dentro todas las mujeres. **Si uno hace una investigación un poco más profunda, se da cuenta de que eso ha sido súper reprimido, que la sociedad le tiene miedo a nuestro poder** (...) El femenino es la parte creadora, nosotras tenemos **el poder más grande, dentro de nosotras habita ese poder de crear, sin la semilla, pues imposible, pero si no hay tierra fértil no importa que hayan semillas, o sea como que la tierra realmente representa la vida y nosotras albergamos eso en nuestro vientre y eso es lo que nos hace tan poderosas. Ahí radica el poder de seguir perdurando**” Florescencia.*

Según Ramirez (2016) estas concepciones se pueden explicar por la creencia en el retorno del sagrado femenino, que plantea el surgimiento de una especie de feminismo místico a través del cual se toma conciencia de las potencialidades de las mujeres relacionadas con su naturaleza cíclica. Según ese discurso es a través de retomar los conocimientos que se suponen olvidados, especialmente los relacionados con la naturaleza y la sensibilidad que se considera propia de lo femenino, que se podrían generar cambios a nivel de la conciencia individual e incluso cósmica; desde allí se considera que “las mujeres, su sensibilidad, sus conocimientos y sus cuerpos, son los ejes desde los cuales puede comenzar a generarse el cambio y la sanación de las relaciones sociales y de los propios sujetos” (Ramirez, 2016). Estos discursos están presentes en el movimiento activista menstrual contemporáneo y en algunas propuestas de educación menstrual que

promueven la menstruación consciente y van creando el material simbólico del cual algunas mujeres se apropian para resignificar la reacción inicial de rechazo que tienen con la menstruación e interesarse por saberes tradicionales para el cuidado de su salud femenina (Ramirez, 2016; Blázquez y Bolaños, 2017). Según Blázquez y Bolaños (2017), el objetivo de estos grupos es “borrar la vergüenza menstrual y el estigma a través de la creación de una revolución roja basada en el ecologismo, la feminidad y la salud” (Pág. 262).

“Ahorita con lo de la educación menstrual hay cosas muy chéveres y con lo de la copa menstrual. Siempre nos enseñaron a tapar, a ocultar la sangre. Yo me acuerdo que de pequeña cogía las toallas higiénicas y las abría, pa’ mirar, pa’ oler, experimenté con mi menstruación, con la toalla y me sentía apenada porque eso era cochino, era sucio y ahorita me doy cuenta que la menstruación no es sucia y con la copa yo he tratado, pero me presiona mucho, entonces me pone muy triste porque es una cosa que me parece ecológica, económica y sana con mi cuerpo, pero muy incómoda” Liliana.

A través de estrategias como la promoción del uso de la copa menstrual, los discursos que abogan por la menstruación consciente, siembran en las mentes de las mujeres la inquietud sobre la relación de asco y vergüenza que caracteriza la experiencia menstrual, dado que el uso de la copa menstrual requiere la adopción de una postura crítica que permita el vencimiento de los tabúes que rodean esta experiencia, entre ellos: el olor y la cantidad de la sangre, su manipulación y la practicidad aséptica que ofrecen los productos comerciales que a su vez son más nocivos, tanto para la salud de las mujeres como para el medio ambiente. A partir de estos discursos las mujeres comienzan a interesarse por formas alternativas de cuidar su salud, participando en colectivos de mujeres que tienen como objetivo compartir experiencias y saberes al respecto:

“Las Brujas han sido un referente también para la mística, porque digamos hay unas que son más yerbateras, que ya tienen más conocimientos sobre las planticas y sabemos que hay que conocer muchísimo más. Por ejemplo, queremos saber más de anticoncepción natural porque estamos cansadas de tomar esos anticonceptivos. Quisiéramos aprender más de cómo no quedar en embarazo sin necesidad de usar esos métodos que al parecer de nosotras son muy violentos. También porque son pensados a partir del placer del hombre, no a partir de nuestras necesidades. Las hormonas son súper violentas y nos las mandan para los quistes y para el acné, pero no nos dicen el impacto que generan en nuestros cuerpos y no lo sabemos. Entonces queremos investigar (...)” Clara.

Para Florencia, Liliana y Clara los grupos de mujeres se constituyen en los contextos de producción de otras formas posibles de relacionarse con lo femenino, configurándose

relaciones con otras mujeres en las que están explícitos algunos discursos feministas, que pueden atribuirse al feminismo cultural desde el que se afirma que el sistema patriarcal ha definido y limitado la biología femenina, la cual, a través de esta forma del feminismo, puede llegar a verse como un rico recurso que lleve a las mujeres a entender sus lazos con la naturaleza y darse cuenta de que sus ciclos biológicos son su fuente de inteligencia y espiritualidad; desde esta perspectiva el objetivo del feminismo es reivindicar los atributos femeninos subvalorados por la cultura, a los cuales se les atribuye el poder de salvar a la humanidad; el medio para lograrlo es el refuerzo de los lazos de amor con otras mujeres, a través de los cuales se piensa que se puede generalizar el respeto por toda forma de vida, para salvar los ciclos naturales y el planeta (Castellanos, 1995). Aunque este tipo de feminismo ha sido criticado por otras posturas feministas por considerar que perpetúa la concepción esencialista de las mujeres por sus atributos biológicos, parece ser la base de los trabajos que se realizan en los círculos de mujeres que se interesan por sanar la relación con una parte de su cuerpo y su biología que consideran violentada: su naturaleza cíclica, con el ciclo menstrual como principal referente. Al respecto, plantea Alizade (1998) que “la menstruación fue usada como pretexto para destacar la debilidad natural de las mujeres y justificar en su nombre las medidas que aconsejaban e incluso prohibían a las mujeres occidentales el acceso al conocimiento y al desempeño laboral” (pág. 130).

De otro lado, Luz, Liliana y Clara, tuvieron contacto con discursos académicos, con perspectiva de género y feministas, en los cuales reconocen el origen de muchas de sus preguntas sobre la vida de las mujeres en general que se fueron concretando, en el caso de Clara y Liliana en los grupos de mujeres; y en el caso de Luz, a través de sus propias búsquedas, lecturas y proceso psicoterapéutico, a partir del cual reconoce el desarrollo de una relación más consciente con su cuerpo. Por su parte, Florencia, que no ha tenido interacción con discursos académicos universitarios y asume una posición crítica frente al feminismo, reconoce los viajes y la estancia con comunidades indígenas como una fuente importante de aprendizajes de prácticas de las que se ha ido apropiando.

Independientemente del contexto de producción de estas transformaciones, la resignificación del ciclo menstrual y de la naturaleza femenina que hacen estas mujeres las lleva también a la transformación de las prácticas relacionadas con el cuidado de sus cuerpos, así, entre ellas es común el uso de la copa menstrual, como alternativa a los

métodos de higiene menstrual más comerciales, frente a los cuales asumen una posición crítica, reconociendo el daño que hacen a su salud; la negativa a usar anticonceptivos hormonales; el interés en adquirir conocimientos de medicina tradicional que puedan poner en práctica para el cuidado de sí mismas, lo cuales, en el caso de Florencia y Luz, las ha acercado a tradiciones de comunidades indígenas colombianas, configurando prácticas y creencias que podrían denominarse interculturales, si se interpretan desde la perspectiva de interculturalidad crítica de Walsh (2009), que concibe ésta como un proyecto que se construye desde la gente y requiere la transformación y puesta en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir:

“Ella (la pachamama) es la diosa de la fertilidad, entonces desde que me metí en estos cuentos, no planifico, para no cerrar mi ciclo de fertilidad con la tierra, entonces siempre uso condón. A la par surgió lo de la copa menstrual, lo de sembrar el periodo, jugarse con agua corriente, que eran cosas que hacían nuestras indígenas. En un momento conversé seriamente con un taita, después de una toma de yagé, y me mandó muchas matas pa’ la cuca. Porque en la vagina siempre he puesto asuntos, ya no, ya los asuntos los resuelvo yo, no mi cuca, ya no somatizo tanto” Luz.

Además, desarrollan una estrecha relación con el ciclo lunar y lo vinculan a la naturaleza y cambios de su ciclo menstrual, esta consciencia de ser cíclicas las lleva también a interpretar críticamente los ritmos sociales y culturales que se imponen en la cotidianidad, en los cuales consideran que se desconocen sus tiempos internos. Según Ramírez (2016) un aspecto central en los movimientos pro-menstruación consciente es el discurso de lo cíclico y la forma en que la menstruación insta una temporalidad específica para habitar el mundo, “en este sentido, los ritmos de cada mujer, así como el ciclo menstrual como un medio de transitar un tiempo propio, permite tejer una relación con el cuerpo, consigo mismas, con la tierra y con el universo” (Ramírez, 2016; pág. 148). Conocedoras de esto, buscan formas individuales o colectivas, de mantener la conciencia de su naturaleza cíclica y actuar en consecuencia:

“La naturaleza es la que me ha ayudado realmente a todo, porque ella es la que nos enseña. A través de verla a ella es que aprendemos, entendemos, por ejemplo, que no vamos a los tiempos de lo que la sociedad quiere o practica. Yo no sé de dónde salió todo esto, uno mira y — ¡es como tan antinatural! Yo lo siento así, entonces la naturaleza nos entrega todo el tiempo información y como no estamos atentos, entonces es como una desconexión de nosotras mismas. Para mí la relación con la naturaleza es directa con una, es poderse conectar con una misma también. Aprender de los ciclos, de que la tierra todo el tiempo está

entregando y es su naturaleza entregar y de que nosotras también, pero nos debemos cultivar (...) Mi menstruación está súper coordinada con los 28 días. Entonces descubriendo, investigando, así como muy brujitamente, con las muchachas y estudios también que se han hecho psicológicos, más científicos, así mismo uno va cambiando con la luna. Entonces nuestro ciclo lunar está completamente ligado a ella (...)”Florescencia.

“Con Las Brujas y en general desde lo yerbatero, desde lo abortero, se está conociendo mucho o tratando de recuperar conscientemente ese conocimiento de lo místico, de lo ritual. Nosotras tratamos —no siempre lo hacemos porque también nos dejamos atropellar de las dinámicas de la ciudad y de la vida—, de empezar los espacios bonitos, prender las velas, poner los aromas, tratar de hacerle pausas a la vida para cambiarle los ritmos acelerados que nos pone el capitalismo” Clara.

De otro lado, la resignificación que hacen del ciclo menstrual les permite reconocer su función más allá de lo reproductivo, superando la esencialización (Muñoz, 2004) creada a partir su conceptualización como proceso cuya función y objetivo en el cuerpo de las mujeres es la reproducción, “de ahí que también se conozca como ciclo reproductivo, y así figura en los principales manuales de ginecología, señalando su relación con la fecundidad” (Blázquez y Bolaños, 2017; pag. 259). Estas mujeres logran entonces valorar el ciclo menstrual como un proceso femenino que beneficia su salud, les permite conexión consigo mismas y con la naturaleza y les provee un poder creativo que no limitan a la procreación. En ellas, como en la mayoría de mujeres, la concepción inicial de la menstruación como proceso reproductivo, se origina en los consejos que recibieron acerca de que la menarquia marcaba el inicio de su reconocimiento como seres sexuales, a través de los cuales se “les indica que tienen que “cuidarse” o “guardarse”, sin explicitar de qué ni cómo, aunque en ocasiones se señala: “de la sexualidad de los hombres” (Blázquez y Bolaños, 2017; pág. 260). Al respecto Luz narra la reacción y palabras de su padre cuando se entera de su primera menstruación, las cuales clasifica dentro de una perspectiva patriarcal y machista, en contraste con la posición formadora y acompañante que asume la madre:

“Ya a los 11 años me vino el período, entonces con mi mamá fue un ejercicio muy bonito, porque ella me explicó lo de las toallas —ya yo después de vieja es que uso copa—, me mostró un útero, me explicó cómo funcionaba, me enseñó a usar las toallas, me empacó de una vez kit pal colegio, fue un ejercicio ¡súper bonito! Al domingo mi papá me cogió disque a darme también una clasecita, ¡pero esa clase de mi papá, rebárbara, ¡una cosa machista! —Usted ya vale por la cuca, pilas con el que se mete, no se deje tocar de nadie hasta que se case,

pues, una cosa así... y —usted no se puede tocar (...) Entonces yo sé que yo ya llevaba mucho tiempo masturbándome y ese man me dice que yo no me puedo tocar. Me dijo cosas muy locas ese día que encuadran ahí, en esos discursos como del patriarcado (...)” Luz.

Aunque las demás mujeres no narraron la experiencia concreta de confrontación verbal con sus madres o padres a partir de su menarquia, si hicieron alusión al conservadurismo de sus madres con relación a todo lo concerniente con el cuerpo y la sexualidad; caracterizándolas como madres reprimidas, represoras y en exceso recatadas, lo cual no les permitió ser acompañantes de sus hijas en el proceso de transición y adaptación a la experiencia de la menstruación; Florescencia por ejemplo habla de un sentimiento de vergüenza hacia su madre cuando tuvo su menarquia, razón por la que no se sintió en confianza de contarle. Así, las mujeres vivieron su experiencia con la menstruación en un contexto tradicional, conservador, que refuerza su concepción como algo sucio, de lo que hay que avergonzarse o sentir pudor y cuya función principal es convertir a la niña en una mujer apta para la procreación; siendo entonces otros espacios, como la academia, los grupos de mujeres, el contacto con comunidades indígenas, los que permitieron a las mujeres construir posiciones disidentes frente a la experiencia tradicional del ciclo menstrual.

Como se vio en todo lo anterior, fueron principalmente Clara, Florescencia y Luz, nacidas todas en la década de los 90s, quienes incluyeron espontáneamente en su relato asuntos relacionados con el ciclo menstrual y las transformaciones que han hecho en su relación con este, lo cual pone de manifiesto la variante generacional en la construcción social del género que sumadas a la cultura, la clase social, el grupo étnico, brindan a las mujeres diferentes recursos simbólicos de los que se apropian para construir, deconstruir y resignificar su identidad de género (Castellanos, 2001; Lamas, 1996; 2000).

La década de nacimiento de estas mujeres coincide con la consolidación del movimiento de mujeres en Colombia que, según Lamus (2009), se da en los 90s. Momento histórico en el que emerge lo que se nombró *la tercera ola del feminismo*, caracterizada por la diversidad y la defensa por la posibilidad de elección, así como la contribución a la redefinición de los criterios simbólicos de la inclusión, la ampliación y transformación del espacio público, ingresando en esta esfera temas que históricamente han sido limitados al ámbito privado e íntimo de las sociedades (Mejía, 2006, p. 16); lo anterior ha abonado el campo para el abordaje público de asuntos que se han callado históricamente:

el ciclo menstrual, la anticoncepción, la maternidad, el aborto, el placer, que si bien parecieran asuntos personales y privados, por el mismo tratamiento que han tenido se han vuelto políticos, dado que el cuerpo de las mujeres ha sido objeto de control, a través de diversas tecnologías del género (De Lauretis, 1989) entre las que se encuentran, de un lado, las disciplinas de la salud al servicio de los discursos dominantes, teniendo como principal herramienta la medicalización e higienización de los cuerpos de las mujeres, que se da desde momentos muy tempranos con la introducción de la píldora anticonceptiva como único medio para tratar los cambios fisiológicos y síntomas asociados al ciclo menstrual y la propagación de productos para garantizar una menstruación limpia (Blázquez y Bolaños, 2017); y de otro lado, a través de los medios de comunicación, los cuales bajo la lectura de “la construcción del espejo social” que realiza Charaudeau (2003), puede pensarse que funcionan como tecnología del género que se encarga de difundir información a los sujetos, puesta al servicio de grupos dominantes, los cuales tienen intereses económicos para los que conviene difundir ideales determinados de la feminidad, con los productos y servicios necesarios para conseguirla, maquinaria que ostenta gran poder por el alcance masivo con el que cuenta.

Así, los grupos de mujeres sustentados en los discursos del sagrado femenino, la menstruación consciente y la promoción de métodos ecológicos alternativos para el cuidado de la salud de las mujeres, se constituyen en los principales mecanismos para la resistencia, resignificación y apropiación de otros discursos, tornándose más relevantes en la construcción de identidad de las mujeres nacidas en la década de los 90s, quienes por medio de estos tienen la posibilidad de construir una posición crítica frente al tratamiento de sus cuerpos (Blázquez y Bolaños, 2017; Ramirez, 2016) que les permite consolidar la apropiación de sí y su construcción como sujetos de deseo, que se abordó a lo largo de este apartado.

4.6 TERCERA PARTE: El amor: “*el gran tema*”

Por sus significados, deconstrucciones y resignificaciones; por los sentimientos, pensamientos y reflexiones asociados a él y por las transformaciones que motivó en la relación con ellas mismas y con los otros, el amor de pareja ocupó un lugar fundamental en el proceso de construcción de la identidad femenina de las participantes y, por lo tanto, en los relatos, en los que lo incluyeron de forma espontánea, enfática y detallada, en los sentidos que se expondrán en adelante.

4.6.1 “*La historia del amor romántico*”: *entre la necesidad psíquica y la construcción social*

“(…) con la relación pasada que yo estaba en una actitud muy de dependencia, de depender mucho de las emociones del otro, de la vida del otro, de la agenda del otro y dejar mi vida de lado, a pesar de que ya había un discurso feminista en mí, igual esa dependencia emocional me llevó a ser incoherente con las cosas que pienso. (...) Entonces ha sido como este año un proceso de aprender a escucharme, que a veces no se logra, pero ahí voy, creo que es bacano y hay muchas cosas que seguir construyendo ahí. Como alguna canción feminista lo dice, “nadie dijo que fuera fácil sacarse los cuentos de los príncipes azules” (...)”
Clara

Alcira Mariam Alizade (2005) y Erich Fromm (2020) coinciden, desde el psicoanálisis, en su concepción del amor como una capacidad del sujeto adulto, que requiere haber superado el deseo de unión simbiótica con la madre para dar lugar a la consolidación de vínculos donde se conserve la propia integridad. Desde allí, se reconoce al sujeto como conocedor de su estado de separatividad (separación) y mortalidad, saberes que generan angustia, al vivirse como consciencia de la soledad y la finitud de la vida, los cuales encuentran en el amor una satisfacción parcial, en tanto posibilidad de unión con otro ser (Alizade, 2005; Fromm, 2020). Para estos autores, cuando el sujeto no ha madurado o realizado el proceso de individuación necesario, busca establecer vínculos afectivos con la ilusión de recuperar el estado de fusión inicial con la madre. Así lo plantea Erich Fromm en *El arte de amar*:

“En contraste con la unión simbiótica, el amor maduro significa unión a condición de preservar la propia integridad, la propia individualidad. El amor es un poder activo en el hombre; un poder que atraviesa las barreras que separan al hombre de sus semejantes y lo une a los demás; el amor lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separatividad, y no obstante le permite ser él mismo, mantener su integridad” (Cursiva en el original) (2020; pág. 43).

