

Figuraciones performativas de la subjetividad feminista: el cuerpo en los rituales de protesta en la ciudad de Quito, Ecuador

Performative figurations of feminist subjectivity: the body in protest rituals in Quito Ecuador

Cynthia Carofilis Cedeño¹

Resumen: Los feminismos latinoamericanos contemporáneos atraviesan una creciente visibilización donde el cuerpo ocupa un lugar central. Estos cuerpos cuestionan la unicidad del sujeto “mujer” y la categoría “género” como único vector de opresión. A través del método etnográfico, encuentro en las manifestaciones públicas de los feminismos ecuatorianos cuatro figuraciones: la puta, la bruja, el cuerpo-territorio y la carishina (en kiwcha, como un varón). Concluyo que a través la performatividad de estos cuerpos se negocian las subjetividades feministas y se reelaboran las concepciones sobre el cuerpo y la violencia de género.

Abstract: Contemporary Latin American feminisms are crossing a path of growing visibility where the body has a central role. These bodies question the uniqueness of “woman” and “gender” as vehicle of oppression. Using the ethnographic method, I found in the public manifestations of Ecuadorian feminism, there are four figurations: the slut, the witch, the body -territory and the carishina (in kiwcha, as a male). I conclude that through the performativity of the bodies the feminist subjectivities are negotiated and the conceptions about the body and gender violence re-elaborated.

Palabras clave: subjetividad feminista; performatividad; cuerpo; protesta

Introducción

Un grupo de mujeres con el rostro pintado alrededor de los ojos como las mujeres waorani sostienen una escoba como un arma y van cantando conjuros. Cuatro amigas en sostenes rojos llevan en su torso escrita la palabra puta mientras bailan. Algunas jóvenes en pasamontañas de colores gritan y tocan tambores. Mujeres indígenas de la Amazonía llevan el fuego y van

¹ Licenciada en Psicología y Master en Migraciones por la Universidad de Valencia, España. Docente de la carrera de Psicología en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito, Ecuador. Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana en Medellín. Investiga sobre subjetividades políticas, feminismos y participación política. ccarofilis@ups.edu.ec

mostrando el camino. Otras con cascos y en bicicletas llevan los carteles en el manubrio.

¿Podemos imaginar que estas manifestaciones se dan en el mismo espacio?. De hecho, algunas de estas prácticas se dan dentro de una misma protesta. Son las marchas que llenan las calles de Quito en marzo (Marcha de las Putas) y en noviembre (Vivas nos queremos), las protestas feministas de rojo y de morado, que visibilizan la parte festiva, masiva y performática de las organizaciones, colectivas y grupos feministas. Cuerpos vestidos, semidesnudos, pintados, encapuchados, danzantes, sobre ruedas. Gritando, caminando, cantando, aplaudiendo, donde la rabia se transforma en canto, la indignación en grito, el canto y el grito en cartel..

En el cuerpo colectivo, de la indignación se llega a la alegría, de juntarse en solo canto, de mostrarse feministas en contextos donde el sólo hecho de nombrarse como tal es problemático. Este “acuerpamiento” en palabras de Lorena Cabnal (Cabnal, s/f), se vive como la capacidad individual y colectiva de indignarse ante las injusticias que viven otros cuerpos. Estas acciones contribuyen a sentirse fuertes, acompañadas y desafiantes. A que los cuerpos que transitan el duelo en el reclamo público encuentren en el performance un espacio de sanación.

Las manifestaciones de mujeres no son novedosas. En Estados Unidos y Europa llevan desde los años sesenta ocupando las calles. En Latinoamérica no han tenido el mismo recorrido. Durante los setenta, las mujeres latinoamericanas se visibilizan en contra de las dictaduras, partir de los años ochentas, en marchas rituales para conmemorar el 8 de Marzo y el 25 de noviembre. A finales del siglo XX, se toman las calles en protestas en contra del imperialismo y la guerra. Hoy la novedad está en que estas manifestaciones se reconocen como feministas, se centran en la violencia de género y son a vez globales y locales. Las protestas se replican en ciudades en ambos hemisferios. Desde la Marcha de Washington hasta las mujeres de negro, las manifestaciones de mujeres hoy proliferan, se desterritorializan y reterritorializan. Sin embargo, de ellas se desprenden otras reivindicaciones que como ramificaciones de un rizoma, se despliegan en el espacio público.

De esta forma, la violencia contra los cuerpos femeninos y feminizados cobra nuevos sentidos cuando se problematiza en su relación con el extractivismo minero, con el binarismo de género, con la masculinización del espacio público, con el acoso en el transporte, con la tutela patriarcal en el cuerpo, con la libertad sexual. Cada uno de estos reclamos requiere para su despliegue de una estética particular.

Marco referencial

Comprendo a los feminismos latinoamericanos como campos discursivos de acción (Alvarez, 1998) donde circulan, se traducen y transforman las teorías feministas. Sin embargo, en estos viajes no se embarcan por igual todas las formas de representación.

De acuerdo con las teorías de movimientos sociales transnacionales (Keck & Sikkink, 1998; Tarrow, 2010), los repertorios de acción en las protestas, circulan a nivel transnacional en un proceso de “enmarcamiento” de los reclamos. Keck y Sikkink (1998) afirman que el enmarcamiento es un proceso que hace posible la agrupación de un conjunto de redes (organizaciones, asociaciones, colectivos) dispersas a través de una conciencia global del problema. Es decir, primero surge un blanco, como lugar o institución o grupo al que se apunta, y un símbolo de condensación, el cual “evoca las emociones relacionadas con la situación” y provoca respuestas masivas porque condensa en un momento simbólico tanto lo que amenaza como lo que tranquiliza. (Keck & Sikkink, 1998). Para el caso de la violencia de género, Ana De Miguel sitúa que el éxito de los movimientos feministas para enmarcarla ha sido en primer lugar la definición de la violencia como producto del sistema de dominación patriarcal o del sexismo y en segundo la aceptación y puesta en marcha de una estrategia criminalizadora del agresor y una dura crítica del tradicional olvido de las víctimas por parte del sistema penal. (De Miguel, 2003)

Dichos símbolos que generan emociones, permiten pensar este proceso como algo que no pasa sólo por el razonamiento y lo cognitivo, sino como un devenir corporal que en el caso de los feminismos, se ha llevado a la calle a través de la performatividad del cuerpo.

Entiendo la performatividad como aquella propiedad del discurso de crear aquello que nombra, y a partir de Judith Butler (Butler, 1999, 2002, 2008), como aquellos actos corporales que en la repetición ritualizada de un discurso permiten reproducirlo o subvertirlo. Es decir, es la performatividad del lenguaje lo que posibilita la agencia del cuerpo. En sus últimas obras (Butler, 2006, 2009), la autora explica la agencia como aquello que se da en la conflictiva relación entre el discurso que nos nombra, nos excede y antecede y la capacidad para reapropiarse de éste, de subvertirlo y otorgarle nuevos significados. Butler conceptualiza la performatividad como un conjunto de relaciones y prácticas que están constantemente renovadas, y que implican una crítica al sujeto. (Butler, 2010b). Es decir, la performatividad no es entonces la expresión de una subjetividad previa e interior, de donde nacen las acciones de un sujeto, sino

que es en estas prácticas que se construye la subjetividad.