En los relatos de las participantes se encontró que las relaciones amorosas más conflictivas, en el sentido de la dependencia afectiva, la sobreidealización de la pareja y del amor, se experimentaron en la adolescencia, momento de la vida en el que el sujeto transita las elaboraciones psíquicas que darán lugar al amor maduro, las cuales se relacionan con el vínculo con la madre y el padre, respecto a la cual plantea Alizade (2005):

“Las mujeres necesitan no solamente haber sido amadas y respetadas por sus madres, sino también realizar en un momento dado un corte psíquico con la imagen interna de la madre. Al separarse de ella se vuelvan al padre, al entre-mujeres, y más tarde a sus compañeros de vida adulta. El padre es crucial (...) La pareja implica a dos personas: cuando un tercero entre en escena, es muy factible que uno de ellos se sienta excluido. Armar la triangulación implica progreso. La maduración consiste, en gran parte, en aceptar ser excluido y en excluir para incluir nuevos objetos (amigos, viajes, conocimiento) las parejas saludables ejercitan alternativamente espacios de exclusión e inclusión” (pág. 81).

Lo anterior, ilustra el escenario psíquico en el que se elaboran separaciones, pérdidas y duelos, y por lo tanto transformaciones en la identidad de los sujetos; asimismo, existe un contexto social en el que lo anterior se lleva a cabo, entrando en interacción con ello. Los ideales y discursos sobre el amor se transforman a lo largo de la historia, por lo cual la experiencia es distinta según el contexto social y cultural al que se pertenezca, dado que, así como cumple una función psíquica, tiene también una función social. Lagarde (1992; 2005; 2013) plantea que al ser producto de los distintos momentos históricos, el amor cambia con el tiempo y afirma que la forma predominante de amor en la actualidad se conoce como *amor romántico*, el cual considera un sincretismo entre las tradiciones amatorias del amor cristiano, el cortés, el renacentista, el romántico y sobre todo, el burgués, en el cual se unen el amor espiritual y el carnal, que habían sido separados por el amor cristiano y se establecen normas estrictas para cada género, entre ellas, que los hombres y las mujeres tienen “el deber” de amarse, el amor se convierte así en una forma de reproducción de la idea de familia; en este tipo de amor el erotismo es permitido, pero está al servicio de la reproducción; es un amor eterno, de manera que su terminación se considera una tragedia; es exclusivo, se da solo entre dos personas y el rompimiento de ese pacto de fidelidad representa una traición; es un amor que se presupone heterosexual, dado que uno de los objetivos de la unión es la procreación y la consolidación de una familia; por último, considera la autora que este tipo de amor incentiva la doble moral, dado que instala una supuesta normatividad común para hombres y mujeres, pero en la

práctica conlleva diferentes exigencias, prohibiciones y obligaciones para ambos sexos. Lo anterior es complementado con Hierro (2003), quien también desarrolla la perspectiva de la doble moral, añadiendo que a ellas se les sigue educando para encontrar su mayor realización como esposas y madres, y de esta manera cumplir con la función social del *amor romántico*: la reproducción de la institución familiar. Este tipo de amor concuerda con las características del tipo de amor que las participantes también nombraron como romántico y en el cual se inscribieron sus experiencias dolorosas y frustrantes.

*“(...) Ya después estuve mucho tiempo sola y encontré al papá de mi hija. Y también como **cediendo mucho a lo que la otra persona quería**, creyendo que también yo quería y en ese ceder empecé a **hacerme mucho daño a mí misma**. Yo me sentía como en una cárcel. Sentía que no estaba haciendo lo que quería y eso **me iba ahogando cada vez más y me enfermé mucho**, porque yo soy de un espíritu demasiado libre, la vida no fue capaz de domarme (...) Obligarse a sentir cosas o querer cosas que no fluyen, **no sirve para el crecimiento**. Y siento que es algo que a las mujeres nos han hecho creer, como que si tuviéramos que estar donde los otros quieren y no donde una quiere. Entonces fue empezar como bueno ¿qué es lo que quiero? ¿cómo me voy amar? Entonces la relación conmigo misma partió de ahí, de respetarme, de cuidarme, de darme tiempo, de no sentirme culpable por darme tiempo, el desapego... Ya estando aquí y haciendo las cosas que quiero, me siento feliz, entonces siento que fue una buena decisión” Florescencia.*

Florescencia, desde su reflexión por la permanencia en una relación en la que no se sentía satisfecha, hace el reconocimiento de la influencia social en la posición complaciente del amor femenino, desde la cual su satisfacción se limita a hacer felices a otros (esposo, hijos, padres), relegando sus propios deseos y necesidades; dejando ver su conciencia de los discursos que permean la educación femenina, para construir a las mujeres como cuidadoras, dadoras y se les hace creer que esa es su naturaleza, consolidándose el mandato de ser “para otros” y satisfacerse en ese lugar (Lagarde, 1992; 2005; 2012) se trata de una performance del género (De Lauretis, citada en Lagarde, 2013). Así lo plantea Lili, dejando ver cómo toma conciencia del amor romántico como un “cuento” en el que son socializadas las mujeres, el cual las inscribe en la ilusión de un amor idealizado, del que muchas no logran salirse a pesar de su insatisfacción:

*“(...) Fue entrar en una sensación como de que, — ¡Ay, voy a contar **la misma historia de todas**, qué dolor! La historia de todas, en lo común, como esa decepción por allá, en la edad adulta, como que, —sí, uno empieza, uno cree en los pajaritos, en el amor y no sé qué, y mentiras, que eso no es real, que **no es así tan romántico**. La historia de todas es la que nos han contado del amor*

romántico, que después nos decepcionamos, porque es que es demasiado cuento” Lili.

De otro lado Lagarde (1992; 2013) reconoce que la modernidad aparece con la emergencia de una diversidad amorosa en la que se identifica, por ejemplo, la posibilidad de tener varios amores, y se reconoce la existencia del amor entre el mismo sexo; aunque los define como producto de una modernidad todavía no dominante, en la que las formas del amor ya expuestas son las aceptadas y practicadas por la mayoría; considerando el amor romántico, como aquel que se propaga para las mujeres como el espacio máximo de felicidad, el lugar de realización, ya que para ella, en la cultura occidental, las mujeres son construidas para ser felices principalmente en el amor y no por ejemplo, en el ejercicio de una profesión, lo cual tiene un efecto directo en la construcción de la identidad femenina; lo anterior, permite afirmar que los discursos sobre el amor, transmitidos a través de la educación familiar, los espacios de socialización, los medios de comunicación, la literatura, el cine, las novelas, las canciones, operan como tecnología del género (De Lauretis, 1989), dado que moldean en los sujetos sus formas de pensar, sentir y actuar respecto al amor de pareja. Para Lagarde (1992, 2005; 2013) uno de los principales mitos del amor romántico es la posibilidad de la reciprocidad, la integridad y la experiencia amorosa bajo todos los valores de este discurso amoroso, así, el deseo amoroso de las mujeres se construye con base en ese mito, el cual no se pone en cuestión, se cuestiona la capacidad de las mujeres para lograr la reciprocidad de sus parejas, mas no se cuestiona el mito. Así da cuenta Liliana del sufrimiento aunado a una experiencia enmarcada en los ideales de ese amor romántico, mítico, monógamo, recíproco, heterosexual:

*“(…) Y cuando la conocí a ella, eso fue flechazo inmediato y fue muy lindo, porque fue sentir que podía, pero eso sí, **le cambié el nombre, por uno de hombre, el camuflaje que todavía necesitaba. Cuando mi hermana me pilló, me asusté mucho porque creía que le iba a contar a mi mamá y yo todavía pensaba en la sanción moral, social, psicológica; pero no le dije nada, sorprendentemente. Entonces seguí en la relación y fue muy lindo, maravilloso, pero yo estaba muy insegura; yo era como muy libre, pero muy insegura a la vez, entonces, no tan celosa, sino más demandante en tiempo y eso. Siento que a uno le falla eso del amor romántico, a mí me falla eso de la monogamia -ya últimamente puedo pensar en otras expresiones del amor-, pero en ese momento me asustaba la infidelidad, o que se fuera con hombres, esas inseguridades que uno siempre tiene. Claro, porque nunca había tenido eso y perderlo me causaba mucha desazón, angustia, ansiedad, pero fue muy bonito (...)**” Liliana.*

4.6.2 Rompiendo la dependencia vital

“Una mujer solo puede asomarse al trabajo de amar cuando se ha desembarazado de sus conflictos primarios con los padres y ha accedido a estar en un sí armónico consigo misma, cuando se ha liberado de la excesiva dependencia interna con la madre y no teme quedar abandonada por un hombre ni se siente denigrada sino tiene pareja (Alizade, 2005; pág. 84)”

De acuerdo con las palabras de esta autora, para entender las resignificaciones que las participantes han logrado en lo referente al amor y a sus formas de vincularse en las relaciones de pareja, es necesario aludir, hasta donde sus relatos lo permiten, a lo sucedido en la relación materna, por considerarse ésta la base para las relaciones amorosas posteriores. Al respecto plantea Lagarde (1992) que la construcción de la identidad femenina, en la relación con la madre, se da a través de mecanismos de negación e identificación; se construye en un proceso de confrontación y tensión entre lo que se quiere reproducir de la madre y lo que no; confrontación que además es posible hoy, en este contexto cultural, para algunas mujeres, porque hay alternativas de vivir más allá de la maternidad, la conyugalidad, el trabajo doméstico, el cuidado de los otros, aunque estas sigan siendo características que se le atribuyen a lo femenino por excelencia (De Laurettis, 1989; Lamas, 2000 Castellanos; 1991).

En los relatos de Luz, Hipatia y Lili, puede verse cómo, aún con tensiones, conflictos y ambivalencias, lograron un proceso de separación de la madre y tramitaron el dolor de esa separación, para mantener una relación sin conflicto con ellas y no repetir esa fusión en la búsqueda de vínculos amorosos con las mismas características (Alizade, 2005; Fromm, 2020; Lagarde, 1992). Lo anterior, en el caso de Hipatia y Luz, apoyado en procesos psicoterapéuticos y de sanación en medicina tradicional; y en el caso de Lili, tal vez a través de procesos de sanación por medio de la palabra en sus círculos de amigas y en ejercicios académicos, en los que ha puesto su propia biografía como material de análisis. En estas mujeres la madre aparece como referente de rebeldía en algunos aspectos; para Lili, la madre aparece como aliada frente al intento de dominación del padre y los hermanos, así mismo como mujer que desde la educación de sus hijos, tanto varones como mujeres, propendió por el trato igualitario; en Luz, la madre toma un gran significado como mujer cuando decide separarse de su padre y también la identifica como protectora y mediadora frente a la violencia y la dominación del padre; por su parte Hipatía, aunque nunca ha dejado de percibir a su madre como un ser débil

emocionalmente, dada su enfermedad mental, logra reconocerla como una de las mujeres que hacen parte de su ascendencia, caracterizadas por ser mujeres que entraban en tensión con lo que se les ordenaba.

Por su parte, Liliana, Florescencia y Clara, narran historias en las que la relación con la madre ha sido mayor fuente de conflicto, prevalecen en su relato el desencuentro y el malestar que caracteriza su relación, lo cual, continuando la lectura a la luz de Alizade (2005) y Lagarde (1992), puede afirmarse que aún están en proceso de elaboración del duelo por la separación de la madre, frente a la que es necesario lograr un distanciamiento que permita la realización de la autonomía y la independencia, que permitirán posteriormente la vinculación amorosa desde un lugar distinto a la dependencia y el sometimiento al objeto amado. Lagarde (1992) reconoce que este proceso puede generar en las mujeres el sentimiento de estar traicionando al ideal de su género, representado en las madres, a saber, la abnegación y entrega total, lo cual puede explicar que sea justamente en ellas tres, en las que aparece de manera más significativa la referencia a la culpa; no obstante, las tres relatan que son conscientes de su necesidad de reparar asuntos en el vínculo con la madre, dado que reconocen la forma en que estos conflictos las limitan en su amor propio, en la expresión íntegra de su identidad femenina y en la forma en que se vinculan con otras personas; para Lagarde (1992), es necesario que las mujeres se hagan conscientes de estos sentimientos de traición y de la necesidad de transformarlos en certeza, seguridad y confianza en sí mismas, así “vamos elaborando en la conciencia esos dramas y nos vamos descargando de muchos pesos muertos que todas vamos cargando: culpas, dolores, frustraciones, rabias guardadas” (Lagarde, 1992, pág. 39). En este sentido Clara, Florescencia y Liliana, intentan resolver y reparar estos conflictos a través de procesos de sanación por medio del arte, la palabra puesta en escenarios colectivos y en el caso específico de Florescencia, a través de la medicina tradicional indígena. Así mismo, las tres, en distintos momentos de sus relatos nombraron el deseo de acceder a procesos psicoterapéuticos en los que puedan profundizar sus reflexiones, estados de consciencia y elaboraciones al respecto. Clara identifica la necesidad de resignificar las enseñanzas maternas respecto al rechazo de la imagen corporal que ha afectado el amor propio en ambas; así como construir formas distintas de vinculación afectiva que la diferencien del papel de abnegación de su madre. Liliana identifica la necesidad de obtener mayor independencia emocional y autonomía frente a la madre que

le permita expresarle tranquilamente lo que respecta a su orientación sexual y a la expresión de su género, lo cual es desaprobado por la madre; así mismo expresa el deseo de no reproducir la posición femenina abnegación y sacrificio que identifica en ella. Por su parte Florescencia intenta mantener un ejercicio de consciencia que le permita no repetir las actitudes culpabilizantes, victimizadoras, de huida, que identifica en la conducta materna y que en algunos momentos ha asumido como propias.

Separarse de la madre como requisito para ejercer la propia independencia y autonomía, sin culpa, es entonces un ejercicio de ruptura y de duelo, Alizade (2005) lo nombra “una infidelidad necesaria para crecer y madurar (...) ser infiel a la madre adquiere un matiz positivo, pues abre al nuevo ser las puertas de todas las cosas que lo esperan fuera del universo de la fusión primaria con el cuerpo materno” (pág. 99). Lo anterior permite que los sujetos superen el deseo de fusión con la madre, o la angustia de separatidad (Fromm, 2020) que en la adultez se manifiesta en el establecimiento de relaciones amorosas dependientes, inmaduras, conflictivas, pues, inconscientemente se instala en el anhelo de un amor total, ardiente, inagotable “es desear volver a ser infinitamente amada por un ser (madre o padre) que esté constantemente a nuestro lado” (pág. 81). Esta necesidad psíquica irresuelta pareciera ser la base sobre la que se sustenta la construcción social del amor romántico, el cual propone la eternidad, exclusividad y fusión con el otro como ideales; lo que explica, en parte, la apropiación e idealización (Muñoz, 2004) que hacen los sujetos de esta forma de amar, reforzada permanentemente por las mismas tecnologías que impulsan la construcción social del género: la familia, los medios de comunicación, la escuela, la religión, etc., (De Lauretis, 1989).

4.6.3 “Sacar el amor del centro de mi mundo”: la construcción de nuevas narrativas sobre el amor

“Esa ruptura me ha permitido explorarme mucho a mí misma, observarme y pensar mucho la forma como me relaciono en las relaciones amorosas; los límites que no pongo, que no veo, que tengo una personalidad en que yo doy mucho y no mido también las formas del otro, sino que me entrego así sin mirar a dónde me estoy metiendo. Y este año han llegado personas a las que por primera vez en la vida yo puedo decir que he sido capaz de ponerles una distancia de la forma que he querido. En otros momentos de la vida tal vez he sido muy condescendiente por el hecho de agrandar o por el hecho de que alguien se fijó en mí. Entonces, como que eso ya está teniendo un segundo lugar. No es que me desvele el que

llegue cualquier persona y me diga algo bonito, entonces me siento como un poquito controlando esas cosas y me gusta” Clara.

Los principales hitos en sus relatos sobre el amor de pareja, fueron aquellos relacionados con las rupturas y las decepciones amorosas y la insatisfacción en los vínculos, lo cual fue vivido por ellas como experiencia de pérdida e implicó la elaboración de duelos con la consecuente posibilidad de reconstrucción del mundo de significados, propia del proceso de duelo, considerando este desde los postulados de Neimeyer (2002), quien afirma que *“el proceso fundamental de la experiencia del duelo es el intento de reconstruir el propio mundo de significados”* (pág. 118). Este autor, desde una perspectiva constructivista del proceso de duelo, considera al sujeto como un agente activo en el proceso de superación de una pérdida y a su vez considera esta como un suceso que transforma la vida de quien la experimenta. Para Neimeyer (2002) y Worden (2013), el proceso de duelo debe posibilitar no solo la recuperación emocional del doliente, también la resignificación del objeto perdido, la transformación en la relación del sujeto con el objeto y la transformación del mundo de significados de quien sufre la pérdida; en palabras de Neimeyer (2002; pág. 128) *“el duelo constituye no sólo un proceso en el que se vuelve a aprender cómo es un mundo que ha quedado transformado tras la pérdida, sino también un proceso en el que nos reaprendemos a nosotros mismos”*.

De otro lado, plantea:

“(…) Como constructivista, creo que el modelo narrativo puede ser muy útil para comprender este proceso de reconstrucción de significados, que considero que es la dinámica más importante del duelo. Si vemos la vida como una historia que contamos con nuestras acciones y compromisos además de con nuestras palabras, podemos entender la pérdida como algo que trastoca la continuidad de esta narrativa, llevando la amenaza de la incoherencia a las explicaciones anteriores y posteriores a la pérdida” (Neimeyer, 2002; pág. 131).

De acuerdo con lo anterior, se evidenció en los relatos de las mujeres, cómo las experiencias de pérdida partieron la trayectoria de sus vidas e implicaron la reconstrucción de significados sobre el amor, la vida en pareja y el amor propio que en todos los casos representaron para ellas transformaciones positivas, dado que construyeron formas que consideran menos dañinas de vincularse afectivamente, en las que predominan el amor propio, el respeto por la libertad de ambos, la independencia y autonomía y el reconocimiento de diversas formas de vivir el amor.

Una de las principales deconstrucciones que se evidenció en los relatos de las mujeres fue la relacionada con el ideal de abnegación y entrega total, que dio lugar al establecimiento de límites en la entrega al otro y la construcción de su amor propio que les permite amar desde la independencia y la autonomía. Esta experiencia comienza incluso desde la decisión misma de terminar una relación de pareja, lo cual, si se interpreta desde la concepción tradicional del amor y del lugar de la mujer en este, es en sí mismo un acto disidente, dado que el lugar que se le atribuye a la mujer es uno en el que no tiene una posición activa en las decisiones de la pareja, dado que se la concibe como dependiente y subordinada (Alizade; 1996, 1998; Lagarde, 1992; 2005; Esteban y Távora, 2008). Entre las participantes, Lili quien permanece en una relación de pareja en la que hay asuntos que le generan malestar y que en momentos ha considerado suficiente motivo para una separación, reflexiona sobre el amor en su historia como “*el gran tema*”, dado que representa contradicciones respecto a su autonomía e independencia, manifiesta que, aunque siente que ha hecho rupturas en muchos aspectos, siente que es frente al amor que le cuesta tomar decisiones consecuentes con su forma de pensar y sentir, usando la expresión “*igualita a cualquier otra*” para referirse a la tendencia de las mujeres a permanecer en relaciones insatisfactorias con el anhelo de que en algún momento funcionen distinto; confrontaciones similares y el sentimiento de estar siendo inconsecuentes, emergió en el relato de otras participantes sobre episodios de su vida en los que vivieron conflictos de pareja y se vieron enfrentadas a la necesidad de tomar decisiones sobre la continuidad de los vínculos; lo anterior emergió en participantes de distintas edades y con relaciones de pareja con distinto grado de compromiso, noviazgo, unión libre, matrimonio.

*“Creo que la separación fue el gran hito este año en lo personal. Yo siento que en la relación con este hombre también había amor, pero había una gran dosis de compromiso de parte de él —era más compromiso que amor—, y yo seguía avanzando en todo ese asunto del feminismo y de pensarme como mujer y de lo que yo quiero en la vida y entonces cada vez mi nivel de exigencia hacia él era más explícito, sobre todo en el terreno del apoyo y de la afectividad y era algo que yo no tenía. Pasé por momentos en los que con todo y el loquero y el médico brujo, **relegaba mis aspiraciones emocionales y decía, —es que es un buen hombre.** Me había acompañado en muchas etapas de mi vida, pero siempre a la fuerza, siempre haciendo repulsa, resistiéndose, quejándose, criticando, cada vez más alejado de su hija, porque también ella es muy contestataria, tampoco es una chica dócil, —menos mal, ¡qué bien!—, pero para él era muy difícil y él lo expresaba. Y su forma de agredirnos, de una manera pasiva, era con el desamor, el silencio permanente, la falta de acompañamiento afectivo” Hipatia.*

Florescencia, frente a la ruptura de una relación de tres años con el padre de su hija; Clara, frente a la ruptura de un noviazgo de dos años; e Hipatia, frente a un matrimonio de veintiocho años, narran experiencias, cuestionamientos y sentimientos similares en los que se evidencia su capacidad para identificar las dinámicas dañinas en sus relaciones amorosas y asumir una posición crítica al respecto, no sin enfrentar antes las contradicciones propias de reconocerse feministas (Clara e Hipatia) y estar inmersas en vínculos en los que, por un tiempo, reprodujeron conductas y actitudes que las mantuvieron en un lugar de subordinación (Esteban y Távora, 2008; Giddens, 1998; Lagarde, 1992, 2005); ellas reconocen la complacencia, el cuidado del otro, la espera, la ausencia de límites como formas que caracterizaron su lugar en los vínculos; estos atributos son los mismos identificados por autoras feministas como aquellos en los que se socializa y se educa a las mujeres para que permanezcan en el lugar de eternas cuidadoras (Esteban y Távora, 2008; Lagarde, 1992, 2012); también son las características atribuidas a lo femenino tradicional desde la perspectiva de los roles o papeles del género (Castellanos, 1991; Lamas, 2000), en este sentido, el feminismo ha sido especialmente crítico, planteando que en nombre del amor romántico se ha ejercido mucha violencia contra las mujeres (Ruiz, 2020). Con lo anterior está de acuerdo Giddens (1998), quien en el análisis que hace de las transformaciones del amor y la sexualidad en las sociedades modernas, nombra el feminismo como uno de los responsables de éstas, en términos de la liberación sexual de las mujeres y su efecto en la experiencia de la maternidad y en la vivencia del amor romántico, cuyos ideales comenzaron a perder fuerza, entre ellos “la eternidad” de la relación de pareja; este autor, refiriéndose a estudios que dan cuenta de las transformaciones en materia de amor, sexualidad y sexo, evidenciadas en la experiencia de las mujeres, dice que ellas son “en sentido real, pioneras que se mueven en un territorio que carece de mapas geográficos, que trazan puntos de referencia en la identidad del yo personal, mientras se enfrentan y tropiezan con cambios en la naturaleza del matrimonio, la familia y el trabajo” (Giddens, 1998; pág. 36).

Volviendo a Neimeyer (2002):

“Cuando los acontecimientos dan un duro golpe a nuestra autoimagen y a nuestra forma de entender el mundo, respondemos intentando interpretarlos de un modo coherente con nuestras teorías e identidades. Cuando estos intentos fracasan y los acontecimientos llegan a afectar a los cimientos de nuestra identidad, perdemos el

control de una realidad que ya no nos resulta familiar y nos vemos obligados a crear otra” (pág. 127).

Esto permite acercarse al entendimiento de las elaboraciones psíquicas que hicieron las mujeres respecto a relaciones de pareja que las pusieron en contradicción con los logros alrededor de su identidad femenina, viéndose llamadas a la decisión de una ruptura amorosa como medio para deconstruir una realidad que no se ajustaba a ésta y para la construcción de una nueva narrativa, que en la perspectiva de Neimeyer (2002) es facilitada por la posibilidad de resignificación propia de los procesos de duelo, de la que el discurso feminista hace parte como material simbólico de una nueva concepción del amor que, al ser pasado por la experiencia, les permite ser más autónomas e independientes en su forma de vivirlo y en la que sienten mayor comodidad y coherencia consigo mismas (Lagarde, 2013).

En el caso de Hipatia, la decisión de la separación, además de verse motivada por las reflexiones hechas a partir del feminismo, pasó por un proceso psicoterapéutico y por el reconocimiento de la enfermedad física como manera en que su cuerpo “habló” del malestar y de los límites que se estaban sobrepasando: *“dejé de sangrar, unos días, después volví a sangrar otra vez y con unos dolores horribles, pero yo creo que me estaba curando o mi cuerpo estaba hablando... yo tenía la sensación de estarme muriendo (...) yo le dije, —no puedo más, me estoy muriendo con vos y si me voy a morir, me voy a ir a morir a otro lado, no me voy a morir acá”*; esta última experiencia es vivida de manera muy similar en Florencia, para quien el reconocimiento del malestar en la relación con el padre de su hija, se marcó por el límite de la enfermedad física y un proceso de toma de conciencia a través de la medicina tradicional indígena: *“Yo me sentía como en una cárcel. Sentía que no estaba haciendo lo que quería y eso me iba ahogando cada vez más y me enfermé mucho, porque yo soy de un espíritu demasiado libre, la vida no fue capaz de domarme (...) Ahí la medicina me ayudó un montón —el yagé—. Mis guardianas me miraban y me decían — ¿usted por qué está haciéndose esto? Si usted sabe cómo estar bien, si usted sabe cómo curarse, ¿por qué se descuida a usted misma? (...) Y me tuve que enfermar todo eso para romper y decir —no, yo no puedo seguir haciendo esto. Con él viví una vida que no quería vivir y me di cuenta de que eso me hacía mal”*; por su parte Clara da cuenta de sentimientos de insatisfacción ligados a la dependencia afectiva y la posesividad, que le llevaron a *“dejar mi vida de lado”*; ellas dan cuenta del efecto dañino

de estos vínculos para sus vidas, el cual se puede relacionar una forma de borramiento de la mujer, en la que se supone que su felicidad y bienestar debe estar dada solo por el hecho de saberse emparejada (ni siquiera amada) con un hombre (Giddens, 1998; Lagarde, 1992; 2005; 2013). En estas mujeres el proceso realizado les permitió hacer conscientes los asuntos que las motivaban a permanecer en el vínculo, en el caso de Clara, lo relaciona con su inscripción en el mandato social “*hay que tener un novio*”; Hipatia reconoció el deseo de reparar en el vínculo con su esposo, la relación de distancia afectiva que tuvo con su padre y Florescencia reconoció la tendencia a mantenerse en un lugar de “no merecimiento” aprendido de la madre:

Ahora me siento diferente, porque si uno sabe que merece las cosas, se propone a recibir, a sentir que merece estar bien y hacer todo lo posible por sentirse bien, por no apegarse de las cosas que le hacen mal. Todo ese trabajo también empezó con la separación del papá de mí hija (...) Entonces ya no permito que nadie me inflencie de lo que yo de verdad quiero. Que me inspire, pero no que me imponga” Florescencia.

Otra de las resignificaciones tiene que ver con la experiencia del amor de pareja como única posibilidad de realización para las mujeres, frente a la que logran asumir una posición crítica desde la que valoran la posibilidad de estar solas como espacio para sí mismas, para el desarrollo de otros proyectos en los que también encuentran una fuente importante de realización personal. Lo anterior implica una ruptura con otro ideal construido socialmente que, igual que la maternidad, ocupa un lugar central en la concepción tradicional de la identidad femenina, a saber, el de “ser esposa”, el cual, sumado a la maternidad, conforma el punto máximo de realización de la construcción cultural de la mujer como un ser para los otros (Lagarde, 1992; 2005; 2012), el cual es nombrado por Lagarde (2005) como el cautiverio de la “madresposa”. La resignificación de este ideal implica la aceptación de la imposibilidad de satisfacer la ilusión de ser completada por otro en lo que respecta a los vacíos afectivos. El duelo por la pérdida de esa ilusión, analizado desde la perspectiva de Neymeyer (2002), permite construir una nueva narrativa sobre el amor que encuentra eco en las transformaciones sociales que se han dado en ese sentido y que les permite dar un lugar a la soledad y la soltería sin la carga cultural de fracaso que ha tenido históricamente (Alizade, 1998; 2005). Esto no implica la renuncia a la idea del amor y al deseo de conformar pareja, se trata más bien de la construcción de unos modos de vida en que el amor de pareja no es la única fuente de satisfacción afectiva, ni la meta única para la realización de sí mismas; igualmente la

posibilidad de vivir la soledad como experiencia de aprendizaje, lo cual podría considerarse también una ruptura con la propensión a la “afiliación servil” definida por Jane Baker Miller (1992; citada en Esteban y Távora, 2008; pág. 64), según la cual “el interés de las mujeres no giraría alrededor del conocimiento de sus propias emociones, necesidades o intereses, sino en el descubrimiento de las necesidades de los otros, creyendo que en la medida que atienda lo que los otros necesitan va a tener garantizado su amor”; esta autora acuña el concepto del “yo en relación” para nombrar el rasgo femenino según el cual “el sentido de identidad femenino se organiza alrededor de la capacidad de crear y mantener afiliaciones y relaciones” (1992, citado en Esteban y Távora, 2008 Pag. 64).

*“Todo lo ubico en esa relación que tuve el año pasado porque yo creo que estas cosas ya me venían pasando desde esa idea del amor, de que **hay que tener un novio** y una mujer sin novio, no sé qué... que yo creí que no eran tan importantes, (...) Y en este momento **quiero estar sola**, como que siento que hay un montón de cuestiones con la **autoestima**, con la **seguridad**, con lo de “**amarse a una misma**” (...) **creer en mí misma, en mis decisiones, en mis intuiciones**. Entonces yo este año estoy tratando como de **darle a mi cuerpo los espacios que necesita**, porque eso es un problema mío, que **yo no le doy espacio a mis necesidades por poner las de los otros por encima** y ese fue el peor problema con esa relación, que lo de él estaba por encima de lo que yo quería. **Yo ni siquiera me estaba preguntando si yo estaba siendo feliz, sino que estar ahí era supuestamente mí “estar bien”**. Entonces son todas esas reflexiones de mis tiempos, de con quién quiero estar ahora, de darme un tiempo de conocer a las personas, de otro tipo de tiempos para relacionarnos, que no son precisamente los tiempos de esta época. Por ejemplo, este año conocí a un tipo que ya se quería casar conmigo el primer día y yo — ¡no! Eso me dio terror, porque es como también verme a mí en otros momentos, en que quiero llenar esa soledad que tengo con el que aparezca y yo ya no quiero ser así. **Es como sacar el amor del centro de mi mundo**” Clara.*

En el relato de Clara, se observan las reflexiones y cuestionamientos que emergen en una mujer que transita la deconstrucción y resignificación de los ideales del amor, el cual es un proceso que, según Lagarde (2012; 2013), se desarrolla en coexistencia con los ideales del amor romántico que se siguen reproduciendo en los discursos occidentales sobre el amor, y que entra en contradicción con las ideologías libertarias que la época moderna, de la mano del feminismo, propone para la vida de las mujeres, en vía de continuar avanzando en tres grandes objetivos: libertad, autonomía e independencia.

*“Entonces son principalmente ellas y el feminismo en general los referentes para la mística y también para lo del **amor propio**. Eso ha sido un aspecto central que se ha hablado en el feminismo y es que las mujeres tenemos que aprender a estar solas, tenemos que romper mitos del amor, porque esas formas de amar*

son las que nos mantienen esclavas y encadenadas, las que no nos permiten ver otras posibilidades de vida. Romper el mito del amor o verlo de otra manera es central para nosotras en este momento, ¡si no tocamos el amor, no hacemos nada!” Clara.

De esta forma, el amor que las mujeres lograron sacar del centro de su mundo, fue el amor de pareja, logrando ubicar en ese lugar el amor propio, el cual, como se vio en muchos de los fragmentos citados, comienza a emerger primero como pregunta, ocasionada por el malestar en los vínculos de pareja en los que se sintieron descuidándose a sí mismas; y luego como construcción posibilitada por los procesos de duelo desde los que las nuevas narrativas y significados construidos (Neymeyer, 2002) incluyeron el descubrimiento de la importancia del amor propio como condición para establecer relaciones de pareja desde lugares más sanos, dando sentido a la popular frase “para amar a otros, hay que amarse primero a uno mismo”, la cual se llena de significado si se tienen en cuenta las características del amor que se trabajaron en lo anterior. Al respecto, plantea Fromm (2020) que el amor propio y el amor de pareja deben ser conjuntivos, para él “el respeto por la propia integridad y unicidad, el amor y la comprensión del propio sí mismo, no pueden separarse del amor, el respeto y la comprensión del otro individuo” (pág. 86), y agrega “si un individuo es capaz de amar productivamente, también se ama a sí mismo; si *solo* ama a los demás, no puede amar en absoluto” (pág. 87); lo anterior da sentido a las sensaciones que tuvieron las mujeres en algunos momentos de sus vidas, de estar vinculadas desde la dependencia afectiva o desde concepciones distorsionadas del amor, en las que no hallaban lugar para el amor a sí mismas.

Varios de los fragmentos citados hasta acá ilustran como, a la par que las mujeres fueron haciendo resignificaciones en sus concepciones del amor de pareja, lo hicieron también sobre la relación con ellas mismas, lo cual es posibilitado por los procesos de duelo, dado que estos no consisten solamente de modificar la relación con los objetos perdidos, también, al tratarse de un proceso en el que el sujeto vuelve a poner la mirada en sí mismo, le permite examinarse, deconstruirse y hacer resignificaciones que le permitan una transformación subjetiva (Neymeyer, 2002; Worden, 2013). Poner el amor propio en el centro del mundo, constituye una posición disidente por la ruptura que representa frente al mandato de ser “seres para otros” y encontrar en esto la satisfacción (Lagarde, 1997); al respecto las mujeres dieron cuenta de los procesos de conciencia que las llevaron a transformar la idea de complacencia para los otros como única forma de placer para ellas

mismas, identificando el descubrimiento del sentimiento de merecimiento, la dedicación de tiempos para escucharse, observarse, preguntarse por su propio bienestar y cuidarse, como formas de comenzar a trabajar en su amor propio; estas conquistas coinciden con lo que Lagarde (1997; pág. 53) nombra como “Principios éticos fundamentales del yo”, que son actos y actitudes de autocuidado, valoración y respeto de sí, que considera centrales en la construcción de autonomía de las mujeres:

“(...) una de las cosas que aprendí y me hizo darme cuenta, es que yo pensaba que no merecía eso que él me estaba dando y ahí empecé un trabajo, que ha sido como de 3 años, de reconocer mis virtudes y no desmeritar las cosas buenas, por tener defectos. No darme duro con la culpabilidad, me di cuenta de que era más como desde la culpa y eso también viene desde la enseñanza de mi mamá. No es algo consciente, es algo muy por allá en el fondo, yo no sabía que yo sentía eso, entonces me ha tocado trabajar muy adentro de mí, de mi niñez, el merecimiento” Florencia.

Sentirse merecedoras del amor de los otros y disponerse a recibirlo, pasa primero por entender acerca del merecimiento de amor a sí mismas, que se expresa en el cuidado de sí; para Lagarde (1992) lo anterior implicaría que las mujeres vuelquen su saber acerca de cómo cuidar a los demás y lo dirijan hacia sí mismas; así las participantes narraron procesos en los que aprendieron a procurarse a ellas mismas las atenciones que estaban reservadas a los demás, lo que en Hipatia, por ejemplo, implicó la decisión de una separación:

“Uno se va ubicando en cierto lugar en el que te ocupas de todo, pero te desocupas de ti. Esa ha sido la consecuencia más grande, me he descuidado a mí misma afectivamente, por ejemplo, con eso de relegar mis necesidades y estoy trabajando en eso porque ahí hay un asunto como de coherencia también, hacerme cargo de mí misma. Creo que el más grande acto de amor, de mí para mí, es la separación, y costó mucho (...)” Hipatia.