Me enfoco en este artículo, en las prácticas performativas de los discursos feministas que se dan en el espacio público, considerándolas como prácticas que transforman los discursos y a la vez construyen y deconstruyen la subjetividad feminista. Además situo la construcción de los sujetos políticos feministas a partir de la vulnerabilidad del cuerpo (Butler, 2010a) en el reconocimiento de los propios límites y desidentificaciones con lo socialmente instituido.

Comprendo con la conceptualización de subjetividad política de Preciado (Preciado, 2002) como la falta de reconocimiento en el propio espejo, la conciencia feminista siguiendo los feminismos de frontera como aquella que se da en la posición fragmentada a la largo de múltiples ejes de diferencia: etnia, clase, edad, orientación sexual, discapacidad.

Mi posición epistemológica parte del conocimiento situado que postula Donna Haraway (Haraway, 2004), asumiendo las posibilidades y límites de mi visión parcial, como activista de la Marcha de las Putas desde hace dos años, emigrada y relativamente recién llegada a los feminismos que se desarrollan en la ciudad de Quito.

De la geopolítica a las figuraciones

Geopolítica feminista: Imbricación de lo local y global

Aunque a principios de siglo XX, las feministas latinoamericanas tenían contactos con feministas de otros países, no es hasta los años noventa en que los feminismos latinoamericanos se globalizaron (Alvarez, 1998). Es decir, con Internet y a medida que se expandieron las protestas antiglobalización, los inicios del siglo XXI se caracterizaron por la agitación callejera y la convergencia de muchos movimientos sociales en proclamas globales como el movimiento Occupy Wall Street, los Foros Sociales Mundiales y más tarde la Primavera Árabe y los Indignados.

Para los feminismos, las cinco Conferencias organizadas por las Naciones Unidas (de 1975 a 1995), los Encuentros feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC) y posteriormente los encuentros lésbicos fueron oportunidades de intercambio, aprendizajes y vivencias que luego se replicaban en los países de origen de las participantes. Ahí se tejieron complicidades, se crearon redes de activismo regionales, se intercambiaron las últimas

publicaciones y germinaron lazos íntimos. Muchos de estos encuentros terminaban en marchas. También en estos espacios se confrontaron y fragmentaron las posiciones a mediados de los noventa.

De acuerdo con la historiadora Raquel Rodas (2007) en la genealogía del feminismo ecuatoriano se encuentra primero una corriente de feminismo ilustrado que buscaría acceder a los derechos como educación y empleo, corriente de mujeres educadas y de clase media que encuentran en la escritura la visibilización de sus demandas. En un segundo momento, se encuentran las primeras organizaciones de mujeres que nacen dentro del Partido Comunista, como la Alianza Femenina Ecuatoriana. En este momento, las alianzas transnacionales se dan por medio de los vínculos entre intelectuales del Cono Sur y activistas europeos migrantes que combatían el nazismo. En un tercer momento encontraríamos las organizaciones feministas (así autonombradas) que surgen a partir de los Encuentros Feministas latinoamericanos y posteriormente las conferencias Mundiales de la ONU. Entre ellas se encuentra el CAM, el CIAM, el CEPAM, la Coordinadora Política de Mujeres.

Los años noventa son definidos como los años de la “onegización” del movimiento (Alvarez, 1998), momento en el que las agendas internacionales priorizan los proyectos del desarrollo que ven en las mujeres pobres su población meta. Según Nancy Carrión (2013), el discurso de género en estos años se constituye en un discurso de verdad, que manejaban las mujeres de clase media, tecnócratas trabajadoras de las ONG que mediaban la relación entre las prácticas políticas y los proyectos de capacitación a los que accedían las mujeres populares. Carrión además sitúa en un lugar central al neoliberalismo en la construcción de la subjetividad feminista en estos años. También Sonia Alvarez, se refiere a la “mujer permitida” como el producto de esos años de capacitaciones y talleres en nutrición, derechos sexuales y reproductivos y empoderamiento, como una mujer experta en leyes, que es nutricionista, obstetra y microempresaria. (Goestchel & Mosquera, 2009). Durante esos años de institucionalización se dio la ruptura entre feminismo institucional (las de las ONG que asistían a los Foros Internacionales) y el feminismo autónomo. Es en la apertura del VI EFLAC realizado en Chile en 1996 que se hicieron públicos los malestares que ya existían. En el debate, que para muchas no existió, se inauguró la corriente autónoma, que a pesar de no ser homogénea, se caracteriza por su crítica a la colonización del feminismo. Es el feminismo autónomo el que lleva

la batuta en el debate acerca de la institucionalización del feminismo, la dependencia de las agencias estatales, la formación de una élite tecnocrática especializada en género, el racismo y heteronormatividad de los feminismos hasta la fecha (Lugones et al., 2014).

Podríamos hablar de un cuarto momento hoy, en el cual coexiste la fragmentación y diversidad en las organizaciones de mujeres y feministas como producto de: la entrada del feminismo a las universidades a través de los estudios de género en posgrados abiertos en los noventa en América Latina, generando un contingente de estudiantes interesadas por el feminismo e investigaciones enmarcadas en la relación entre género y desarrollo (Herrera, 2001). Además de las profesoras feministas en carreras de pregrado. También son producto de los procesos en el desarrollo de capacidades políticas dentro de organizaciones de mujeres jóvenes, indígenas, afrodescendientes y lesbianas algunas patrocinadas por la cooperación internacional, Oficinas de la Mujer u organizaciones de mujeres con una sección juvenil. Por último, como resultado de las migraciones transnacionales con un alto contingente de académicas que regresan al país después de estudiar en Europa, Norteamérica y el cono Sur, y a la vez el Programa Prometeo que incluyó la importación de profesionales para incorporarse en las Universidades del país.

Para Marlise Matos y Clarise Paradis (2013), quienes analizan las corrientes feministas latinoamericanas, la segunda ola del feminismo se dio a partir de la lucha contra los autoritarismos de las dictaduras durante la década de los setenta y ochenta. En este sentido, la autonomía se definía en oposición a las prácticas e instituciones estatales y partidistas. Durante los noventa, con la diversificación e institucionalización, lo que Sonia Alvarez llama oenigización, la tercera ola de los feminismos se define por la diversidad y visibilidad de las antes excluidas, las lesbianas, las afros e indígenas. Este proceso generó además la división entre dos corrientes: la autónoma y la institucional, redefiniendo la autonomía dentro de organismos internacionales por un lado como la posibilidad de negociación (Valente, 2008) y por otro como la oposición radical ante los organismos financiadores y los gobiernos.

La cuarta ola de la actualidad estaría marcada por la diversidad, por una nueva relación con los Estados ante la existencia de un feminismo estatal, por una articulación con otros actores sociales como los movimientos ecologistas y pacifistas, con la transversalización del feminismo situándose cada vez en más espacios (Matos & Paradis, 2013).

Esta situación coincide con la fragmentación del sujeto político feminista que “pone énfasis en la naturaleza situada, específica, corporizada del sujeto feminista y, al mismo tiempo, niega el esencialismo biológico o síquico” (Vega Ugalde, 2013).

En Ecuador, cobijado bajo la retórica del Socialismo del Siglo XXI, a partir del 2006 el Estado “se inclina ante el conservadurismo católico, privilegiando la vida del no-nato por sobre la de las mujeres, ejerciendo potestad sobre sus vientres.(Coba, 2013). Sin embargo, se retoman iniciativas desde las generaciones más jóvenes y hay un retorno a las calles (Guarderas, 2016; Herrera, 2001) que agrupa tanto a las mujeres políticas como a las jóvenes.

Hoy se habla en la región de un retroceso en temas de derechos de las mujeres de una arremetida conservadora (Frayssinet, 2017). Mientras tanto el Presidente Lenin Moreno se apropia de consignas feministas como la de Ni Una Menos, para explicitar su posición frente a la violencia de género. Los grupos conservadores secundados por fundamentalismos religiosos, salen a las calles un mes antes de la marcha con la consigna “Con mis hijos no te metas” e impiden que se incluya en la Ley que pretende erradicar la violencia, la educación sexual científica y la perspectiva de género. Acusada de ideología, la perspectiva de género como teoría hoy lucha contra la deslegitimación y la ignorancia fomentada por los medios de comunicación.

Las alianzas feministas se hacen potentes y visibles, los diálogos entre feministas de instituciones y las de a pie de calle se hacen más necesarios. Por esto, intento en un esfuerzo por salir de las dicotomías (institucional-autónomo) utilizar el concepto de figuraciones para hacer más claras, las formas en las cuales se hacen públicos los feminismos. A través de estas formas viajeras, que van transitando latitudes y tiempos, pretendo indagar en las configuraciones de las subjetividades feministas contemporáneas, caracterizadas por su dimensión performativa y por su diversidad.

Rituales y protesta

Tanto la Marcha de las Putas como la manifestación Vivas nos Queremos (Ni Una Menos en otros países) se pueden interpretar con la lente teórica del ritual. Las manifestaciones callejeras son ocupaciones momentáneas del espacio público por varias personas que directa o indirectamente conllevan la expresión de opiniones políticas. (Fillieule & Tartakowsky, 2015). En las manifestaciones se expresa un comportamiento ritual y ceremonial, que a través de

símbolos y performances construyen la adhesión y unanimidad. (Casquete, 2005)

Los rituales como patrones de acción generan una serie de motivaciones y emociones respecto a determinados símbolos (Geertz, 2003). Símbolos que forman parte de tradiciones ancestrales o son repertorios de acciones colectivas históricas, como el fuego, los tambores, la pintura facial que recuerdan las marchas indígenas. También están los símbolos de protesta como las banderas, los pitos, los carteles y pancartas. En el caso de las manifestaciones feministas, son procesos de sanación ante la pérdida, ante la rabia e indignación, la impunidad, la incertidumbre, y por otro lado, tienen aspectos festivos, que incluyen la música, los tambores y los bailes.

Figuraciones

Para Donna Haraway, las figuraciones son imágenes performativas (es decir, que a través del discurso reiterado realizan lo que nombran) que pueden ser habitadas (Haraway, 2004). Para la autora, atender a las figuras es importante pues lo imaginario y real se configuran mutuamente y forman los mundos semiótico materiales en los que habitamos.

Para Rosi Braidotti, las figuraciones intentan diseñar un mapa de las relaciones de poder que defina esas respectivas posiciones que permita ver como se expresan las respectivas localizaciones políticas y geográficas. (Braidotti, 2005)

Las figuras de los feminismos contemporáneos ya no responden a los imaginarios de la masculinidad de los ochenta, marcadas por la idealización de valentías femeninas de cuño masculino (las guerrilleras, las cacicas, las dirigentes políticas de partidos fuertemente patriarcales). (F. Gargallo, 2004). Más bien se basan en la recuperación de la mitología femenina señalada por la exclusión. Por esto recuperan tanto a figuras ancestrales como modernas en una polifonía de narrativas y performatividades. En esta recuperación las protagonistas son las feministas autónomas, con un accionar inspirador de agitación callejera, donde se encuentra una multitud de voces y cuerpos que buscan la decolonización del feminismo.

A partir de la etnografía de las marchas feministas (Marcha de las Putas y Vivas nos Queremos) en Quito durante dos años (2016-2017) encuentro cuatro figuraciones que se encuentran en el espacio público quiteño: la puta, la bruja, el cuerpo-territorio y la carishina. En este artículo las describiré en relación con las concepciones del cuerpo y de la violencia de

género.

El cuerpo de la bruja: Recuperación de los saberes subalternos.

“Somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar”

Las brujas como mujeres perseguidas por reunirse, por compartir conocimientos, por vivir la sexualidad libremente han sido un referente para los feminismos latinoamericanos desde los primeros encuentros feministas.

A partir del lanzamiento del libro “Calibán y la bruja” de Silvia Federici en el 2004, la figura de la bruja se ha utilizado en la explicación de la expropiación de tierras. En diálogo con el concepto de acumulación primitiva marxista, Federici traza la continuidad entre la colonización europea en América y la expropiación de tierras a las mujeres durante la transición al capitalismo por medio de la cacería de brujas. La mayoría de estas mujeres eran campesinas pobres mientras sus perseguidores eran terratenientes o sus mismos empleadores. La expropiación de las tierras fue paralela a la intervención estatal sobre el cuerpo, que pasó a ser controlado en función de la fuerza de trabajo despojándolo de todos los saberes ocultos para poderlo dominar. Para las mujeres, esto significó la destrucción de un mundo de prácticas femeninas y de saberes a la vez que se idealizó un modelo de feminidad centrada en el hogar, la asexualidad y la pasividad. Cuestión que fue posible, por la desaparición de la economía de subsistencia (con el despojo de las tierras) que había predominado en Europa precapitalista, de tal forma que sólo la producción para el mercado fue valorada desde el punto de vista económico, invisibilizando las tareas de cuidado y maternidad, al atribuirse a una función natural por el hecho de ser mujeres. En este proceso de devaluación del trabajo femenino se desplazó a las parteras por los doctores, cayó el salario para las mujeres, se exacerbó la escasez de comida, se radicalizó la privatización de las relaciones de la comunidad al hogar y se criminalizó la prostitución.