Como se lee en las palabras de Hipatia, el establecimiento de límites es otra expresión del amor propio, que les ha permitido desarrollar la capacidad de identificar oportunamente sus malestares en los vínculos y establecer límites en los que dan un lugar prioritario a sus intuiciones, sentimientos y deseos, y no a los del otro. Esto implica además haber logrado la madurez psíquica de la que se habló antes, con su consecuente conquista de independencia y autonomía que le permite a las mujeres moverse de los lugares donde no se sienten satisfechas, es decir, asumir una posición ética en la relación con el otro, que tiene como condición la relación ética consigo mismas (Alizade, 2005; Lagarde, 1992; 1997; 2013); así lo relata Luz, orgullosa de haber puesto límites en un vínculo en el que

tuvo la capacidad de identificar la repetición de la dominación masculina experimentada con el padre, frente a la que siente que ha hecho elaboraciones psíquicas que le permiten elegir distinto:

*“Entonces como que traté de llevarlo al discurso a ver qué era, si era yo, si eran mis sensaciones, aunque ya no digo que soy desconfiada, soy **intuitiva**, y preciso, el man me hace dos devoluciones que no se me van a olvidar nunca, me dijo: uno, **que estábamos como estábamos, porque yo nunca le daba la razón; o sea, igualito a mi papá. Y lo otro que me dijo, era que, si él quería hacer algo, así yo no lo quisiera hacer, él iba a pasar por encima de eso e igual lo iba a hacer; y yo –pues, por dentro–, ¡este man es un misógino en potencia!, ¡yo me voy de aquí, ya!** Entonces desde el amor fue esa conversación, primero lo escuché, no fue nada agresivo, y yo simplemente le dije, **—desde los lugares que tú estás amando, a mí no me da para amar, entonces, en lo que seguimos sufriendo, mejor paramos y dejamos hasta acá. Ahí corte con él y me sentí tan orgullosa de mí, cuando yo me vi actuando así con este man, sentí como, —valió la pena 7 años de terapia, tanto ambil, perdonar a mi papá y que me perdonara a mí. Entonces estos dos años han sido así por el estilo, cuando pasan asuntos que sé que inquietan a mi vida emocional, los resuelvo yo, conmigo. Ese día, por ejemplo, lo eché, me metí un ambilazo con coca, pensé asuntos, me eché agüita de tabaco, le pegué la lloradita y –chao bebé ¡yo no quiero estar con gente así, por muy bueno que culee!**” Luz.*

Establecer límites a los otros no solo implica haber hecho un ejercicio de conocimiento de sí mismas para identificar los propios límites y priorizar los deseos propios para que no sean desplazados por los deseos de los otros (Lagarde, 1992), entraña también la resignificación de la soledad y la soltería femeninas, las cuales, al ser devaluadas socialmente y vistas con “conmiseración y no como una elección o un estilo de vida posible” pueden ser un obstáculo para que las mujeres encuentren “la autovaloración que las sostenga dueñas de sí” dado que “armar pareja consigo misma es un logro prioritario en el acceso a la libertad” (Alizade, 2005; pág. 86). La soledad resignificada puede indicar “contar con uno mismo, ser dueño de sí mismo, haberse constituido como ser íntegro y único” (Alizade, 1998; pág. 28); de este modo, la soledad se torna para las mujeres una elección o una experiencia posible a la que no temen enfrentarse al finalizar un vínculo amoroso:

*“No niego que sentirme querida por ella es muy rico, la siento como compañera, como apoyo, como aliada en esta vida que a veces puede ser tan dura, **pero si se va, la lucha continúa y el centro de mi universo sigo siendo yo. Eso también me lo ha enseñado ella, que uno no puede dar tanto, que al final no quede nada para uno mismo. Ahorita tenemos muchos proyectos en pareja, pero si el día de mañana decimos no más, toca como un reboot y pa'lante sola, seguramente el duelo y todo eso, lo más natural**” Liliana*

*“Y en este momento **quiero estar sola**, como que siento que hay un montón de cuestiones con la **autoestima**, con la **seguridad**, con lo de **“amarse a una misma”** (...) creer en mí misma, en mis decisiones, en mis intuiciones. Entonces yo este año estoy tratando como de **darle a mi cuerpo los espacios que necesita** (...) Entonces como que son cosas que se van caminando. Como que siento la necesidad de estar sola y de fortalecerme primero antes que otra vez ir a buscar, desesperadamente, a ver con quién otra vez me siento enamorada” Clara.*

Así comprendida, la soledad deviene un espacio de madurez y crecimiento personal del que las mujeres ya no se verán en necesidad de huir con cualquier presencia acompañante, si se entiende que “La soledad en positivo es una soledad colmada. Lleva dentro de sí contenidos de esperanza, sostén ético y confianza. No se está solo cuando se está bien con uno mismo. Ese “uno mismo” ocupa el lugar de objeto interior acompañante” (Alizade, 1998; pág. 31).

4.6.4 Del amor romántico al amor libre: construyendo alternativas éticas para la experiencia amorosa

*“Lo de las relaciones amorosas paralelas no solamente fue desde que empecé con el papá de mi hija. Yo toda la vida he sido así. Cuando yo llego al psicoanalista me empiezo a preguntar por eso y **construí algo** que me sirve mucho y es que a mí **me gusta tener cosas que sean mías y una de esas es mi historia** y esas cosas que pasan por fuera de la relación amorosa, son mías. **Eso a mí me proporciona poder, es como una sensación de autonomía y de no pertenencia.** Como que yo no pertenezco del todo al otro, sino que decido estar con otras personas y **no solamente es lo sexual, también lo amoroso. Yo necesito pensarme no fundida en el otro y una de las maneras de no fundirme en el otro, es compartir mi vida, que no sea el único.** Ahora, he tenido periodos de mi vida en los que también por decisión y por un enamoramiento ni el hiju madre, no quiero, pero una cosa es que no quiera, porque mi deseo, mi cuerpo, mis ojos no quieren otra cosa y otra cosa es que no me lo permita por él, eso no me ha pasado” Hipatia.*

La resignificación de la exclusividad como condición del amor, característica del amor romántico, fue un hito muy significativo, dada la relevancia que tiene como ruptura frente a “los modelos hegemónicos de relacionamiento que encuentran su soporte en una lógica de posesividad, exclusividad, fidelidad, heteronormatividad y otros supuestos de la monogamia” (Aldana, 2018; pág. 185).

Todas las participantes, en distintos momentos de su vida y con diferentes manifestaciones, experimentaron, reflexionaron o se hicieron preguntas sobre formas

alternativas de vivir el amor; en su trabajo con mujeres a lo largo de la vida, Marcela Lagarde dice que ha encontrado mujeres:

“(…) que revisan sus vidas positivamente desilusionadas, han desmontado los mitos del amor y la sexualidad patriarcales y crean alternativas. He encontrado entre nosotras nihilistas amorosas, nuevas célibes, solas por opción, transmutadoras de amores y sexualidades de orientación bisexual, lésbica, transgénero, hasta heterosexuales. Viven periodos sin amores, sin pareja, alternados con experiencias amorosas y encuentros de todo tipo” (Lagarde, 2012; pág. 50)

Como se constata en las palabras de Hipatia, la exclusividad en el amor puede representar una forma de opresión para algunas mujeres, al sentir limitada su libertad y autonomía, por lo cual se ven llamadas a construir formas alternativas de vivirlo. Esta experiencia no es nueva, pero si cada vez más común. En la historia se destaca la experiencia de mujeres como Simone de Beauvoir, quien “mostraba en su propia vida su rechazo al matrimonio y a la maternidad en su búsqueda de la independencia personal y de la libertad que veía imposible para las mujeres en los cánones tradicionales. Su opción, el amor libre, elegido, sin exclusividad y pactado” (Lagarde, 2012); asimismo, Alexandra Kollontai, militante feminista y comunista rusa nacida en 1872, quien defendía el amor libre como fundamento para una nueva moral: “la noción de amor libre permite construir relaciones igualitarias y terminar con la sujeción psicológica de las mujeres respecto de los varones” (Guerra, 2011; citado en Alberich, 2019; pág. 101). En su “Autobiografía de una mujer emancipada”, declara:

“yo desde mi primera juventud era consciente de que bajo ningún aspecto podía organizar mi vida bajo ningún aspecto estereotipado (...) he organizado mi vida íntima de acuerdo con mis propios principios, cuando el amor llegaba no tenía inconveniente en mantener relaciones con el hombre, pero sobretodo no he dejado nunca que mis sentimientos, alegrías o penas amorosas ocupen en primer puesto en mi vida” (Kollontai, 1978; pág. 71).

Mujeres que no solo defendieron su participación en la política, las artes, la literatura, la academia, también defendieron en sus propias vidas el derecho a construir formas alternativas para experimentar el amor, guiadas por sus propios deseos, como lo expresa Hipatia, y no por los estereotipos establecidos, como sostiene Kollontai (1978).

Lili por su parte, expresa su crítica frente al sostenimiento de relaciones extramatrimoniales bajo la mentira de la fidelidad, orientándose de esta manera a una

concepción del amor que coincide con la que las mujeres antes citadas denominaron “amor libre”:

“Yo siempre era como con esa flexibilidad frente al amor. Inclusive con el novio que me dejó porque no me casaba (...) Yo expreso y me dispongo a retomar esas posibilidades de encuentros con otras personas, otras parejas, disfrutar mi cuerpo, mi sexualidad. Lo expreso abiertamente para él, creo que de eso se debe hablar con tranquilidad. Si está sucediendo, no tiene que ser desde las coartadas, las mentiras y manteniendo esas ideas falsas. Porque es como si se cuidara más la apariencia, la idea del amor fiel – que no es real- por encima de la persona. A mí, más que las otras personas, me ofende es el entramado, porque es un juego que ofende mi inteligencia, mi sensibilidad, que, aunque no lo desee, va sumando a perder confianza en mí” Lili.

El “amor libre” ha tenido variedad de definiciones a lo largo de la historia, siendo promulgado por diferentes movimientos o ideologías con perspectiva emancipadora, como el hippie, el feminista y anárquico. No obstante, si se tienen en consideración los postulados de Erich Fromm, uno de los maestros modernos del Arte de amar (Hierro, 2003) habría que decir que el amor, para que se considere tal, debe incluir la libertad, pues para él “el amor es hijo de la libertad, nunca de la dominación” (Fromm, 2020; pág. 51) y la considera estrechamente relacionada con el respeto que, sumado al cuidado, la responsabilidad y el conocimiento, considera aspectos básicos comunes a toda forma de amor; definiendo el respeto como:

“la capacidad de ver a una persona tal cual es, tener conciencia de su individualidad única (...) implica la ausencia de explotación (...) que la persona amada crezca y se desarrolle por sí misma, en la forma que le es propia, y no para servirme (...) el respeto solo existe sobre la base de la libertad” (Fromm, 2020; pág. 51).

Aunque Lili no nombra explícitamente el tipo de amor que quiere vivir como un amor libre, da cuenta en su relato del deseo de un amor basado en el respeto, la honestidad y el cuidado; lo cual además coincide con algunas de las características que se atribuyen al poliamor, el cual es una de las formas en que se expresa el amor libre en la actualidad y que apareció, nombrado como tal en Clara, quien lo plantea como una forma alternativa de relacionarse promovida por “el movimiento” (feminista) y que hace parte de una de las experiencias que le gustaría experimentar, sin embargo expresa también su crítica a las presiones que siente que se ejercen desde dicho movimiento frente otras formas de relacionamiento:

*“También me gustaría explorar otras cosas frente al amor, desde otras formas de relacionarnos, también desde lo lésbico, me llama la atención el erotismo, el placer sexual. Pero no quiero que sea como forzado, porque a veces es lo que me parece que también pasa en el movimiento, que se vuelve como que ya **“todas somos así, entonces todas lo tenemos que hacer”** y a mí no me surge así. Entonces como que son cosas que se van caminando (...) Por ejemplo mis amigas, se sueñan viviendo relaciones no convencionales, como el poliamor y otras relaciones que no impliquen la posesión de una sola persona, incluso hasta trasciende lo lésbico, también desde lo queer, simplemente amar a las personas y ya. Entonces creo que yo voy ahí, pues yo estoy de acuerdo obviamente y creo que en algún momento me gustaría vivir cosas, pero no es que sea una prioridad en mi vida. Yo voy ahí, explorando” Clara.*

De acuerdo con Aldana (2018), el poliamor, al plantearse como una alternativa al modelo monógamo de relacionamiento que postula como su eje central los ideales de exclusividad, fidelidad y heteronormatividad, puede plantearse como una “apuesta por un amor feminista con el propósito de eliminar las jerarquías de género de las relaciones” (pág. 193). En este mismo sentido, plantea Alberich (2019) que no se entiende el poliamor sin el feminismo, dado que “asume radicalmente y como punto de partida la igualdad de derechos entre todas las personas. Desde esta perspectiva el planteamiento del poliamor es feminista, pero esto no supone que el feminismo sea poliamoroso” (pág. 106). Lo anterior resuena con las palabras de Clara, quien reconoce en el poliamor la posibilidad de un relacionamiento alternativo, cuyos postulados se consideran feministas y se promueve desde el feminismo como una forma de oponerse al amor patriarcal predominante, a saber, el romántico. Según Thalmann (2008):

“El término poliamor (o poliamoría; polyamory en inglés) es un neologismo que apareció por primera vez en los años sesenta, pero cuya popularización data de la década de los noventa. Construido a partir de la raíz griega poly, que significa ‘muchos’, traduce la idea de los amores múltiples, es decir, con muchas personas y muchas formas al mismo tiempo. Este nuevo concepto subraya el carácter polisémico de la palabra amor” (pág 33).

De otro lado, en 1997 se publica por parte de Dossie Easton y Janet Hardy, activistas y académicas norteamericanas, el texto que sería considerado “la Biblia del Poliamor”, en el cual lo plantean como “una forma de construir las relaciones que va más allá de lo establecido socialmente, que abre un amplio espectro de libertad que se contrapone a lo convencional, a la pareja, la monogamia, al llamado ‘amor romántico’” (Ética Promiscua, 2013 en la edición española; citado en Alberich, 2019; pág.105).

Por su parte, un colectivo con sede en Colombia, denominado *Poliamor Bogotá*, entiende el poliamor como la “filosofía y práctica de amar a varias personas simultáneamente de forma consensuada, ética, responsable, honesta y no-posesiva” de lo que se desprende que, considerarse poliamoroso no significa que se viva siempre en relaciones múltiples “sino que se asume de manera general como una forma de comprender la vida” (Aldana, 2018; pág.186).

En todo lo anterior se evidencia el poliamor como una filosofía de vida que no solo derriba los ideales de exclusividad en el amor, sino que propone una postura desde la cual se entiende la experiencia amorosa como dinámica y cambiante, frente a la cual los miembros de una relación podrán proponer diversidad de formas de relacionamiento anudadas al devenir de sus sentimientos y experiencias en el vínculo. De esta forma “se vale de la etiqueta únicamente como una herramienta y no como un deber ser (...) el poliamor hace uso estratégico de la identidad sin pretender fijarla, dejando un abanico de posibilidades abiertas a la configuración de las relaciones interpersonales (Aldana, 2018; pág. 191). Lo anterior se constata en las palabras de Liliana, quien relata la transmutación de su relación de pareja, permitida por un tipo de amor que contempla la libertad como principio:

*“ella desde el comienzo me dijo, -tenemos una **relación abierta**, y yo, -está muy bien, pero igual como venía con el chip de la monogamia seguía saliendo con viejas y diciendo **mentiras**, y ella me decía, -es que **el problema no es que salgas con otras viejas, sino que me digas mentiras**. Y aprendí. Creo que he aprendido mucho con ella, porque es **querer en libertad**. Ella ha salido con otras viejas y yo también. Hay unos **acuerdos que se han ido modificando, evolucionan, es una construcción** (...) Antes considerábamos que éramos una **relación abierta**, porque **una de las condiciones era no involucrar el corazón**, o sea éramos dos, seguía la monogamia, aunque con ciertas **fugas**, pero hace poquito **nos gustó una vieja a las dos y empezamos a salir las tres** (...) Entonces ella me cuenta quién le gusta, yo le cuento a quién le gusto y así vamos, no es perfecto, **pero todo es dialogado**, al menos (...) Y así estamos, en exploración de eso” Liliana.*

En su narración, se ve cómo aparece la flexibilidad como una característica de su forma de relacionamiento, la cual se ha considerado propia del amor libre en sus manifestaciones del poliamor y de las relaciones abiertas, en las cuales “no hay estructuras prefabricadas, sino que se trata de vínculos sociales en construcción, en mutación y resignificación constante” (Alberich, 2019; pág. 107). No obstante hay una característica importante que diferencia estos dos tipos de amor y es que en las relaciones abiertas, como bien lo plantea Liliana, el intercambio con otras personas se limita al encuentro erótico y sexual, sin

compromiso afectivo (Alberich, 2019); no obstante, vemos como en ella, de este tipo de vínculo, se desliza a uno que podría catalogarse como poliamoroso, dado que este, además de contemplar el intercambio amoroso con varias personas, tiene otras características que coinciden con las descripciones hechas en su relato: en este tipo de amor es fundamental el conceso, es decir que todas las personas que hacen parte del vínculo están enteradas y de acuerdo; es un duro crítico de la heterosexualidad obligatoria, por lo que reivindica y da cabida a la diversidad sexual; propone una ética del cuidado basada en la responsabilidad emocional y el diálogo sobre los sentimientos y emociones que suscita su práctica (Aldana, 2018). En este mismo sentido, la revisión de Alberich (2019) concluye que el poliamor “es indivisible de la confianza, información, transparencia, pluralidad afectiva, relaciones con consentimiento mutuo, ética y honestidad” (pág.105). De acuerdo con lo anterior, habría que plantear que la construcción de relaciones amorosas con esas características requerirá, además de la madurez psíquica de la que se habló antes, de personas con capacidad para hacer rupturas frente a las formas de relacionamiento patriarcal, lo cual, de acuerdo con Lagarde (2012) y Giddens (1998) es un proceso lento y lleno de contradicciones, en el que las mujeres feministas avanzan más rápido que las mujeres y los hombres que aún permanecen aferrados a ideales patriarcales del amor, para Lagarde (2012):

“La subjetividad amorosa de mujeres tradicionales y de mujeres modernas está poblada de mitos, creencias, fantasías, idealizaciones, a través de las cuales las mujeres experimentan las relaciones y las vivencias amorosas. Se trata de construcciones antagónicas que caracterizan a la inmensa mayoría de las contemporáneas quienes reúnen características de ambas condiciones de género tradicionales y modernas. Por ello son mujeres sincréticas. A pesar de su formación moderna están imbuidas en ideologías tradicionales, románticas y de ruptura e innovación progresista o transgresora, de manera simultánea, muchas experimentan el derrumbe de sus fortalezas frente al amor, como un acto de fe. Viven relaciones frustrantes, déficit e inequidad por parte de sus seres amados y en la pareja, el trio, o cualquier figura de más de cuatro” (Pág. 48).

Este sincretismo del que habla la autora, permite entender las experiencias narradas por Lili e Hipatía, quienes, aún teniendo una concepción libre del amor, han permanecido en relaciones en las que no han logrado ejercer por completo su libertad; Lili, plantea que el amor es “*el gran tema*”, puesto que es ahí donde no logra hacer rupturas, permaneciendo en una relación en la que su esposo sostiene “secretamente” otras relaciones; por su parte,

Hipatia sostuvo un matrimonio por 28 años, con un hombre que nunca quiso aceptar la libertad de su pareja, ni hablar tranquilamente de ello, así lo expresa:

“Tiempos en los que yo tuve otras personas, yo ni siquiera preguntaba si él también, pues yo de entrada asumía que estar con otras personas hacía parte de lo que podía pasar y que eso no lo convertía a uno en una mala persona, sino que esas cosas pasaban, entonces eso lo tenía muy presente. Yo le decía a él, — me parece que eso es una de las cosas que pasan y uno no se tiene que contar, y él sí lo que me decía era que no quería saber nada que pasara en mi vida y que él inclusive asumía que de vez en cuando por ahí yo me daba picos con otras personas, pero no más (...) Entonces como que me gusta lo romántico entre tú y yo, pero que no necesariamente lleva a una exclusividad, o sea si tú decides por tu cuenta que solamente vas a estar conmigo chévere, y yo he tenido épocas de exclusividad también, pero que ha sido un asunto no de mandato, sino de convicción, porque a mí me apetece” Hipatia.

Ellas, a diferencia de Liliana, aunque tienen un pensamiento libertario frente a los vínculos amorosos no logran ejercerlo a plenitud, lo que se puede considerar un obstáculo para alcanzar su integración personal (Hierro, 2003) y continuar en la construcción de una posición ética en sus relaciones interpersonales como las que se propone desde el amor libre tratado hasta acá.