En este contexto, el cuerpo femenino se convirtió en un instrumento para la reproducción de la fuerza de trabajo, razón por la cual se asoció rápidamente a la brujería con el control de la natalidad y el aborto, ocasionando la persecución y muerte a manos de la Iglesia.(Federici, 2004) Las llamadas brujas eran mujeres con conocimientos peligrosos, pues sabían manejar las plantas medicinales. También eran mujeres que tenían un oficio como cocineras, perfumistas,

curanderas, consejeras, campesinas, parteras o nanas.(Blazquez, 2011).

Son evidentes las razones por las cuales la caza de brujas y las reapropiación de la bruja como símbolo ha sido un esfuerzo del movimiento feminista. Desde la academia feminista, algunas se autodenominan como tales,” como modelo de mujeres con conocimientos específicos (...) así como el proceso por el que estos conocimientos fueron considerados amenazantes y por lo tanto destruidos a la expropiación de tierras y de saberes.” (Blazquez, 2011, p. 13)

En Estados Unidos, en 1968 surge el movimiento WITCH (originalmente Women's International Terrorist Conspiracy from Hell) quienes como parte del Movimiento de Liberación Femenina llevaron el teatro guerrillero al máximo nivel, disparando el temor hacia la mujeres malas en una diseñada imagen, disfradas en trajes de Halloween, sombreros puntudos y con escobas, atacaban a las corporaciones capitalistas porque las creían los motores del sexismo.(Sollée, 2017)

Con la edición del libro WITCH Comunicados y hechizos en español en el 2007, por la editorial catalana La Felguera, algunos movimientos feministas españoles se tildaron de brujas, entre ellos, la Cofradía del Coño de las Jornadas Feministas de Granada de 2009, el movimiento Yo Mango, que surgió en Barcelona en 2001-2002, Voina y las Pussy Riot en Rusia (“Feministas y brujas”, 2013)

Desde el primer Encuentro Feminista en Ballenita (Ecuador) en 1981, aparece la figuración y la práctica, ya que en los talleres vivenciales se procuraba recuperar la dimensión intuitiva y mágica de los saberes femeninos, por ejemplo, se leía el tarot .(Ayala, comunicación personal, 2017). En Quito, ubico a las brujas en los grupos de mujeres que acompañan procesos de aborto o luchan por su despenalización (Las Comadres, Salud Mujeres) y las feministas académicas que trabajan con mujeres en las cárceles (Mujeres de Frente). A las que difunden los conocimientos sobre plantas y ginecología natural. A las que denuncian en las cortes el feminicidio. En la marcha Ni una Menos en Ecuador en 2016 reaparece esta figura, algunas de ellas iban con escobas, con la cara pintada y recitando conjuros .La estética de la bruja ya no aparece de negro, con la cara desfigurada y un sombrero puntudo. Aunque conservan la escoba, las llevan como lanzas y se han pintado los ojos como las mujeres waoranis¹.

Las brujas de hoy son las mujeres encarceladas por abortar , las criminalizadas por protestar, las que denuncian el feminicidio. En el Estado Ecuatoriano, desde el 2014 con el

nuevo Código Integral Penal que sanciona a las mujeres con la cárcel por aborto, 184 mujeres han sido procesadas, algunas amarradas a la cama del hospital, otras teniendo que ir a la cárcel a pocas horas de pasar por un legrado. (Reyes & Ortiz, 2017).

El cuerpo de la puta: Recuperación del placer y la libertad estética

“Ni sumisas ni devotas todas putas”

“Más sexo menos violencia”

La feminista autónoma boliviana María Galindo recupera esta figura cuando invita a la alianza entre “putas, indias y lesbianas juntas, revueltas y hermanadas”. En su libro “Ninguna mujer nace para puta” producto de una muestra fotográfica que realizó con Sonia Sánchez y publicado en el 2007, Sonia que ha ejercido la prostitución reclama la necesidad de nombrarse como puta, para interpelarse, interpelar a la sociedad y al Estado. Su apropiación de la palabra sin eufemismos denuncia directamente las formas de nombrar a la puta: la trabajadora sexual, la sexo-servidora, la prostituta, la dama de compañía de parte de organismos internacionales y estados que la mantienen en situación de prostitución. En su versión, Galindo ve al cuerpo de la puta sin poder de nombrarse, viviendo guiones elaborados en función del deseo del otro. Un cuerpo mutilado en partes, un cuerpo máquina de hacer dinero. Si bien, este aporte pone en escena a la puta como sujeto político y pretende desmontar la perversa división entre mujeres buenas y malas, define a la puta desde la alienación de su propio cuerpo. (Galindo & Sánchez, 2007)

La apropiación de la puta como sujeto de su propio deseo será puesta en escena por el movimiento callejero denominado Marcha de las Putas Ecuador. En el 2011, surge el Slutwalk en Canadá a partir del comentario de un policía que invita a las mujeres a dejar de vestirse como putas para no ser violentadas. En pocos meses gracias a Facebook y la indignación global se convierte en un movimiento mundial. Las marchas se replican en las ciudades más grandes del mundo. En ellas se politiza la culpabilización de las víctimas de violencia, a las que el movimiento canadiense llama sobrevivientes. El cuerpo de la puta en esta protesta es el cuerpo deseado que denuncia la culpabilización de las víctimas de violencia. El mérito de los Slutwalks alrededor del mundo han sido argumentar que la violación no es una cuestión meramente sexual o pasional, sino un crimen de poder, violencia y dominación. (Mendes, 2015) En Ecuador, la

primera marcha se da en el 2012 organizada por una plataforma que convoca a organizaciones feministas que trabajan por los derechos sexuales y reproductivos (Hernández, 2015). A partir del trabajo de base con colectivos de trabajadoras sexuales trans (con el Proyecto Transgénero) la Marcha de las Putas Ecuador denuncia la cultura de la violación desde la libertad sexual y la libertad estética. Este giro se da gracias a la experiencia de la Patrulla Legal y la Casa Trans, en una alianza entre trabajadoras sexuales trans y feministas. La marcha convoca a las personas femeninas, feminizadas y masculinas contra hegemónicas, expresión empleada por Elizabeth Vásquez en su análisis transfeminista de los sujetos susceptibles de tutela patriarcal y femicidio (Marcha de las Putas Ecuador, 2013)

Por medio de los Putalleres (procesos de formación feminista) se invita a participar a los transmasculinos, las transfemeninas, las mujeres trans, los hombres trans, las personas no binarias y se define la autonomía del cuerpo, como la capacidad de decidir y definir la propia identidad y la posibilidad de desplegar el propio deseo sin ser violentadas.

Desde una posición transfeminista, lo puta incluye la solidaridad con las trabajadoras sexuales a partir del no abolicionismo, la fluidez de género y el rechazo a la posición de víctima. La puta se reconoce en el placer, en la estética hiperfemenina, en el escote profundo, los tacones altos y la falda corta. Feminismo que se deleita en la artificialidad del sexo y el género, en el juego de la provocación que no gira en torno a la mirada masculina. En palabras de Itziar Ziga: un feminidad extrema, espectacular, subversiva, radical, insurgente, explosiva, paródica, precaria. (Ziga, 2009)

El cuerpo puta como símbolo se regocija en la feminidad provocativa, imperfecta y poderosa. En la práctica en las marchas de marzo, las putas abarcan los cuerpos deseados y que desean, las no binarias, los hiperproducidos con maquillaje y peluca, las hormonadas y todas aquellas que se autonoan como políticamente putas.

El cuerpo - territorio: Recuperar la tierra que posibilita la vida

“Ni la tierra ni las mujeres somos territorio de conquista”

En 1992, más de 5,000 mujeres del mundo reunidas en Río de Janeiro en el marco de la Cumbre de la Tierra de la Organización de Naciones Unidas declararon en aquella ocasión que sus cuerpos son el primer ambiente (García R., 2005). En Ecuador, desde 1995, los movimientos de

mujeres indígenas ponen en acento en la defensa de los territorios, la soberanía y las semillas (“Análisis Nueva Constitución”, 2008).

La noción de cuerpo-territorio se construye a partir de estas ideas que retoma el feminismo comunitario. Ellas crean la conceptualización del cuerpo como sostén de la vida, en su dimensión comunitaria y trascendental ha sido elaborado por feministas indígenas como Julieta Paredes, Francesca Gargallo y Lorena Cabnal. Retomo el término de Astrid Ulloa (2016), de feminismos territoriales para referirse a las dinámicas políticas de lucha por parte de los grupos de mujeres en defensa de sus territorios (entendidos en el sentido político, económico, simbólico y corporal). Estas luchas critican al extractivismo minero, a la explotación de la tierra y al capitalismo, cuestiones que hoy agrupan a las demandas feministas sobre todo alrededor de Latinoamérica, por ejemplo, las mujeres mayas de Guatemala, las lencas de Honduras y las aymaras de Bolivia aunque muchas de ellas no se reconozcan como parte de los feminismos.(Millán, 2016)

Estas dinámicas retoman la cosmovisión indígena que concibe a la persona como parte integral de la naturaleza cuyo bienestar depende intrínsecamente de la armonía entre los elementos de la misma. Dichas formas de ver el mundo dentro de las comunidades indígenas de acuerdo con Lorena Cabnal (2010) son heterogéneas por lo que sería más preciso referirse a cosmovisiones indígenas. Sin embargo, podríamos trazar algunos aspectos comunes: el reconocimiento del ser humano como parte integral de la naturaleza, la generización de elementos como montañas, ríos y valles como masculinos y femeninos, la búsqueda de armonía entre todos los elementos de la naturaleza incluidos los seres humanos, la noción de complementariedad y reciprocidad entre dichos elementos, así como la concepción de la tierra como madre generadora de vida.

El cuerpo de hombres y mujeres siguiendo esta cosmovisión, pertenece a la Madre Tierra o Pachamama, y en la mujer particularmente está asociado a la maternidad y a la capacidad innata de las mujeres de cuidar, de ser sutiles, pasivas y amorosas como se califican a los elementos femeninos. Son estas habilidades las que en la zona andina, vinculan a las mujeres con la siembra, la recolección, el cuidado de los pequeños y ancianos, la preparación de los alimentos, la cría de animales etc.

En la concepción indígena, lo femenino siempre estará junto a lo masculino, las personas, animales, plantas y demás seres. Lo Masculino y lo femenino diferentes, pero complementarios para formar el "ser" o "runa" y conformar el todo integral, cósmico y holístico.(Quinatoa Cotacachi, 2009)

La concepción indígena aporta como eje central al cuerpo racializado y por ende, doblemente feminizado, por ser indígenas y por ser mujeres(F. Gargallo, 2004). Para las mujeres indígenas y afrodescendientes que históricamente fueron sometidas no sólo a la expropiación de sus tierras, sino también de su propia identidad, sometidas al trabajo forzado, a las violaciones por los patrones y la esterilización obligada, el cuerpo representa desde su fortaleza la posibilidad de resistencia. En este sentido, la capacidad de tener hijos se puede leer como una forma de cumplir la propia voluntad de trascendencia desafiando un destino que les lleva al exterminio.

En Ecuador, estos feminismos se vinculan al ecofeminismo. Actualmente, existen alianzas entre las luchas ecológicas, las animalistas y las feministas como Acción Ecológica, Activistas por la Defensa y Liberación Animal (ADLA) y Yasunidos. Desde la academia aquí se encuentran los colectivos Geografía Crítica y Miradas Críticas desde el Territorio y como hito para su agrupación las demandas frente al Estado por la explotación del Yasuní en el 2014.²

El cuerpo de la carishina: Recuperar el espacio urbano “Cicleo por un mundo donde ser mujer no sea un peligro”

La palabra carishina quiere decir literalmente en kichwa: mujer tal como un varón. En el lenguaje cotidiano ha servido para designar a mujeres de todas las edades. Cuando son niñas se les llama carishinas por jugar a la pelota, tener conductas de riesgo y jugar con varones. Cuando son mayores porque no cocinan, no están en la casa o no hacen labores domésticas que se supone le corresponden. Sus sinónimos machona y ociosa demuestran las raíces de su significado: se parecen a los hombres aquellas mujeres que no hacen lo que les toca en la casa o hacen más de lo que les toca en la calle.

La carishina además es un personaje en la fiesta popular Mama Negra en Latacunga, interpretada por hombres travestidos con pelucas desordenadas y batas largas de colores, que

lideran la comparsa. Son los personajes más animados , acompañan y cuidan a todos los personajes y controlan a los borrachos. (Guerrero Arias, 2004)

En el 2009, Charlotte Fagan joven estadounidense, inicia el colectivo Carishinas en Bici, con el fin de fomentar el uso de la bicicleta en el espacio urbano de Quito. Recuperando el término ancestral, el colectivo se apropia del espacio público a través del cuerpo lúdico (Gamble, 2015). Actualmente el colectivo se dedica a enseñar a las mujeres a ir a bicicleta en la ciudad y a realizar eventos competitivos como cicleadas y paseos. Sus participantes incluyen tanto a jóvenes como a mujeres mayores. El programa de aprendizaje se basa en la práctica en un parque y el posterior acompañamiento por la ciudad con una carishina experta o “hada Madrina”.

Un año después, en el 2010, al ONU lanza la iniciativa Ciudades Seguras en Latinoamérica, y elige como piloto a la ciudad de Quito, junto con El Cairo (Egipto), Nueva Delhi (India), Port Moresby (Papua Nueva Guinea) y Kigali (Ruanda).(Morales Alfonso, Quiroz del Pozo, & Ramirez Iglesias, 2016). A esta iniciativa se suman las Ordenanzas municipales contra el acoso callejero y el acoso sexual en el transporte público, así como el servicio de bicicletas públicas BiciQ que opera desde el 2012.