En lo anterior se puede ver la forma en que las transformaciones del amor y la sexualidad de los sujetos están siendo mediadas por discursos como el feminista y el de la diversidad sexual, desde los cuales se asumen posiciones radicalmente críticas frente a las formas hegemónicas de relacionamiento y se proponen otras en las que se supone mayor libertad para los sujetos; no obstante, cabe hacerse la pregunta si, en el caso de las mujeres que desean “sacar el amor del centro de su mundo” estas alternativas son las más apropiadas, o si son una manera de volverlo a poner en el centro, ya no como amor monógamo, sino como amor múltiple, el cual implica que el deseo, atención, cuidados y tiempo invertidos en una relación se multiplique por cuantas personas hagan parte de esta, y de ser así ¿con qué tiempo y con qué deseo se dedicarán a la realización personal por vías distintas a la relacional-amorosa? La construcción de formas de relacionamiento que correspondan con concepciones del amor propias, los deseos y las capacidades relacionales de cada mujer, requiere que éstas se liberen de los discursos dominantes sobre el amor romántico y, desde la perspectiva de Alizade (2005), implica liberar la liberación femenina, para internalizar de los movimientos feministas aquello que a cada una le sea útil para la liberación de sí y la construcción de relaciones éticas consigo mismas y los demás.

4.7 CUARTA PARTE: El encuentro “entre mujeres” como lugar para la transformación colectiva

4.7.1 “Las otras mujeres son espejos”

“Las otras mujeres son espejos que nos hacen darnos cuenta de cosas que nosotras no vemos muchas veces, porque es más difícil verse uno que ver a las demás (...) yo he aprendido tanto de las mujeres para mi propio crecimiento, es como soltar la rivalidad, comprender la autenticidad, la originalidad, no compararse (...) nos hemos estado reuniendo en el Círculo de (...) y las actividades son danzar juntas, hablar sobre los miedos y exponerlos ante las otras y escuchar las experiencias de las otras y darnos cuenta de que no estamos solas, de que realmente todas hemos pasado como por cosas similares, que todas la hemos guerreado. Entonces las vivencias de las demás, que han podido superar un montón de cosas, nos inspiran” Florencia.

Como se ha visto a lo largo de los apartados anteriores, en los relatos de las mujeres sobre sus aprendizajes acerca de otras formas posibles de vivir la sexualidad y de relacionarse con los procesos y cuidados de sus cuerpos; en las rupturas y resignificaciones sobre la maternidad y el aborto; en los aprendizajes relativos a las relaciones entre géneros y los roles que asumen en éstas; en el acceso a referentes identitarios de rebeldía y resistencia; en sus procesos de duelo; en la deconstrucción de los ideales del amor y resignificación y construcción de nuevas formas de amar; así como en el encuentro consigo mismas para el fortalecimiento de su amor propio y el disfrute de la soledad, una presencia fue fundamental en la historia de todas las participantes: la de las otras mujeres. De acuerdo con Alizade (2005), “la aceptación y el reconocimiento del territorio femenino implican un trabajo de investigación sobre sí. Las mujeres se reflejan en su propio espejo, o en el de otras mujeres y disfrutaban el “entre-mujeres”” (pág. 112). Así, todas ellas dieron cuenta, en algún momento de su relato, de la función que cumplieron las otras mujeres en sus procesos, ya fuera desde la relación madre-hija; desde la amistad, la academia o desde el encuentro en grupos feministas o en círculos de mujeres; experiencias y relaciones en las que encontraron la posibilidad de ser escuchadas, acompañarse, reflexionar, construir posiciones críticas, crear:

“Pertener a estos grupos me ha permitido básicamente no naturalizar muchas cosas cotidianas. Darle un lugar muy importante a lo que siento, a lo que vivo con el cuerpo. Dolores, enfermedades o belleza. Es como muy de esa línea de darle sentido a la vida y a lo que hacemos. Y como son grupos tan conversadores, tan reflexivos, no pasan de largo las cosas. Celebramos muchas cosas, muchos logros, experiencias. Ha crecido también la posibilidad de contar con compañía

*en los duelos, otras miradas a la situación. **Aprender mucho intelectualmente, porque son aprendizajes muy distintos, entonces, cada una desde sus saberes comparte mucho conocimiento***” Lili.

*“**Con las mujeres siempre he sido bastante linda y alcahueta, y no desde un lugar de pensarlas, “no tan capaces”, entonces ser distinta, no; antes diría que, por esa conducta de mi mamá, porque tengo ese referente bonito, entonces con las mujeres me vinculo más fácil, me encanta tener amigas y diría que surge también ahí, en que a mi mamá sí la tengo configurada como, ¡ah, si las mujeres son así: genial!**” Luz.*

El encuentro “entre mujeres” ha sido fundamental para las luchas y resistencias colectivas, y lo es en distintos niveles, hasta el punto en que, desde algunas perspectivas feministas se considera al amor -no sexual- entre mujeres, como el ideal del amor feminista, por estar basado en la libertad, acompañamiento para el crecimiento mutuo y la solidaridad (Ruiz, 2020). En este sentido plantea Lagarde (2012): “Qué habría sido de las mujeres en el patriarcado sin el entramado de mujeres alrededor, a un lado, atrás de una, adelante, guiando el camino, aguantando juntas. ¿Qué sería de nosotras sin nuestras amigas? ¿Qué sería de las mujeres sin el amor de las mujeres?” (pág. 158). Una posible respuesta se halla en el relato de Hipatia:

*“Creo que **mis amigas me han sostenido, incluyendo a un amigo, que es mi mejor amigo, mi mejor amiga también porque es un hombre que tiene una profunda sensibilidad con las mujeres (...)** A mí finalmente **las mujeres me han salvado la vida** —esas mujeres—, me han conectado de nuevo con la **esperanza, con la vinculación conmigo** y también me han regañado, me han dado muy duro, como debe ser. Yo creo que **sin las mujeres que han estado ahí cerquita, yo posiblemente estaría muerta, literalmente, no simbólicamente**” Hipatia.*

Y es que como se ha visto en sus relatos, las otras mujeres han estado ahí para ayudarlas a soportar la adversidad, pero también para crecer. Lagarde (1992) planea que las mujeres “(...) nos juntamos para enfrentar miedos, para darnos fuerzas, para aprender las unas de las otras, para contrastar nuestros recursos, para querernos, para enojarnos (...) ponemos nombre a nuestros sentimientos (...) creamos una madre colectiva en un proceso social y personal que nos empuja a crecer (...) (pág 39). Para ella esos son los principios de los encuentros feministas, “espacios que nos permiten mirarnos como iguales y ayudarnos a crecer, a ser autónomas y capaces; vulnerables, pero en crecimiento” (pág. 39). Este tipo de relación entre mujeres requiere haber superado la rivalidad que se promueve en la sociedad, donde “la enemistad entre mujeres es resultado de la organización patriarcal del mundo y es estimulada en la educación y socialización de género. Las mujeres compiten

sexualmente por los hombres poderosos y deben ser elegidas entre las otras (...)” (Lagarde, 2012; pág. 544). Resignificar la relación entre mujeres y crear espacios de encuentro, según Lagarde (1992) puede dar lugar a “construir entre nosotras el deseo de transformarnos” (pág. 66), lo cual se nota en algunos de los relatos en los que el encuentro, además del soporte emocional, tiene el objetivo de construir posiciones críticas que permitan deconstruir lo que hace daño, lo que limita y buscar alternativas para su elaboración.

*“Parchar con mujeres es chévere, en resumidas cuentas, pero ahorita no estoy mucho con el activismo con mujeres, pero **en general han sido experiencias muy positivas y enriquecedoras**, hemos hecho algunas cosas (...) En lo artístico yo creo que la poesía nos une mucho también, en el diplomado conocí mujeres muy diversas y camellamos muy bien juntas muchos conceptos. Más que el título, la experiencia de encontrarme con esas mujeres cada 2 días me pareció chévere y **ver cómo cada una iba deconstruyendo**. A través de los libros conecto de muchas maneras con otras mujeres (...) Una vez vinieron dos amigas también de Panamá a trabajar arteterapia y modelamos nuestras vulvas en arcilla, eso me pareció muy bacano, **hablar de sexualidad femenina a través del arte me parece muy poderoso**” Liliana.*

Este tipo de encuentros con otras mujeres, aunque ninguna lo nombra de esa manera, resuena con lo que desde el feminismo se ha nombrado como sororidad, hermandad entre mujeres, la cual “busca y, al mismo tiempo ya es, la concreción de formas de empoderarse de las mujeres”; desde esta perspectiva la sororidad busca que las mujeres transformen sus vidas y su visión del mundo a través de una perspectiva de género, mediante la que logren, de un lado, “internalizar y apropiarse de poderes vitales –no opresivos-, hechos cuerpo y subjetividad para enfrentar la opresión y la enajenación” y de otro, “afirmar la autoidentidad y la autoestima de género, potenciar la fortaleza y la confianza en una misma, en las habilidades y capacidades propias, así como el acceso a recursos para dirigir la propia vida y avanzar en el mundo” (Lagarde, 2012; pág. 150).

*“Con **ellas es con las que puedo romper mitos** de que entonces si no tengo un novio, me tengo que sentir sola y destrozada, sino **que las tengo a ellas**, que son como otra familia. Puedo **contar con ellas pa’ lo que sea**, muy desde la **sinceridad**. Se vuelve profundo en el sentido en que nos **conocemos mucho y nos respetamos como somos**” Clara.*

Lagarde (2012) plantea la potencialidad de la sororidad para contribuir a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico y el empoderamiento individual, así pues, la considera “una dimensión ética, política y

práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia subjetiva de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres (...)" (pág. 542).

4.7.2 El mundo a través de “las gafas moradas”

“Una vez que te pusiste las gafas moradas, ya hay mucho que no podés disculpar o que te cuestionas, hay películas románticas que uno antes veía y ahora uno dice, -hijueputa, ese man es un acosador. Ya se vuelve una carga porque es uno criticando muchas cosas de la sociedad, lo que dice Lisa Simpson es que la sociedad está mal y uno no puede estar adaptado a una sociedad enferma (...) Es muy difícil que la gente entienda que no es un asunto personal, sino que es un acumulado histórico de inseguridad. Es muy difícil enfrentarse todo el tiempo a las críticas, disentir todo el tiempo, cansa mucho. Yo nada más llevo 4 años en esto del activismo a viva voz, desde el arte, desde opinar en redes sociales o en eventos, y cansa mucho. Y eso que se supone que las personas que uno tiene en sus conexiones, piensan más o menos como uno; que uno evita por ejemplo los uribistas o los religiosos, pa’ no caer en esas confrontaciones, pero darse cuenta de que en el propio medio es tan difícil, hace que a veces uno se cuestione, - ¿será que soy yo la que estoy mal, será que mejor me quedo callada? Desde la semana pasada estoy en ese dilema del cansancio emocional porque desvirtúan el feminismo, desvirtúan la lucha y las denuncias, porque ellos no entienden que hay una cadena entre ese piropo de hoy y que mañana te quieran violar, porque el hombre tiene control absoluto sobre la vida de las mujeres (...) Liliana.

Para Lili, Liliana, Clara, Hipatia y Luz, el encuentro con el feminismo marcó también un hito en sus historias, constituyendo una de las herramientas que les permitió hacerse conscientes de las relaciones de poder y opresión que daban origen a algunos de sus malestares y concretó, en cierto sentido, el encuentro entre mujeres para la acción colectiva; en este sentido fue un medio para “ir de la individualidad propia a la individualidad de las otras y así hasta el género (...)" (Lagarde, 1992; pág. 67); se erigió entonces como un recurso para la transformación individual y social. Lo anterior constituye un potencial para el desarrollo de su salud como capacidad desde la perspectiva que plantea Chapela (2006), en la cual es central develar y asumir posiciones críticas frente a las relaciones de poder:

“El cuerpo humano está investido con relaciones de poder y dominación convirtiéndose en una fuerza útil para la hegemonía en la medida en la que pueda ser productivo y sujetado es decir, subordinado a sus intereses. Para lograr los propósitos de la hegemonía es necesario romper la integridad de las personas para controlar su cuerpo y someter su libertad. La utilización de los cuerpos físicos de

las personas con fines hegemónicos no se logra solamente a través de la violencia visible, puede ser calculada, organizada, pensada técnicamente, invisiblemente alcanzada a través del ejercicio de violencia simbólica y de lo que pudiera llamarse tecnología política del cuerpo” (2006; pág. 6).

En este sentido, ponerse “las gafas moradas”, les ha permitido ver realidades que antes estaban en sombras, y no solo las relativas a la vida de las mujeres, pues reconocen el potencial del feminismo como pensamiento crítico para tener una visión más amplia del mundo y las necesidades de transformación; así se lee en las palabras de Clara e Hipatia:

*“(...) Entonces ha sido más como desde el movimiento feminista, pero un feminismo **popular**, un feminismo **anticapitalista**, un feminismo **ecologista**, **animalista**, un feminismo que **no sólo se preocupa por las mujeres**, no un feminismo institucional, sino que quiere ir más allá (...) Para mí **la vida se trata de una transformación social todo el tiempo y va ligada al feminismo**, entonces va ligada a **reconocer el territorio, a reconocer mi cuerpo, a reconocer dónde vivo, las problemáticas que tengo como mujer, pero también como comunidad y poderse articular a todas esas cosas**. Para mí la vida en la tierra está ya muy mal, entonces el sentido es **lograr mejorarla** (...)” Clara.*

*“(...) Y eso **iba derivando en otro montón de cosas**: violencia de género en la universidad, juntanzas para **fortalecer la subjetividad política** en las mujeres, trabajos que tienen que ver con **construcción de paz**, en fin, estamos en muchos frentes y todo eso está **atravesado por género y feminismo** (...)” Hipatia.*

Para Lagarde (2012) el feminismo desde su origen ha estado caracterizado por la crítica, las acciones reivindicativas, la exigencia y la elaboración de propuestas, que a veces han sido tildadas como utópicas, no obstante, han sido la posibilidad de creación de alternativas reales y concretas a través de acciones políticas, sociales y culturales, lo anterior, porque el feminismo no es solo una teoría o una corriente de pensamiento político y ético, sino también estratégico (Braidotti, 2004). De este modo, las participantes ejercen y asumen el feminismo como herramienta de transformación, consolidando así su construcción como sujetos políticos, con capacidad crítica, posición ética y capacidad de acción frente a diversos temas en los que sigue siendo necesario trabajar para avanzar en la deconstrucción y erradicación de la opresión a las mujeres, como es el caso de las violencias sexuales, el cual constituye actualmente el principal foco de acción del feminismo (Lagarde, 2013). Así, “identificarse, hacerse cómplices, construir el nosotras” (Lagarde, 2005; pág. 19), opera como mecanismo de reparación individual y colectiva y abre paso a la deconstrucción de la opresión y a la ampliación de opciones genéricas para las mujeres en proceso de construirse como sujetos deseantes, las cuales viven la violencia

sexual como una forma de apropiación violenta de su libertad erótica y así, deciden conformar colectivos para emprender acciones en contra de estos; al estilo de “Las suplicantes” (texto de Esquilo, aprox. 520 a. C; citado en Alizade, 1998), quienes huyen para evitar bodas consanguíneas y posteriormente se ahorcan para evitar el castigo de la violación, en ellas: “el vehemente deseo de “no hombre” es el preámbulo del objetivo anhelado: tener derecho al deseo propio” (Alizade, 1998; pág. 138).

Aunque no todas deciden participar en colectivos feministas y tienen posiciones críticas frente a las formas radicales del feminismo, reconocen las herramientas que éste brinda y las incorporan tanto a sus vidas como a su ejercicio profesional, como es el caso de Luz:

“(…) Por ahí de 20 años me di cuenta de que yo cumplía con los mínimos para ser feminista hace muchos años, que mi mamá era muy feminista sin saberlo y me empecé a nombrar desde ese lugar. Pero también me di cuenta, que mi feminismo era muy radical y que no sé hasta dónde era una masculinidad toda hegemónica, ¡horrible! Entonces decido —una vez me gradúo de psicología—, que no, que yo quería tener un acercamiento con eso, pero que no podía ser desde los Colectivos, porque eran muy radicales, sentía que ese no era el lugar para mí. Entonces por eso cuando me gradué de psicología, busqué la especialización y allí, obviamente, me encontré con muchísimas feministas, tuve acercamiento a muchos colectivos, confirmé que en efecto son un poquito radicales, que no era el espacio para mí, porque yo quería mi feminismo desde otro lugar que no fuera ese tan radical, porque ese fui siempre. Traté de estar en la Red de Derechos Sexuales y Reproductivos y no pude por lo mismo, me pareció muy radical, no comulgué con eso (...) Entonces más fácil creo en ejercerlo en mi vida. Obviamente siempre está en todos los talleres que hago, en mis ejercicios laborales, siempre hay perspectiva de género; yo nunca doy una charla de derechos sexuales y reproductivos sin pasar por el rasero del género (...)” Luz.

En las palabras de Luz se lee la capacidad para identificar la potencia de la categoría de género, aunque disienta del abordaje que se hace desde los colectivos feministas, mostrando la posibilidad de elegir del movimiento lo que le es útil para continuar su trabajo en pro de la transformación, haciendo un valioso aporte para pensar en abordajes críticos de la salud sexual, si se tiene en cuenta el postulado de Breilh:

“Las investigaciones de género y salud no se reducen al conocimiento de indicadores de enfermedades que afectan primordial o totalmente a un género, ni tampoco se limitan a buscar el nexo empírico de la patología femenina con factores sociales correlacionados, deben más bien explicar como intervienen las condiciones y relaciones de género en el proceso de determinación de la salud-enfermedad. Para hacerlo tienen que tomar en cuenta que esas relaciones se

modifican históricamente y que tienen expresiones distintas en los diversos grupos humanos que una sociedad tiene” (Breilh, 1996; pág. 117)

Visto así, las contribuciones teóricas y prácticas del feminismo como movimiento social constituyen una clave para el trabajo en promoción de la salud sexual de las mujeres, si se considera la salud como "la capacidad humana corporeizada de diseñar, decidir y lograr futuros viables" y la "promoción de la salud como las prácticas conducentes al logro de la integridad de los sujetos" (Chapela, 2006; pág 10). De este modo podría considerarse que las acciones que realizan las mujeres desde el feminismo son una forma de "Vigilancia No Convencional", la cual plantea Breilh (1996) como un mecanismo de empoderamiento que posibilita un proceso de monitoreo crítico, sobre la necesidad social insatisfecha, y sobre los determinantes de la salud, realizado fundamentalmente por los colectivos afectados:

“En esa medida la vigilancia en salud se transforma en un instrumento de apropiación crítica de la información sobre la vida social, sobre los procesos que la limitan o destruyen y, lo que es más importante, se constituye en un monitoreo sobre la propia capacidad de acción para superar las trabas del desarrollo humano y de la salud. De esa manera el monitoreo se torna un recurso de construcción, reproducción y consolidación del poder de una colectividad. Un instrumento de negociación y enfrentamiento estratégico, un soporte de la construcción de la organización popular” (Breilh, 1996; pág.131).