Todos estos discursos se repiten en el cuerpo de la carishina es el cuerpo que reta a los roles de género impuestos a través del juego, en comportamientos vistos como masculinos, al apropiarse del espacio público como hacer deporte y ocupar las calles de noche. Incluyo aquí también a las feministas lesbianas, las que en las marchas tocan los tambores. Su estética entre masculina y deportiva incluye a las machonas, camionas y tortilleras que visibilizan formas subalternizadas de encarnar la feminidad.

Demandas y articulaciones

Las feministas encarnan estas figuraciones como ficciones, como posibilidades utópicas, que no se pueden definir completamente y están abiertas a la interpretación. Estas figuraciones no son excluyentes, a veces habitan varias a una sola feminista tensionando la propia subjetividad y las alianzas entre colectivos. La emergencia de una u otra depende de los contextos en los que se desarrollan los reclamos tanto como de las relaciones afectivas y políticas entre colectivos. Cuando lo personal es político, las afinidades que parecen evidentes pueden ser borradas por conflictos íntimos, cuestionamiento de los liderazgos y el problema del reconocimiento al trabajo

ajeno.

Como ficciones que alimentan los imaginarios posibles, permiten soñar, identificarse, encontrarse y desencontrarse ya que muchas de estas figuras tienen una trayectoria paralela. Otras germinan a través de genealogías negadas anteriormente como parte del movimiento feminista. Es el caso del movimiento de mujeres indígenas que vienen desde hace más de cuatro décadas luchando por la autonomía territorial. (Méndez Torres, 2009) También el de los movimientos de trabajadoras sexuales en su reclamo por derechos como trabajadoras y de acceso al espacio público desde los años ochenta (Manzo Zamora, 2011)

A pesar de esto, las demandas y conceptualizaciones de la violencia de género no son las mismas. ¿Que demanda la puta? Primero la palabra como posibilidad de autodefinirse y posicionarse desde la rebeldía en lugar del rol de víctima. Mientras el Estado posiciona a las mujeres como las víctimas de la violencia de género (Guarderas, 2015), la puta es el sujeto de deseo, de la alegría, de la subversión y el placer. Desafía la cultura de la violación como mandato para los hombres, cuando señala que la culpabilidad no es de la víctima sino del agresor, independientemente de la conducta de las mujeres.

“Unirnos en un bando de putas todas “ como dice el Manifiesto Puta es de por sí subversivo porque desarma la lógica patriarcal de clasificación y jerarquización entre mujeres, pone el dedo en la llaga porque muestra que la violencia se ejerce a través de la sexualidad, que las violaciones son formas de castigar la insumisión y de reubicar a las mujeres y sujetos feminizados al espacio doméstico a la vez que las encierra en la condena pública. Mostrarse puta es un mensaje a las instituciones que controlan la sexualidad, al Estado, a la Iglesia, a los compañeros sexuales, a los acosadores, a los propios padres. Mostrarse puta es invocar la autonomía sobre la identidad, es solidarizarse con las trabajadoras sexuales que son detenidas por verse como tales, es exigir el respeto como personas en lugar de tener que merecerlo por ser buenas. Es arrancarle el insulto al patriarcado y apropiárselo, deconstruirlo repitiéndolo tanto y de tantas formas que pierda el sentido. Las putas se reúnen alrededor de performances provocadores para desafiar el sentido común heteronormado y patriarcal, politizando símbolos como una vulva llamada “Santa Cachucha” que lucha contra el acoso en el espacio público u entregando certificados de propiedad uterina en el día de la despenalización del aborto. Su estrategia es la ironía y la alegría.

¿Qué denuncia la figura de la bruja? La violencia ejercida por el control estatal sobre el cuerpo reproductivo, control que pasa por la persecución, la prisión, la criminalización de los saberes. Las brujas alza la voz ante la violencia obstétrica ejercida a través de la medicalización de la maternidad y el parto, además sobre el epistemicidio o la erradicación de los saberes nativos. La bruja es el símbolo del saber sobre lo oculto, el conocimiento ancestral de las plantas, conjuros y rituales para sanar. Por eso no se nombra tan públicamente como tal, tal vez por estrategia. Comparte sus saberes en grupos selectos. Hay brujas madres por elección y otras que han decidido no serlo.

En América Latina, esta figura incluye a las chamanas y parteras. La performance de la bruja, invoca al más allá, a las víctimas de abortos clandestinos, cuyos conjuros performativos tienen la capacidad de recrear la restauración de un orden social que deja impune la violencia que encarcela y criminaliza a las mujeres cuando deciden sobre sus cuerpos. Por poner en evidencia esta criminalización, los colectivos asociados a esta figura trabajan realizando consejerías sobre aborto seguro, son maestras en escuelas donde enseñan a leer a mujeres dentro de las cárceles, o se reúnen en torno a las lunas para conocer más de medicinas ancestrales, de plantas y de ginecología natural. Las brujas se sitúan en la feminidad para explorarla en sus dimensiones silenciadas, para vivirla de otra manera, para deconstruir los saberes sobre el propio cuerpo.

¿Qué denuncia el cuerpo –territorio? La violencia de género como expropiación territorial, cultural y corporal producto del capitalismo. Bajo esta figura se problematiza la asociación entre el capitalismo extractivo y el incremento de la violencia, en zonas militarizadas y petrolíferas. El aporte de los feminismos a esta visión es criticar la patriarcalización de los territorios donde se produce la explotación, a través del trabajo asalariado únicamente para hombres, la aparición de prostíbulos y la ruptura con los ciclos de vida por la contaminación de aguas, aire y tierra. (Colectivo Miradas Críticas el Territorio desde el Feminismo, 2014). El cuerpo es un cuerpo colectivo, un cuerpo reproductivo, portador de una cultura viva. Es el cuerpo de la artesana, de la vendedora ambulante despojada de sus tierras, de la campesina. La figura del cuerpo-tierra propone un modelo alternativo al modelo capitalista extractivista. Dicho modelo debe poner en el centro la vida “que vuelva a colocar la producción como una categoría de generación de bienestar y no la generación de beneficios”(Colectivo Miradas Críticas el

Territorio desde el Feminismo, 2014).

Las estrategias en el espacio público continúan las planteadas por las marchas indígenas, apoyando con vituallas a las marchas que llegan a Quito desde la Amazonía, presentándose en los plantones frente a instituciones públicas, embajadas y empresas transnacionales, recogiendo firmas y generando metodologías de trabajo para el reconocimiento de las violencias asociadas a la expropiación territorial.

¿Qué denuncia la carishina? La violencia de género se entiende como la imposición de roles tradicionalmente considerados como femeninos, entre ellos la pasividad, la restricción de las mujeres al espacio doméstico. Al igual que la puta, la carishina denuncia la inseguridad en el espacio público y su derecho a circular libremente. Por ello, la movilización de las carishinas se ubica en la apropiación de espacios destinados para los hombres, entre ellos la calle y los ambientes deportivos. La imposición de roles de género femeninos en esta figura permite la articulación con vivencias contrahegemónicas de la feminidad como las lesbianas y otras mujeres que se sitúan en los márgenes de lo considerado femenino. La bicicleta representa la autonomía en una ciudad en la que los desplazamientos en transporte público son inexistentes o parciales durante la noche.. La carishina hace pública la transgresión del rol doméstico. Retoma también el estigma que pretende situar a las mujeres en la cocina y en la casa. El cuerpo de la carishina pone en marcha el desafío a sí misma, a lo que le enseñaron, desplegándose con confianza en el espacio público.

Puntadas y nudos entre las figuraciones

Retomo de Julieta Kirkwood, el concepto de nudo como problemas recurrentes y difíciles de abordar en los feminismos (Kirkwood, 1986). Ella los ubica en el saber y en el poder desde una perspectiva foucaultiana. Los problemas de conocimiento tienen que ver con lo que se legitima, se acepta como verdadero o lo que es central para la conciencia feminista. Uno de los problemas con este nudo es el darse cuenta de que para los feminismos no existe un modelo alternativo compartido por igual ni eternamente válido. “El quehacer feminista muchas veces se separa de lo que su saber descubre” (Kirkwood, 1986)

Respecto al saber, es a través de la performatividad de los cuerpos que se repiten y transforman los discursos feministas, entrelazándose y difuminándose por momentos. Entre las

puntadas que vinculan estas figuraciones está el discurso de derechos humanos a la vez que el feminismo autónomo. No es de extrañar que estas prácticas se puedan situar en una cuarta ola del feminismo. Todas las figuraciones realizan la demanda de autonomía, aunque tengan diferentes conceptualizaciones de la misma.

La autonomía para el cuerpo-tierra se entiende tanto como la capacidad de decidir sobre el propio cuerpo (que está vinculada a las otras tres figuraciones) como con la autonomía territorial que implica decidir cómo se van a administrar sus tierras, por lo tanto, tiene implicaciones que trascienden lo individual. La autonomía tiene que ver con el poder continuar una forma de vida, ligada a la memoria, los ancestros y las generaciones que vendrán. También tiene que ver con las posibilidades de permanecer y cuidar de un territorio para poder vivir. Esta visión incluye tanto la soberanía alimentaria como la autonomía económica. El cuerpo-tierra es colectivo y por lo tanto, los derechos se comprenden a partir de vínculo con la comunidad, con el territorio y con la historia. La autonomía para Francesca Gargallo (2014) es algo siempre relacional con respecto a alguien o a algo.

Para las figuraciones de la bruja, la puta y la carishina la concepción de autonomía se materializa como un espacio por fuera de la tutela patriarcal. Para las brujas, se traduce en el poder decidir sobre la maternidad y la libertad sexual, mientras para las putas se amplía para incluir la propia definición de la identidad, a partir de categorías que rompan el binarismo de género. La identidad de la puta se entiende en su dimensión performativa, es decir, en aquello que se hace o deshace, en las decisiones cotidianas, en la puesta en escena de cierta masculinidad o feminidad. Esta voluntad de deshacer y rehacer el cuerpo se encarnaría simbólicamente en los cuerpos transgénero. Para la carishina la autonomía se lee como independencia asociada a la circulación por el espacio público de manera segura. Estas comprensiones de la autonomía se asemejan y se encuentran en las mismas manifestaciones públicas.³

La dimensión reproductiva y heterosexual del cuerpo-territorio genera otro nudo que obtura las articulaciones posibles con las otras figuraciones. Aunque desde el mismo feminismo comunitario (Cabnal, 2010) se realiza una crítica a la cosmovisión indígena que plasma una heterorealidad, en la práctica la figura representa la maternidad y la carencia de sexualidad. La performatividad del silencio de este cuerpo en el tema del erotismo y la sexualidad, termina reforzando el sentido común racista que hiposexualiza a los cuerpos de las mujeres indígenas. Sin

embargo, por la crítica frontal que hacen al sistema capitalista son las brujas y las cuerpo-tierra las que generan más acercamientos, articulaciones y simpatías, esto es, legitimidad dentro de los feminismos.

En cuanto a las concepciones sobre la violencia de género, me baso en las matrices discursivas que la construyeron como problema (Guarderas, 2015) es decir, aquellas comprensiones, que luego se tradujeron en prácticas institucionales de intervención sobre la violencia. Guarderas encuentra cinco matrices en la construcción de la violencia de género como problema en Quito: la de derechos humanos, la de seguridad, la de sexualidad, la de salud y la de disciplinamiento del cuerpo. Como conclusiones encuentra que en las ordenanzas municipales e intervenciones han primado las matrices que conciben a la violencia como un asunto de derechos humanos quedando soterradas las dimensiones que hablan de la sexualidad y el disciplinamiento.

La matriz de derechos humanos es aquella que enfoca la violencia de género como un problema del Estado cuando viola estos derechos o cuando es un crimen que debe ser penado. Esta matriz se encuentra reflejada en la figura de la bruja cuando hace públicos reclamos ante la impunidad de los femicidios, la persecución y encarcelamiento de las mujeres que abortan y en el cuerpo-territorio cuando denuncia la criminalización de la protesta. También la figura de la bruja se relaciona con la matriz de salud, que define la violencia como un problema de salud pública, en la denuncia a la violencia obstétrica y la muerte por abortos inseguros.

La matriz de seguridad ciudadana se relaciona con la emergencia de la carishina y de la puta, al vincular la violencia como un problema que se da en el espacio público, en las calles inseguras, en el acoso callejero.

A modo de conclusión

Si relacionamos los discursos sobre el cuerpo de los feminismos con las matrices acerca de la violencia, encontramos algunos puntos donde se tocan, puntos que explican en cierta medida las articulaciones y legitimaciones de las prácticas feministas. A la vez señalan las posibilidades de las figuras para ampliar estas concepciones de la violencia que no están contempladas en los discursos institucionales.

Las figuraciones de la subjetividad feminista actuales son imágenes que encarnan tanto

los discursos hegemónicos como los soterrados en la construcción de la violencia de género. En este sentido, todas las figuraciones aluden a alguna matriz discursiva hegemónica (derechos humanos y seguridad) mientras performan el disciplinamiento del cuerpo como una forma de violencia.

Dos figuras trascienden estas matrices discursivas hegemónicas como el cuerpo-territorio que relaciona violencia con expropiación territorial capitalista y la puta que explica la violencia a partir del control de la sexualidad y la identidad de género. Sin embargo, estas figuras no se articulan, pues la misma concepción del cuerpo parece incompatible. Por un lado, el cuerpo que enraiza en una comunidad, en una historia, y en la reproducción de la vida. Por otro, el cuerpo que se deshace y rehace, que rompe cuestiona los roles y el binario genérico.