Sobre la importancia y potencia de la conciencia crítica se puede profundizar a partir de las palabras de Clara:

*“Y la importancia de la **consciencia crítica y política** que para mí es fundamental me la dio la **universidad, el mundo social y el feminismo**. Yo creo que nombrándolo como consciencia crítica o como **ejercer la ciudadanía, el pensamiento crítico, formarse, leer, eso es algo que ha surgido nombrado más en la universidad (...)** **Creo que el estudio y la información hacen parte fundamental de una consciencia crítica** y creo que **rompe con una feminidad establecida que nos dice a las mujeres que los asuntos políticos son de los hombres, que nosotras solo hablamos de novelas, de farándulas, de chismes y que no podemos trascender a tomar decisiones en nuestro país (...)**” Clara.*

La conciencia crítica sería entonces otra herramienta facilitada por el feminismo y central para avanzar en la constitución de las mujeres como sujetos políticos, con capacidad de acción y transformación, como lo ha hecho el feminismo durante décadas, logrando poner en la agenda pública temas centrales para decidir a favor de las mujeres, logrando que el único órgano decisor no sea el Estado y evidenciando que “hay formas de pasaje de lo

individual a lo colectivo, de ambos a institucional, de todos ellos a político y por fin a estatal” (Testa, 2007; pág. 253), todo lo anterior en medio de transformaciones que permiten la posibilidad de la acción, al pasar de ser individuos a sujetos; masas a colectivos; instituciones organizadas; participantes políticos y por último, cuando la población se transforma en actor social.

Ejemplo de estas dinamizaciones, producto de actores sociales que actúan política y colectivamente, son algunos hitos que a nivel internacional son reconocidos por abrir caminos para que los Estados trabajen en mejorar las condiciones de vida de las mujeres. Estos hitos se trazan en la línea de tiempo que aparece seguidamente (elaboración propia), donde pueden verse en color rojo acontecimientos de orden internacional, muchos de los cuales se han logrado de la mano del movimiento social de mujeres, dada su capacidad para poner temas en la agenda del Estado (Lamus, 2009; Peláez, 2001); y en color morado se señalan las leyes, sentencias y políticas a través de las cuales Colombia se ha suscrito a los distintos tratados internacionales:

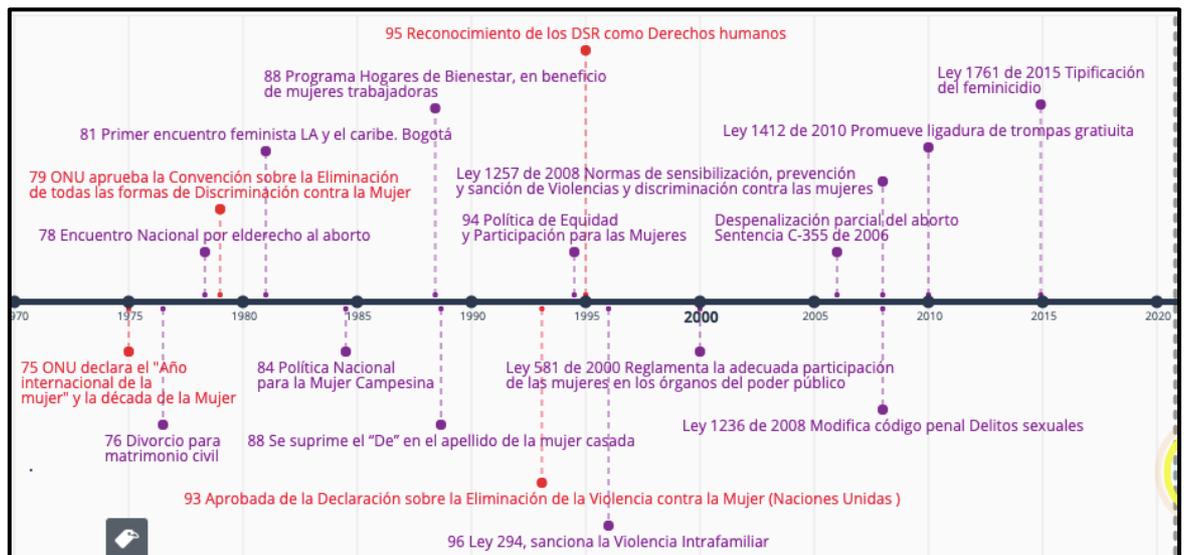


Ilustración 7 Línea de tiempo Derechos sexuales y reproductivos en Colombia

Estos hitos han permitido transformaciones que facilitan condiciones para que las mujeres puedan ocuparse de otras aspiraciones, a la vez que continúan trabajando colectivamente por la garantía de aquellos derechos que en el campo de la sexualidad aún son violentados, como el derecho al consentimiento, que se soporta en la libertad de elección; y el derecho al disfrute y el placer sexual, sin estigma, ni discriminación, asuntos estos que conciernen al pensamiento sobre la salud sexual, desde el lente de la salud colectiva.

5. Conclusiones

5.1 Hacia una Salud sexual con enfoque crítico y emancipador

En lo que sigue se expondrán algunas nociones clave develadas por este estudio como aporte para pensar la salud sexual de las mujeres desde la Salud colectiva, como son género, poder e interculturalidad, y los movimientos sociales como eje transversal a estas tres categorías que permiten su problematización y dinamización; dichas categorías se relacionan entre sí y permiten construir marcos de pensamiento y acción para un abordaje de la salud sexual con enfoque crítico y emancipador.

De acuerdo con Breilh (1996) las investigaciones sobre género y salud deberían contribuir a explicar cómo las condiciones y relaciones de género afectan el proceso de salud; en este sentido, este estudio contribuye al análisis de las atribuciones genéricas históricas que se han depositado en las mujeres, con relación a la sexualidad, la maternidad, el cuidado, la dependencia, la obediencia y el amor, entre otros, y develó los efectos negativos en la salud sexual y mental que esto representó en determinados momentos. Las participantes, al sentirse expropiadas de su cuerpo, limitadas en su posibilidad de elección y de realización como sujetos, se vieron interpeladas a construir alternativas para el desarrollo de sus vidas que fueran más allá de las posibilidades que los discursos dominantes proponían para ellas. De este modo, el uso de la categoría género en el ámbito de la salud, se amplía, de un lado, a la comprensión de la forma en que las relaciones entre géneros determina el proceso salud-enfermedad; y de otro lado, al reconocimiento de otras posibilidades de construcción de los géneros, y la identificación de las características que adquiere la salud sexual y reproductiva de las mujeres que logran construcciones genéricas disidentes, poniendo en el escenario indicadores positivos de salud como fueron: amor propio, autonomía, independencia, placer, erotismo, capacidad de agencia, cuidado; lo anterior en consonancia con la perspectiva de Breilh (1996), quien plantea la necesidad de ampliar el campo de comprensión de la salud, no solo al estudio de la enfermedad, sino a las condiciones de salud; lo que coincide con una de las características de la Salud colectiva que describe Granda (2003; pág. 18) al plantearla como un intento de “buscar el desarrollo de las ciencias de la salud para potenciar con ellas el desarrollo de la salud y la felicidad”.

Los relatos de construcción de feminidad de las mujeres develaron las relaciones dialécticas que entablaron con las distintas tecnologías o dispositivos pedagógicos del género (De Laurettis, 1989; Muñoz, 2004). En sus relatos fue posible vislumbrar cómo la iglesia católica, la familia, los medios de comunicación, las disciplinas de las salud, los ideales del amor romántico, e incluso el feminismo, conformaron instituciones, discursos e ideologías a través de las cuales se ejercieron mecanismos de disciplinamiento de sus conductas y cuerpos femeninos, poniendo el acento en las violencias simbólicas, físicas y sexuales, como mecanismos de dominación por excelencia que se siguen perpetuando sobre sus cuerpos (Chapela, 2006; 2015), por ejemplo a través de la estereotipación de la belleza femenina, la medicalización de los procesos biológicos, las exigencias de éxito y buena conducta, el ejercicio de una liberación sexual estereotipada y los abusos sexuales infantiles o acosos callejeros a los que hicieron alusión y que hablan de la historia de muchas otras mujeres en los mismos contextos que viven experiencias similares, dado que se trata de dispositivos de control inmersos en la sociedad, naturalizados, inadvertidos. Develar lo anterior y emprender acciones para su abordaje desde la salud colectiva es central dado que se considera que el mantenimiento de las mujeres en posiciones de subordinación frente a “condiciones impuestas por un mundo normado por criterios fundamentalmente patriarcales, que irrespetan sus necesidades propias y su derecho a la autodeterminación, es una causa básica de sufrimiento humano, de destrucción física y psíquica del geno-fenotipo, de envejecimiento, enfermedad y muerte” (Breilh, 1996; pág. 127).

La elaboración de relatos biográficos sobre la construcción de feminidades disidentes, develó el carácter central que las vivencias relativas a la sexualidad y el amor tienen en la consolidación de las subjetividades femeninas. Reconocer las experiencias, significados, discursos, ideologías y contextos, permitió identificar las rupturas y resignificaciones realizadas por las mujeres, para dar lugar a la consolidación de una identidad femenina que logra una posición crítica frente a la identidad genérica asignada mediante los distintos dispositivos que disciplinan el género. Así, emergió un correlato colectivo, producto de los contextos sociales en los que se desarrollan sus vidas, de los cuales tomaron tanto las atribuciones genéricas en las que fueron socializadas, como las

herramientas de las que se sirvieron para hacer rupturas, deconstrucciones y resignificaciones.

En los relatos de las mujeres fue posible identificar una serie de hitos o puntos de inflexión cuyo análisis aporta a ampliar la concepción y abordaje de la Salud Sexual y Reproductiva (SSR) de las mujeres desde la perspectiva de la Salud Colectiva. Dichos hitos dejaron una huella biográfica relacionada con la puesta en cuestión del mandato genérico por excelencia: “constituirse en seres de y para otros” y su subsiguiente reconocimiento y construcción como sujetos de deseo. Sus biografías dan cuenta de la implicación positiva relacionada con la posibilidad de decidir sobre sus preferencias y prácticas sexuales y eróticas, sobre la maternidad, sobre el cuidado de los procesos biológicos de sus cuerpos (menstruación, fertilidad, parto), la adopción de posiciones críticas frente a formas opresivas del amor, el reconocimiento de la dependencia afectiva y su transformación en formas libres de amor, la identificación del descuido de sí mismas, la vuelta hacia el amor propio, y la importancia de la construcción colectiva “entre mujeres”. Estos elementos, vistos desde el lente de la salud colectiva, permiten resaltar el acento en el trabajo con los colectivos que han sido históricamente vulnerados, los “sin poder” (Breilh, 1996; 1999; 2019; Granda; 2003), en este caso las mujeres, para develar los mecanismos opresivos que han determinado su salud y emprender acciones frente a ellos; lo cual para las participantes consistió en la construcción de una identidad de género que puede denominarse contrahegemónica, en tanto identificaron los mecanismos históricos que han intentado disciplinar sus cuerpos y conductas y adoptaron una posición crítica frente a los mismos. A través de discursos emancipadores como el feminista, el de la diversidad sexual, las artes, los saberes ancestrales y las prácticas comunitarias, de los cuales son participes, ya sea desde la academia o los movimientos sociales, pudieron apropiarse herramientas que les permitieron, individual y colectivamente, emprender acciones para reconocer las relaciones de poder en las que ocupaban un lugar de subordinación. Además de desnaturalizar dichas relaciones, estas mujeres pudieron interrogarlas, interpelarlas y en algunos casos deconstruirlas transformándose en sujetos activos, con poder de decisión sobre sus cuerpos y sus vidas, con capacidad para resignificar experiencias y ser autónomas e independientes frente a su sexualidad y sus formas de relacionamiento. Desde la mirada compleja de la salud colectiva, estos podrían considerarse logros

positivos (Chapela, 2006; 2015) y recursos de salud poco explorados con relación a la salud sexual y reproductiva (SSR), permitiendo ampliar la comprensión del proceso salud-enfermedad, como dialéctico, dinámico, contradictorio y complejo (Breilh, 2019; Granda, 2003).

En Colombia la SSR ha estado orientada por una concepción clásica, preventivista y morbicéntrica de la salud, aunque las políticas planteen trabajar desde un enfoque de derechos, de género y diferencial; en este sentido los abordajes en temas de salud sexual y reproductiva continúan presentando dificultades para desarrollar estrategias basadas en dichos enfoques, que tengan un efecto real en el estado de salud de los sujetos, que vaya más allá de las intervenciones preventivistas en las que ha estado enmarcada, cuyas prioridades se fundamentan en el retraso en la edad de inicio de la vida sexual; la prevención de embarazos no planeados; la protección frente a enfermedades de transmisión sexual y la reducción de la tasa de mortalidad materna, con medidas de orden instrumental, que poco privilegian una mirada desde la complejidad, la experiencia y la voz de los sujetos (Estrada, 2009; Morales 2010).

Lo anterior supone un desafío para la Salud Colectiva, en términos de proponer estrategias que permitan ir más allá de lo que lo han logrado los abordajes convencionales, teniendo presente que, desde este campo, se pretende avanzar de la preocupación por la enfermedad y la muerte, a entender la salud y la vida, a reconocer la diversidad en las formas de cuidado y atención; de ver objetos a mirar sujetos sociales con capacidad de transformación; de la función sanitarista del Estado a la comprensión de otras formas de acciones saludables, comunitarias, interculturales (Arias y Torres, 2017; Breilh, 2019; Granda, 2003). De acuerdo con esto, la comprensión de la construcción de feminidades disidentes aporta al objetivo de la salud colectiva de poner la mirada en las formas “como los sujetos individuales y colectivos crean o generan su salud en el diario vivir” (Granda, 2003; pág. 8); así mismo, al considerar “el interés por dar cuenta de la salud y vida y no solo de la enfermedad, recomienda más bien que se piense en la salud como la capacidad de romper las normas impuestas y construir nuevas normas bajo los requerimientos de adaptación al cambiante mundo” (Granda, 2003; pág. 10). El acercamiento a las experiencias de estas mujeres, en las que se evidenciaron las transformaciones que fueron

realizando con el fin de hacerse sujetos autónomos, dueñas de sus cuerpos y por tanto de su salud, son claves en la comprensión de la salud como capacidad (Chapela, 2006; 2015).

De otro lado, dado que la Salud colectiva se propone “reconocer y dar importancia a otras racionalidades y en esa empresa, también reconocer que el obrar se acompaña de una conciencia práctica” (Granda, 2003; pág. 11), los procesos de deconstrucción y resignificación de las feminidades, que se dan de la mano del movimiento social de mujeres, brindan información valiosa para la comprensión de esas otras racionalidades, de sujetos que han sido históricamente subalternos y que se unen en acciones colectivas en pro de mayor libertad, que indudablemente se constituye en una práctica de salud, si se lo analiza desde esta perspectiva. En todo lo anterior la noción de promoción de la salud, con perspectiva crítica y no institucionalizada, adquiere un carácter central en el reconocimiento de los comportamientos, saberes y prácticas desarrollados culturalmente por las poblaciones en su diario accionar (Granda, 2003).

De acuerdo con Chapela (2006) el cuerpo está investido de relaciones de poder y se convierte en instrumento de los discursos hegemónicos al ser sujetado, lo que hace del poder una categoría central en la salud colectiva y en este estudio, dado que la pregunta de investigación, al indagar por la construcción de identidad genérica, inquiriere sobre las relaciones de poder entre los géneros, y entre los sujetos y los dispositivos de control del género. Así, el análisis del género, tanto en su dimensión normativa, como contrahegemónica, tiene implícito el análisis de las relaciones de poder presentes en la sociedad. En este sentido el feminismo, que emergió en los relatos como el principal discurso que influyó las posturas críticas frente a la feminidad normativa, se postula como una corriente de pensamiento y un movimiento social que asume una posición crítica frente al poder en el discurso y el poder como discurso (Braidotti, 2004), concentrándose especialmente en el poder patriarcal, capitalista, biomédico y religioso, para los cuales las mujeres figuran como objeto (Lagarde, 2012; Chapela, 2015). Estos dispositivos de poder se vieron reflejados en los relatos de las participantes, tanto por el reconocimiento de su influencia en la construcción de su identidad femenina, como por las rupturas, deconstrucciones y resignificaciones que hicieron frente a estos, en su proceso de construcción como sujetos.

Un hallazgo central que nos permite ampliar los abordajes desde la salud colectiva, es la identificación de los discursos sobre el amor romántico como otra forma de poder, al reconocer su potencial político en tanto, a través de las teorías de la complementariedad y la familia se produce y reproduce la feminidad normativa, que encuentra su realización en el matrimonio y la maternidad, instituciones al servicio de los discursos dominantes, especialmente del capitalismo, que cimienta sus bases económicas en la idea de familia; y la religión católica, que percibe como potencialmente peligrosa cualquier forma de relacionamiento que contradiga el esquema de familia tradicional, mediante la que se mantiene a la mujer en un lugar en el que es posible controlar su cuerpo, su sexualidad, su erotismo y mantenerla al servicio de los intereses reproductivos y económicos de las sociedades (Lagarde; 2012; Mateos, 2013; Ramirez; 2019;). Para Mateos (2013; pág. 314) “el amor romántico sirve como transmisor de los valores patriarcales (esencialismo femenino, complementariedad y división sexual del trabajo) que in fine dificultan o limitan de facto a las mujeres el ejercicio de su ciudadanía”; para esta autora la dimensión política del amor es otra muestra de la forma en que la feminidad hegemónica limita la construcción del sujeto político mujer, produciendo un déficit en el ejercicio de la ciudadanía.

En esta vía, los hallazgos del estudio resaltan la discusión sobre la constitución de la mujer como sujeto político, el cual es uno de los objetivos del feminismo cuando propone la deconstrucción de los discursos en los que se vislumbra la complicidad entre conocimiento-poder, razón-dominación y racionalidad-opresión, con la masculinidad como eje transversal, postulando la necesidad de crear nuevas formas de pensamiento y por tanto nuevos sujetos de género, es decir, las mujeres como sujetos políticos que adquieren y ejercen conciencia política individual y colectiva (Braidotti; Mateos, 2013); constituyendo así otro tema de interés para la Salud colectiva, dado el reconocimiento que se hace desde este campo de la necesidad de que los individuos y colectivos actúen como sujetos políticos. La crítica a la distribución de poder en la sociedad y su influencia en el proceso salud-enfermedad ha sido un tema clave (Breilh, 1999; Chapela, 2006), no solo en lo que respecta al poder que regula las riquezas materiales, “sino del poder que se requiere para definir y expandir la identidad, los proyectos y los sueños” (Breilh, 1999; pág. 131). Autores como Breilh (1999), mencionan que las mujeres hacen parte de los

“sin poder”, por el hecho de ocupar históricamente un papel fundamentalmente de subordinación, que ha obstaculizado su acceso a bienes materiales, al conocimiento, a la participación social y política, a posibilidades de transformación cultural y subjetiva, afectando su autonomía y libertad, y, por tanto, su salud. En esta medida el estudio ha podido contribuir a ampliar las reflexiones y matices relacionados con el cuerpo de la mujer y sus decisiones como un campo de tensiones y luchas, donde ellas se movilizan en acciones cotidianas para lograr procesos de afirmación.

Complementariamente, los resultados también nos acercan a otro punto de interés de la salud colectiva relacionado con las dinámicas de poder implícitas en los sistemas de salud, donde se manifiestan poderes técnicos, administrativos y políticos que se conjugan para desarrollar un determinado paradigma en salud y desde ahí tomar decisiones (Testa, 1990). De acuerdo con Testa (1990) es sobre esas formas de poder que se deberán asumir posiciones críticas, para que el poder técnico, reconozca e incorpore saberes distintos a los dominantes, creando nuevas categorías que permitan la generación de nuevos paradigmas en salud y a su vez, tengan un efecto en las decisiones que se toman desde el poder administrativo, y por último se fortalezca el poder político de los actores sociales para demandar o reclamar sus necesidades e intereses en salud.

Asumir esa posición crítica es fundamental en un campo que propone que las decisiones relativas a la salud no estén concentradas en el Estado, el cual, en Colombia, está influenciado por la iglesia católica como otro poder que en los últimos años ha ganado un lugar en las decisiones de salud, a partir de su representación política en los órganos decisorios del Estado (Morales 2010; Ramírez, 2019). Al respecto plantea Testa (2007) que, si bien el órgano decisor en salud, es el Estado, lo hace a través de sus distintos actores, por lo cual considera fundamental que los sujetos tengan actitudes y aptitudes críticas, que los constituyan en individuos y colectivos con capacidad transformadora para “introducir temas de debate en la agenda del Estado” (Testa, 2007; pág. 252); dicha capacidad de transformación se puede ver en el movimiento feminista en Colombia, el cual ha tenido entre logros más significativos la despenalización del aborto en tres causales, y sigue ejerciendo presión y resistencia frente un fenómeno social que continúa siendo un lastre para la libertad y salud de las mujeres: la violencia sexual. Si bien este

no fue el tema central del proyecto, si estuvo presente en las rupturas frente a las feminidades normalizadas y sin duda son claro ejemplo de como las mujeres participantes han asumido un lugar activo y propositivo en términos de la manera como quieren ser nombradas e incluidas en las decisiones cotidianas que van desde su cuerpo, como primer territorio, hasta otros escenarios de actuación política.

Sobre la categoría interculturalidad, emergió en los relatos, con especial protagonismo en las mujeres más jóvenes, el deseo de rescatar saberes ancestrales para aplicarlos al cuidado de sí mismas, evidenciando prácticas interculturales que se constituyen como un mecanismo de resistencia, dado que los conocimientos laicos, populares, campesinos, indígenas, entre otros saberes producidos “desde abajo” son tratados por la ciencia moderna como creencias, intuiciones, opiniones, invalidándolos frente a la producción hegemónica de saber. De esta forma, las mujeres generaron lo que puede nombrarse como una ecología de saberes en la que se reconoce el conocimiento de grupos subalternos como las comunidades indígenas (Santos, 2003; Santos, 2009a). Al respecto, se plantea desde la salud colectiva, la necesidad de rescatar esos conocimientos que son olvidados o relegados por no corresponder con la racionalidad de la ciencia hegemónica, por lo cual su puesta en marcha puede considerarse una práctica de salud colectiva, ante la que la ciencia occidental pierde su carácter mesiánico, dando paso a los conocimientos, saberes y prácticas propios de otras culturas (Granda, 2003; Breilh, 1996) que pueden enriquecer las prácticas de salud de los sujetos y colectivos (Chapela, 2015). Lo anterior se puede analizar bajo la categoría de interculturalidad, si se la entiende en el sentido amplio de Albó (2004) cuando plantea que la interculturalidad es cualquier relación entre personas o grupos sociales de diversa cultura y por lo tanto se pueden nombrar como interculturales las actitudes de personas y grupos de una cultura en referencia a elementos de otra; en el mismo sentido, Walsh (2009) expone que uno de los componentes de la interculturalidad desde una perspectiva crítica es el reconocimiento de los saberes provenientes de otras culturas. En el caso de las participantes de este estudio, varias de ellas reconocieron los saberes de comunidades indígenas de distintas regiones del país, sobre plantas medicinales, sobre la relación del ciclo menstrual con el ciclo lunar y las deidades propias de su cultura, y las incorporaron al cuidado de sí, reconociéndolas como prácticas contrahegemónicas a través de las que logran resignificar la medicalización y

patologización de los procesos biológicos de sus cuerpos; así como el tratamiento de sus cuerpos mediante instrumentos útiles al mercado (Chapela, 2006; 2015). De acuerdo con Walsh (2009) la interculturalidad se puede entender como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente y que requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas; lo anterior implica la necesidad de cambiar las relaciones y las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación; objetivos que pueden considerarse propios del campo de la Salud colectiva y que las participantes interpellaron una y otra vez en sus relatos.

Para finalizar, es importante retomar de la experiencia de las mujeres, el lugar que ocupan los movimientos sociales, como noción y como nicho de prácticas y saberes colectivos, de gran importancia para la salud colectiva, en tanto despliegan mecanismos y acciones de control social, vigilancia y presión sobre los deberes del Estado y por tanto, garantía al cumplimiento de sus obligaciones sociales alrededor de la salud (Granda, 2003; pág.13). Como se ha visto en lo anterior, en este estudio cobró especial relevancia el feminismo, no solo como discurso, sino como movimiento social con el que las participantes entraron en interacción para asumir posiciones críticas y transformadoras de su identidad femenina. El feminismo como movimiento social ha mostrado a lo largo de la historia un gran potencial político y emancipatorio, al lograr poner en la agenda pública diversos temas que se han tornado luego en decisiones políticas transformadoras, que han permitido avanzar cada vez más en condiciones de libertad y equidad para las mujeres (Mateos, 2013; Lamus, 2009; Braidotti, 2004; Lagarde, 2012); de otro lado Santos (1997) expresa que desde las epistemologías feministas, se hace una deconstrucción muy clara y contundente del dominio masculino de las ciencias, la cual no se limita a la lucha de las mujeres, sino que constituye un aporte autónomo y complejo a la epistemología en general. Lo anterior constituye un gran aporte para la Salud colectiva, si se tiene presente la necesidad planteada por Testa (2007) de contar con actores sociales capaces “de introducir temas de debate en la agenda del Estado, sin lo cual no existen problemas” (pág. 253). Asimismo, si se tienen en cuenta las posturas de Breilh (2019) y Granda (2003) quienes reconocen que las prácticas de Salud colectiva se desarrollan también en

las organizaciones de la sociedad civil, consolidándose como un campo científico y de prácticas flexible frente a la incorporación de propuestas innovadoras; de lo que se puede desprender que el feminismo, como movimiento social, ha hecho importantes contribuciones que han afectado positivamente la salud de las mujeres; entre esas, la postulación de la categoría de género, con las ganancias que ya se expusieron con relación al develamiento de las relaciones de poder en las sociedades y la construcción de la mujer como sujeto político.

Si bien Breilh (1996) reconoce que históricamente las mujeres se han visto forzadas a replegarse para su defensa y construir su propio poder, ante una sociedad que ha sido sorda a sus reclamos, también plantea la necesidad de que este movimiento no construya al sujeto masculino como su enemigo, y por el contrario, ponga su potencial político al servicio de la transformación de las relaciones humanas; considerando que a través de sus logros, crece también “una masa crítica de varones que empiezan a cuestionar y cuestionarse sobre los efectos destructivos del machismo y que comprenden que la reivindicación de lo femenino es también y profundamente reivindicación de lo masculino: esbozos de una conciencia de género distinta” (Breilh, 1996; pág. 76); lo anterior sin desconocer que las luchas del feminismo tienen un sustento real en el problema específico de la subordinación que ha afectado históricamente a una mitad de la humanidad. En este sentido algunas autoras feministas son críticas, reforzando la idea de que el feminismo, como corriente de pensamiento, que se define como autocrítica y autorreflexiva, también reconoce la necesidad de no constituirse en otro discurso que moldee las conductas de las mujeres, ni reproduzca la violencia masculina desde una posición femenina, ni construya a los hombres como sus enemigos (Braidotti, 2004; Lagarde, 2013; Segato, 2018); asimismo, algunas participantes del estudio, aunque se nombraran como feministas, plantearon su posición crítica frente formas radicales del feminismo, y lograron tomar distancia de estas, incorporando solo las herramientas y discursos que consideraron útiles para su construcción como sujetos.

De este modo, el feminismo y los movimientos sociales en general, constituyen una fuerza central en campos de conocimiento que pretenden realizar abordajes críticos de la realidad, dado que son éstos los que visibilizan aquello que ha sido históricamente silenciado, descartado, inferiorizado y por lo tanto producido como ausente; y de otro

lado permiten visibilizar las emergencias, es decir, las “señales de cosas nuevas, resistencias nuevas, luchas que por ahora son locales, no muy desarrolladas, embrionarias, que traen en sí la aspiración de una nueva sociedad, son nuevas formas de acción, nuevos actores para el conocimiento” (Santos, 2009b, pág. 4), en el caso de este estudio, nuevos sujetos de género. En este sentido, al ser actores que denuncian las injusticias, inequidades, abusos y demás situaciones opresivas que afectan a las poblaciones en diferentes ámbitos, uno de los cuales es la salud, y emprenden acciones transformadoras, su sinergia con la salud colectiva para un trabajo mancomunado se torna central, si se desea avanzar en el logro de mayor libertad y condiciones de equidad para la salud sexual de los colectivos.

Desde el punto de vista práctico, el trabajo de investigación provee algunas claves para un abordaje de la salud sexual de las mujeres con perspectiva crítica, específicamente en lo que respecta a la promoción de la salud desde la perspectiva emancipadora que propone Chapela (2006; 2015), desde la cual se reconoce que no se puede promover la salud sin afectar las relaciones de poder, ya que “los fenómenos de salud sintetizan los sentidos y acontecimientos sociales de los procesos cotidianos, en los espacios y cuerpos materiales de la población (...) imposibles de entender sino como fenómenos sociohistóricos y por tanto resultados de los juegos de poder” (Chapela, 2015; pág. 4). Desde esta perspectiva, se considera fundamental la transformación de los sujetos “clientes del mercado del que forma parte el mercado médico” a sujetos íntegros, saludables, es decir aquellos que se “relacionan con los objetos de la realidad a través del ejercicio de sus capacidades humanas reflexivas producto de su interés emancipatorio en el conocimiento” (Chapela, 2006, pág. 12). En la propuesta de esta autora son centrales entonces, además de los sujetos íntegros, los saberes populares, las prácticas interculturales y las acciones colectivas como mecanismos de apropiación de la salud de los sujetos y colectivos (Chapela; 2015), elementos presentes en los relatos de las participantes.

Una de esas claves, sería la potenciación de herramientas como “La Vigilancia No Convencional”, realizada por los colectivos afectados como un mecanismo de empoderamiento (Breilh; 1996). De otro lado, a través de estrategias participativas y acciones de educación para la salud con perspectiva crítica como la que propone Freire

(2004) desde la educación popular, que busca la construcción de nuevos saberes que contribuyan a la transformación social, la democratización, la emancipación y la humanización, y que conversa con los planeamiento de Chapela (2006, 2015), se identifican algunas líneas de trabajo en las que podrían enfocarse los programas de promoción de la salud sexual, los cuales tienen el desafío de ir más allá de la prevención de enfermedades de transmisión sexual, la planificación familiar y la prevención de la mortalidad materna, lo cual implica la necesidad de formular propuestas con enfoque de género, intercultural, diferencial y de derechos, que tengan como indicadores de salud sexual: la autonomía, independencia, placer, erotismo constructivo, amor propio, amor libre, y demás indicadores que los colectivos consideren necesarios para la vivencia plena y saludable de su sexualidad.

Lo anterior implicaría introducir en las agendas de trabajo de las instituciones encargadas de la promoción de la salud sexual, temas como:

- Acciones educativas orientadas a la construcción de herramientas que permitan develar los discursos de poder detrás de los ideales del amor, la sexualidad, las identidades genéricas y que permitan la deconstrucción de estereotipos y la construcción de nuevos sujetos de género.
- Acompañamiento en la elaboración de procesos de duelo por rupturas amorosas, orientados a la deconstrucción de los ideales del amor romántico y la construcción de nuevas narrativas sobre el amor.
- Atención a víctimas de violencias sexuales orientadas a la reparación y reconstrucción del amor propio y recuperación de la autonomía.
- Resignificación de los enfoques de “pautas de crianza”, hacia la identificación de otras formas posibles de ejercer la maternidad y la paternidad.
- Grupos de apoyo orientados a la elaboración de los efectos psíquicos del aborto.
- Acciones de educación menstrual con enfoque crítico y ecológico.
- Intercambio de saberes alternativos para el cuidado de los cuerpos de las mujeres orientados a la recuperación de saberes y prácticas ancestrales.
- Acciones educativas para el desaprendizaje del machismo.
- Acciones educativas para la resignificación del erotismo y placer.

Todo lo anterior implica el trabajo de la mano de los movimientos sociales y demás actores sociales que participan activamente en la construcción de la salud de las colectividades, a través acciones colectivas encaminadas a poner en la agenda pública los temas que siguen siendo necesarios para garantizar condiciones de equidad, libertad, respeto y justicia, sin lo cual no es posible pensar en abordajes de salud con enfoque crítico y emancipador.

5.2 Limitaciones, potencialidades, recomendaciones, nuevas perspectivas de investigación

Como se vio a lo largo de este informe, la construcción de relatos de vida desde el enfoque biográfico narrativo permite el acceso a una amplia riqueza de datos que no logran ser abordados y analizados en su totalidad, dada la limitación en tiempo, persona (talento humano) y espacio (tamaño del informe) para la presentación de resultados, propia de las investigaciones realizadas en el marco de una maestría. En este sentido, se considera una gran limitación la imposibilidad de presentar los relatos en extenso (debido al tamaño permitido del informe), los cuales constituyen textos de gran valor narrativo y de producción de sentido sobre temas centrales para la comprensión de los procesos de salud de las mujeres. Lo anterior, cobra un carácter mucho más penoso dentro de la Salud colectiva, dado que una de sus pretensiones es visibilizar otras epistemologías posibles, otros saberes creados “desde abajo”, por lo cual los protocolos de presentación de informes de investigación deberían ser flexibles en sus formatos, considerando que algunos, al construirse justamente desde otras epistemologías, desbordan los parámetros establecidos.

En el proceso de construcción de los relatos, la disposición de documentos personales que contribuyeran al enriquecimiento de estos se vio limitada a la voluntad de las participantes, lo que no permitió que esta fuese una fuente significativa de producción de datos; lo anterior, pudo estar mediado también por la actitud de la investigadora, desde la cual se dio mayor importancia a las producciones verbales de las participantes en cada entrevista biográfica. Al respecto, se sugiere que la solicitud, disposición y uso de los documentos personales puede adquirir mayor fluidez y relevancia si se hace en el marco de una actividad en la que adquieran un papel protagónico, y no como fuente secundaria

como se hizo en esta investigación; de este modo puede ser un recurso potente por ejemplo para un trabajo en grupos focales.

Si bien el tamaño pequeño de la muestra permitió análisis rigurosos de los principales hitos en los relatos de las participantes, la poca variabilidad de la misma limitó la comprensión del fenómeno en términos comparativos, por ejemplo entre distintas clases sociales, etnias, generaciones extremas o condiciones educativas de las participantes o sus familias; no obstante se pudieron hacer análisis sobre las confluencias y diferencias respecto a algunas características generacionales, orientaciones sexuales, los contextos familiares y los recursos simbólicos de las mujeres de acuerdo al entorno y a los discursos, ideologías e instituciones con las que entraron en contacto para la consolidación de su identidad femenina. De este modo los sentidos, significados, procesos, categorías, etc., que se develan a través de este estudio, desde el foco de la Salud Colectiva, se constituyen en una exploración que puede ser el punto de partida para la formulación de preguntas sobre la construcción de identidad femenina, desde otros enfoques que permitan el abordaje en profundidad de muestras con mayor variabilidad o desde este mismo enfoque pero con un trabajo extenso en el tiempo; en este sentido pueden cobrar relevancia, por ejemplo, estudios que permitan analizar la interacción género - etnia - clase social; nivel educativo y construcción de identidad genérica; participación colectiva/política y construcción de identidad; nivel socioeconómico y construcción de identidad, etc.

En sentidos más amplios, los resultados de esta investigación abren caminos para la exploración de los procesos de construcción de identidad genérica (tanto en mujeres, como hombres y géneros diversos) y su interacción con los diferentes dispositivos de poder y los efectos en la salud de los sujetos; así se consideran potenciales los estudios orientados a develar cómo se diferencian la sexualidad y el erotismo de mujeres con una feminidad disidente y mujeres con una feminidad tradicional; cómo se transforman y transmiten modelos de feminidad entre generaciones familiares; qué efectos tienen las identidades femeninas disidentes en las estructuras y dinámicas familiares y sociales; qué efectos tiene en la salud mental de los sujetos el relacionamiento a través de los nuevos discursos sobre el amor; cómo se construyen y reproducen saberes tradicionales para el cuidado de los cuerpos femeninos; qué transformaciones genéricas tienen lugar en la construcción de las identidades masculinas; qué particularidades adquiere el proceso de

construcción de identidad de género de personas transexuales y transgénero; todo lo anterior, considerando los aportes que implicaría para la comprensión de los procesos complejos y dinámicos del entramado salud-enfermedad-atención-cuidado-muerte, desde la perspectiva crítica de la Salud Colectiva.

6. Referencias

- Albó, Xavier (2004) Interculturalidad y salud. En: Fernández, G. (coordinador) *Salud e interculturalidad en América Latina*. Perspectivas antropológicas. Ediciones Abya-Yala. Ecuador.
- Alizade, Alcira Mariam (2005) *Tiempo de mujeres. Conversaciones íntimas en femenino*. 2ª edición. Editorial Lumen. Argentina.
- Alizade, A.M (1998) *La mujer sola. Ensayo sobre la dama andante en Occidente*. Lumen. Argentina.
- Alizade, A.M (2018) La violencia de género. Varones contra mujeres. En: *Revista Errancia*. Vol. 17. UNAM, México.
- Alberich Nistal, T. (2019). *¿Poliamor, amor libre o en libertad? Potencialidades y dificultades*. En: *MLS Psychology Research* 2 (1). Pp. 99-116
- Álvarez, A (2017) No somos tetas y nalgas solamente: feminidades disidentes del hip hop cubano. En: *Cuba posible. Un laboratorio de ideas*. Publicado el 23/01/2017. Disponible en: <https://cubaposible.com/no-somos-tetas-nalgas-feminidades-disidentes-del-hip-hop-cubano/>
- Amigot, Patricia (2011) Incierta feminidad, incierta masculinidad: la configuración social de las identidades de género. En: *Clinica y análisis grupal*. Vol. 1, N° 2, 2011, págs. 175-192
- André, J. (2000) *La sexualidad femenina ¿Qué sé?* Publicaciones Cruz O. México.
- Bertaux, Daniel. (1999). El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. En: *Proposiciones* 29. Universidad de Costa Rica.
- Bertaux, D. (2005) *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Ediciones Bellaterra. Barcelona.
- Blair, Elsa. (2009) *Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición*. En: *Política y Cultura*. N° 32. Universidad Autónoma Metropolitana. México. Págs. 9-33.
- Blázquez, M; y Bolaños, E (2017). Aportes a una antropología feminista de la salud: el estudio del ciclo menstrual. En: *Salud Colectiva*. N°13 (2). Universidad Nacional de Lanús. Págs. 253-265
- Braidotti, Rosi (2004) *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa, Barcelona.

Breilh, Jaime (1996) *El género entrefuegos: inequidad y esperanza*. Centro de estudios y asesoría en salud, CEAS. Quito.

Breilh, J (1999) La inequidad y la perspectiva de los sin poder. Construcción de lo social y del género. En: Viveros, Mara y Garay, Gloria (compiladoras). *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, CES. pp. 130-141.

Breilh, J (2019) *Seminario de Epidemiología crítica*. Universidad Andina, Quito, Ecuador.

Castellanos, Gabriela (1991) *¿Por qué somos el segundo sexo? Genealogía de una idea social*. Centro Editorial - Universidad del Valle. Colombia.

Castellanos, G (1995) ¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura. En: Arango, L.G., León, M. y Viveros, M. *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Tercer Mundo

Castellanos, G (2001) Un movimiento feminista para el nuevo milenio. En: Gabriela Castellanos y Simone Accorsi (Comp) (2001) *Sujetos Femeninos y masculinos*. Manzana de la Discordia Editores en coedición con Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad Universidad del Valle. Colombia.

Castellanos, G (2016) Los estilos de género y la tiranía del binarismo: de por qué necesitamos el concepto de generolecto. En: *Revista La Aljaba*. Segunda época, Volumen XX, 2016. Universidades de La Pampa, Luján y Comahue. Argentina. pág. 69-88

Cerón, Cynthia. (2016) La configuración y significados del placer sexual y erótico en mujeres universitarias de la Ciudad de México. En: *Sexualidad, Salud y Sociedad*. N°22. Rio de Janeiro.

Chapela, Maria del Consuelo (2006). Promoción de la salud. Un instrumento de poder y una alternativa emancipatoria. En: Jarillo E. y Guinsberg E. *Temas y desafíos en salud colectiva*. Buenos Aires: Lugar Editorial

Chapela, M. C. (2015). Entre poética y didáctica: promoción de la salud orientada por una utopía emancipadora (PSE). En M. C. Chapela (Coord.). *Entre poética y didáctica. Narrativas en el campo de la salud* (pp. 43-70). México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Charaudeau, Patrick (2003). *El discurso de la información. La construcción del espejo social*. Traducción del Francés por Margarita Mizraji. Editorial Gedisa. Barcelona.

Coffey, A. y Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.

Congreso de Colombia (2008) *Ley 1236 de 2008*. Bogotá 23 de julio de 2008. Gobierno Nacional República de Colombia.

Congreso de Colombia (2008) *Ley 1257 de 2008*. Bogotá 4 de diciembre de 2008. Gobierno Nacional República de Colombia.

Contreras, K. (2017) Aportes de los estudios decoloniales/poscoloniales para la comprensión feminista del campo de la sexualidad en Latinoamérica. En: *GenEros: Revista de investigación y divulgación sobre Estudios de género*. N°20. febrero 2017. Universidad de Colima. México. P. 7-34

Corte constitucional de Colombia (2006) *Sentencia C-355 de 2006*. Bogotá.

Dalén, Annika (2011) *El aborto en Colombia: cambios legales y transformaciones sociales*. Tesis de grado para optar al título de Magister en Estudios de género. Viveros, M (directora). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de género. Bogotá.

De Lauretis, Teresa. (1989) *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. London, Macmillan Press. Pág. 1-30. Traducción de Ana María Bach y Margarita Roulet.

De Lauretis, T. (2014) *Género y cultura queer* (Conferencia) Centro de la cooperación Floreal Gorini. Argentina. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=AUKV6UrYJZA>

Defensoría del Pueblo (2018) *Informe Defensorial: Violencias Basadas en Género y Discriminación del periodo 2014-2018*. Disponible en: <https://www.defensoria.gov.co/public/pdf/Informe%20Defensorial-Violencias-Basadas-Genero-Discriminacion.pdf>

Delory-Momberger, Christine. (2015) *La condición Biográfica. Ensayos sobre el relato de sí en la modernidad avanzada*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.

Denzin, N. y Lincoln, Y (2012). *Manual de investigación cualitativa vol. 1. El campo de la investigación cualitativa*. Gedisa, España.

Donoso, G. (2017). Narrativas y enfoque biográfico. Usos, alcances y desafíos para la investigación interdisciplinaria. En: *Enfermería Montevideo*. Vol. 6. Octubre 2017.

Esteban, ML. y Távora, A. (2008) El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: revisiones y propuestas. En: *Anuario de Psicología*, vol. 39, núm. 1, abril, 2008, pp. 59-73 Universitat de Barcelona. España.

Estrada, J.H. (2009) La articulación de las categorías género y salud: un desafío inaplazable. En: *Rev. Gerenc. Polit. Salud, Bogotá* (Colombia), 8 (17): 106-122, junio-diciembre de 2009.

Fernández, Ana María (1993) *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Paidós. Argentina.

- Figari, Carlos (2009). *Eróticas de la disidencia en América Latina: Brasil, siglos XVII al XX*. -1ª ed.- Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad - CICCUS: CLACSO.
- Freire, Paulo (2004) *La educación como práctica de la libertad*. Argentina: Siglo XXI.
- Fromm, Erich. (2020) *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*. 7ª edición. Paidós. España.
- García, Carlos Iván. y Muñoz Reynaldo. (2009) Devenir de una perspectiva relacional de género (y cultura)
En: *Nómadas*, núm. 30, abrilUniversidad central. Bogotá, Colombia, pp. 132-147
- Giddens, Anthony (1998) *La transformación de la intimidad: Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. 2ª edición. Cátedra. Madrid.
- Granda, Edmundo (2003) *¿A qué cosa llamamos salud colectiva, hoy?* VII Congreso brasileño de Salud Colectiva. Brasilia, 29 de julio al 2 de agosto de 2003.
- Grau, B. y Gonzalez, A.M. (2018) Cuerpos, mujeres y narrativas: imaginando corporalidades y géneros. En: *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*. Vol. 18, N°. 2. España.
- Gonzalez, G. (2016). Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogénica. En: *De Raíz Diversa* vol. 3, núm. 5, enero-junio, pp. 179-200.
- Güelman, M. (2013) Las potencialidades del enfoque biográfico en el análisis de los procesos de individuación. En: *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. N°5. Año 3. Abril-Septiembre 2013. Argentina.
- Hierro, G (2003) *La ética del placer*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kollontai, Alejandra (1978). *Autobiografía de una mujer emancipada*. Editorial Fontamara. Barcelona.
- Lagarde, Marcela (1990) *Identidad femenina*. Documento electrónico. Disponible en: <http://agendadelasmujeres.com.ar/notadesplegada.php?id=5367>. Consultado el 26/08/18
- Lagarde, M (1992) *Identidad y subjetividad femenina* (Memoria de curso). Puntos de encuentro. Nicaragua.
- Lagarde, M (2005) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad autónoma de México. México DF.
- Lagarde, M (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves, topías*. Instituto de las mujeres de la Ciudad de México. México DF.

- Lagarde, M (2013) *Desmontando el mito del amor romántico*. Conferencia en el marco del curso de la Escuela de Pensamiento Feminista, Clara Campoamor. Fuenlabrada: Concejalía de Feminismo y Diversidad. España, 2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=1jTO1XlduTU>
- Lamas, Martha (1996). La perspectiva de género. En: *Hablemos de sexualidad: lecturas*. CONAPO, Mexfam, México. pp. 216-229.
- Lamas, M (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. En: *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, enero-abril, 2000, p. México
- Lamus, Doris (2009). *Movimiento feminista o Movimiento de mujeres en Colombia*. Ponencia presentada en el Seminario internacional “Mujer con voz la política sí va”, Medellín, septiembre 23 y 24 de 2009. Centro de investigaciones socio jurídicas.
- Martín-Crespo, M.C. y Salamanca, A.B. (2007). El muestreo en la investigación cualitativa. En: *Nure Investigación*, nº 27, Marzo-Abril 07
- Mateos, Sara (2013) Construcción de la feminidad normativa y sujeto político. En: *Investigaciones Feministas*. 2013, vol 4. Universidad complutense de Madrid. Pág. 297-321
- Mejía, Ana (2006). *Feminismo disidente. Un acercamiento a las posiciones críticas con el feminismo establecido desde la documentación y el análisis de la producción científica*. Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía.
- Minayo, MC (2010) Los conceptos estructurantes de la investigación cualitativa. En: *Salud Colectiva*. 6 (3). Septiembre-diciembre. Buenos Aires. P. 251-261.
- Morales, Maria Carolina (2010) Lo político de las políticas de salud sexual y reproductiva para jóvenes en Colombia. En: *Rev. Gerencia, Política, Salud*, 9 (19). Bogotá. Págs. 69-89,
- Moreno, R (2017). Hermenéutica y ciencias sociales: a propósito del vínculo entre la interpretación de la narración de Paul Ricoeur y el enfoque de investigación biográfico-narrativo. *Rev Colomb humanidades*. 90, págs. 205–28.
- Mogrovejo, Norma (2008). Diversidad sexual: un concepto problemático. En: *Perspectiva: Revista Trabajo social*. Nº18. Ciudad de México. Pp. 62-72
- Muñoz, Reynaldo (2004) Imaginarios de género. Parte de: García, C. *Hacerse mujeres, hacerse hombres: dispositivos pedagógicos de género*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. Pág. 93-125.
- Neimeyer, R.A. (2002) *Aprender de la pérdida. Una guía para afrontar el duelo*. Paidós. España.

- Nolasco, P (2017) Resistir performativamente. *En: GenEros: Revista de investigación y divulgación sobre Estudios de género*. N°20. febrero 2017. Universidad de Colima. México. P. 65-82
- Peláez, Margarita (2001) *La Política de Género en el Estado Colombiano: Un camino de conquistas sociales*. Tesis doctoral en Salud pública. Escuela nacional de Salud Pública Fundación Osvaldo Cruz-Fiocruz. Rio de Janeiro. Brasil
- Pérez, M. (2017). Christine “la mujer desencarnada” y el papel de las metáforas corporales en el conocimiento de la realidad. *En: Daimon Revista Internacional De Filosofía*, 479-488. Disponible en: <https://doi.org/10.6018/daimon/270111>
- Pujadas, Joan. (1992) *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pujadas, J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *En: Revista de Antropología Social*, 9: 127-158. Universidad Rovira i Virgili.
- Puyana, Yolanda. (2000) ¿Es lo mismo ser mujer que ser madre? Análisis de la maternidad con una perspectiva de género. *En: Robledo, A y Puyana, Y. Ética: masculinidades y feminidades*. Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios de género. Bogotá. pp 89-126
- Ramírez, M de R. (2016) Del tabú a la sacralidad: La menstruación en la era del sagrado femenino. *En: Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre, año 18, n. 24. Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico. Págs.. 134-152.
- Ramírez, F.M. (2019) Democracia, sexualidad y religión. El caso Colombiano. *En: Careaga, Gloria (coord.) Sexualidad, religión y democracia en América Latina*. Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual, A.C.
- Ruiz, Catalina. (2020) *Hackeando el amor romántico* (Conferencia) Congreso virtual SexArte. Colombia. Disponible en: <https://www.congresosexarte.com/poder-para-mi-poder-para-todas/catalina-ruiz/>
- Santos, Boaventura de Sousa (1997) Epistemología y feminismo. Entrevista realizada por Gloria M. Comesaña. *En: Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 2. N°2. Págs. 115-121.
- Santos, B (2003) *Crítica de la razón indolente*. Ed. Desclée the Brouwer. Bilbao.
- Santos, B (2009a) *Una epistemología del sur*. Siglo XXI. CLACSO. Argentina.
- Santos, B (2009b) Reinventando la emancipación social. *En: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. No. 18, marzo 2009. CLACSO. Argentina.
- Segato, Rita (2003) Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. *En: Serie Antropología*. 334. Brasilia.

Segato, Rita (2018) El problema de la violencia sexual es político, no moral. Entrevista a Rita Segato, por Mariana Carbajal. En: *Página 12, el País. Argentina*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/162518-el-problema-de-la-violencia-sexual-es-politico-no-moral>

Sierra, A. (2005) Sexualidades disidentes en el siglo XIX en Cuba. En: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*. Vol. 16 – No 1. Cuba

Taylor S.J. y -Bogdan R. (1987) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós, España

Testa, Mario (1990) *Pensar en salud*. Organización Panamericana de la Salud. Organización Mundial de la Salud.

Testa, M. (2007). Decidir en Salud: ¿Quién?, ¿Cómo? y ¿Por qué? En: *Salud Colectiva*, Buenos Aires, 3(3): 247-257, Septiembre - Diciembre, 2007.

Thalman, Y. (2008). *Las virtudes del poliamor. La magia de los amores múltiples*. Plataforma Editorial. Barcelona.

Touraine, Alain. (2007) *El mundo de las mujeres*. Paidós. Barcelona.

Thomas, Florence (2000) Maternidad y gestación de vida. Su problematización frente a nuevo milenio. En: Robledo, A y Puyana, Y. *Ética: masculinidades y feminidades*. Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios de género. Bogotá. Pag. 160-174

Uribe, María Teresa (2001) *Nación, ciudadano y soberano*. Serie Pensamientos. Corporación Región. Medellín, Colombia.

Viteri A.M. y Castellanos, S (2013) Dilemas queer contemporáneos: ciudadanía sexuales, orientalismo y subjetividades liberales Un diálogo con Leticia Sabsay. En: *Íconos: Revista de Ciencias sociales*. N° 47. Quito. Págs. 103-118

Walsh, Catherine (2009) *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009.

Worden, William. (2013) *El tratamiento del duelo: Asesoramiento psicológico y terapia*. Cuarta edición revisada y ampliada. Paidós. España.

7. Anexos

7.1 Anexo 1: Criterios de variabilidad

Criterios de variabilidad						
Seudónimo	Edad	Escolaridad	Ocupación	Lugar de residencia	Feminista	Pertenencia a colectivos de mujeres
Sol	42	Magister	Psicoorientadora	Medellín	No	No
Amanda	27	Profesional. Estudiante de maestría	Estudiante	Medellín	Si	Si
Lili	52	Profesional Estudiante de Maestría	Formadora	Area metropolitana	Si	Si
Luz	27	Especialista Candidata a maestría	Asistente técnica en ruta de atención a víctimas de violencia sexual	Medellín	Si	No
Floresencia	28	Técnica.	Trabajadora independiente: artesanías, masajes, comercialización de plantas medicinales	Medellín	No	Si
Clara	26	Profesional	Profesional social en desarrollo de proyectos POT	Area metropolitana	Si	Si
Hipatia	45	Candidata a Doctora	Profesora universitaria. Investigadora. Estudiante de doctorado.	Medellín	Si	Si
Liliana	35	Profesional	Bibliotecaria	Medellín	Si	Si

7.2 Anexo 2: Matriz de categorización

OBJETIVO	INDICIOS -CATEGORÍAS Y SUBCATEGORÍAS-		CARÁCTER
Identificar los contextos en los que se producen y emergen las feminidades disidentes.	Ideas sobre la feminidad tradicional y su reproducción		Preestablecida
	Hitos, Rupturas, momentos de quiebre	Violencia sexual	Preestablecida
		Pérdidas afectivas	
		Otras	
	Participación en movimiento sociales, colectivos		Preestablecida
	Acercamiento a teorías, discursos, modelos, ideologías, pensamiento crítico		Preestablecida
	Relación con lo masculino	Relación con el padre Relación hombres	Emergente
	Relación con lo femenino	Relación con la madre Relación con las mujeres	Emergente
	Preguntas/reflexiones sobre sí misma		Emergente
Contexto	Familiar Social	Emergente	
Describir las formas de expresión de las feminidades disidentes en la vida cotidiana de las mujeres y las características de sus modos de vida	Significados de la feminidad disidente		Preestablecida
	Experiencias/expresiones relacionadas con la feminidad disidente	Aborto	Preestablecida
		Maternidad	
		Menstruación, anticoncepción Otras	
	Participación en movimiento sociales, colectivos		Preestablecida
	Acercamiento a teorías, discursos, modelos, ideologías		Preestablecida
		Madre Mujeres	Emergente

	Relación con lo femenino		
	Amor	Amor propio	Emergente
		Amor de pareja - experiencias	
	Sexualidad/erotismo		Preestablecida
	Cuerpo		Preestablecida
	Mística		Emergente
Reconocer las experiencias de la sexualidad y el erotismo en mujeres que construyen una feminidad disidente	Experiencias/expresiones relacionadas con la feminidad disidente		Preestablecida
	Sexualidad/erotismo		Preestablecida
	Cuerpo		Preestablecida

7.3 Anexo 3: Matriz de recategorización

MATRIZ DE RECATEGORIZACIÓN	
OBJETIVOS	CATEGORÍAS/INDICIOS
<p>Identificar los contextos en los que se producen y emergen las feminidades disidentes.</p>	<p>Contexto familiar:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Relación con lo masculino padre • Relación femenino madre <p>Contexto social:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Femenino tradicional: religión; escuela. • Referentes para la disidencia. <p>Hitos, puntos de inflexión:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Violencias sexuales • Pérdidas afectivas • Personas significativas • Formación: acercamiento a teorías, ideologías, discursos...
<p>Describir las formas de expresión de las feminidades disidentes en la vida cotidiana de las mujeres y las características de sus modos de vida</p>	<p>Experiencias y expresiones de las feminidades disidentes:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Reflexiones y preguntas sobre sí mismas: significado que dan a las feminidades disidentes, reconocimiento de sí mismas en este concepto • Maternidad y aborto • Amor: Propio y de pareja • Cuerpo, sexualidad y erotismo (orientación sexual): menstruación y anticoncepción. • Activismo / pertenencia a colectivos / círculos de mujeres • Mística
<p>Reconocer las experiencias de la sexualidad y el erotismo en mujeres que construyen una feminidad disidente</p>	