Encuentro la potencia epistemológica en ambas y en sus diálogos, pues la figura al final no refleja por completo la realidad, una realidad atravesada por cuerpos que importan más que otros, cuerpos no binarios racializados, comunidades de personas trans y comprensiones de la espiritualidad tal vez aún no teorizadas. Concluyo con algunas preguntas para estos diálogos pendientes:

¿Podríamos hablar de que una mujer lesbiana o transgénero se pueda sentir incluida en una visión del cuerpo femenino que no cuestiona la heteronorma, ni los roles asignados a las mujeres por su sexo? ¿Podríamos hablar de feminismos territoriales aquellos que luchan por su territorio en las ciudades, como las luchas de las trabajadoras sexuales? ¿Cómo incorporar la dimensión espiritual al cuerpo de las mujeres urbanas? ¿Qué acercamientos permitirán expandir al cuerpo-territorio?

Referencias Bibliográficas

Alvarez, S. E. (1998). Feminismos Latinoamericanos. *Estudios Feministas*, 265–284.

Análisis Nueva Constitución. (2008). La Tendencia. Revista de análisis político.

Blazquez, N. (2011). *EL retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: Centro de Investigación Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.

Butler, J. (1999). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona-

Buenos Aires-México: Paidós.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*.
<http://doi.org/10.4067/S0718-71812012000200027>

Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia. Espacios del saber* (Vol. 1 ed).
Buenos Aires: Editorial Paidós.

Butler, J. (2008). *Deshacer el género*. *Paidós Studio*, 392.

Butler, J. (2009). Performativity, precarity and sexual politics. *Aibr*, 4(3), 13.

Butler, J. (2010a). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós Iberica.

Butler, J. (2010b). Performative agency. *Journal of Cultural Economy*, 3(2), 147–161.
<http://doi.org/10.1080/17530350.2010.494117>

Cabnal, L. (s/f). Lorena Cabnal, feminista comunitaria | Suds. Recuperado el 19 de enero de 2018, a partir de <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*.

Carrión, N. (2013). *Las mujeres de sectores populares en la reorganización del movimiento de mujeres del Ecuador: Análisis del periodo 1900-2013 y la formación de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Casquete, J. (2005). Manifestaciones e identidad colectiva. *Revista Internacional*, 42, 101–125.

Coba, L. (2013). ¡La revolución está en nuestros cuerpos! , las luchas por la concepción de la vida durante la Revolución Ciudadana. Recuperado el 20 de mayo de 2009, a partir de <http://www.rosalux.org.ec/es/analisis-ecuador-feminismos/item/270-debateabortolissetcoba.html>

Colectivo Miradas Críticas el Territorio desde el Feminismo. (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. Yasuní en clave feminista*. Quito: Acción Ecológica Entrepueblos Gobierno Vasco.

De Miguel, A. (2003). El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación. El caso de la violencia contra las mujeres. *Revista Internacional de Sociología*, 61(35), 127–150.

Federici, S. (2004). *Caliban y la bruja*. Madrid: Traficantes de sueños.

<http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

Feministas y brujas. (2013). Recuperado el 18 de enero de 2018, a partir de [http://www.eldiario.es/sociedad/movimiento-feminista-olvida-](http://www.eldiario.es/sociedad/movimiento-feminista-olvida-brujeria_0_200880139.html)

[brujeria_0_200880139.html](http://www.eldiario.es/sociedad/movimiento-feminista-olvida-brujeria_0_200880139.html)

Fillieule, O., & Tartakowsky, D. (2015). *La manifestación*. Barcelona: Siglo XXI.

Frayssinet, F. (2017). Arremetida conservadora socava avances de género en América Latina.

Recuperado el 19 de enero de 2018, a partir de <http://www.ipsnoticias.net/2017/11/arremetida-conservadora-socava-avances-genero-america-latina/>

Galindo, M., & Sánchez, S. (2007). *Ninguna Mujer Nace Para Puta. Mujeres creando*. Buenos Aires: Lavaca Editora.

Gamble, J. C. (2015). *Visioning a Transit City: Citizen Participation and Transit Planning in Quito, Ecuador. ProQuest Dissertations and Theses*. Recuperado a partir de <http://search.proquest.com.ezaccess.library.uitm.edu.my/docview/1916883067?accountid=42518>

García R., C. T. (2005). Documentos de interés. X Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribel Brasil. *Otras Miradas*, 5(2).

Gargallo, F. (2004). *Las ideas feministas Latinoamericanas*. México: Ediciones Fem-e-libros. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

Gargallo, F. G. (2014). *Feminismos desde Abya Yala Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Goestchel, A. M., & Mosquera, V. (2009). Nuevos discursos sobre las ciudades, los municipios y las mujeres Un diálogo con Maruja Barrig. *Revista Iconos de Ciencias Sociales*, 1, 117–124.

Guarderas, P. (2015). La intervención psicosocial contra la violencia de género en Quito. Tejiendo narrativas y nuevos sentidos. Universitat Autònoma de Barcelona.

Guarderas, P. (2016). Silencios y acentos en la construcción de la violencia de género como un problema social en Quito. *Revista Iconos de Ciencias Sociales*, 55, 1–23.

Guerrero Arias, P. (2004). Usurpación simbólica, identidad y poder. La fiesta como escenario de

lucha de sentidos. Quito: Abya-Yala.

Haraway, D. (2004). Testigo_ modesto@ Segundo_milenio. HombreHembra _Conoce_ Oncoración Feminismo y tecnociencia. Barcelona: Editorial UOC.

Hernández, Y. (2015). *Movimientos (trans) feministas del Ecuador. El caso de la Marcha de las Putas - Quito*. Universidad Politécnica Salesiana Sede Quito. Recuperado a partir de <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/9895/1/QT07699.pdf>

Herrera, G. (2001). *Antología de Género*. Quito: Flacso Ecuador.

Keck, M., & Sikkink, K. (1998). *Activistas sin fronteras*. (S. XXI, Ed.). <http://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>

Kirkwood, J. (1986). *Ser política en Chile: Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: FLACSO.

Lugones, M., Segato, R. L., Mendoza, B., Ochoa Muñoz, K., Rivera Cusicanqui, S., Marcos, S., ... Gargallo Celestini, F. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*. Popayán: Universidad del Cauca.

Manzo Zamora, C. A. (2011). *Movimiento de mujeres del Oro: acción colectiva basada en la diversidad*. Flacso.

Marcha de las Putas Ecuador. (2013). *Manifiesto Puta*. Recuperado el 19 de septiembre de 2016, a partir de <http://slutwalkecuador.org/manifiesto>

Matos, M., & Paradis, C. (2013). Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 91–107.

Mendes, K. (2015). *Slutwalk Feminism, activism and media*. New York: Palgrave Macmillan.

Méndez Torres, G. (2009). *Uniendo y abriendo caminos: La actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano*. Facultad de Ciencias Sociales Ecuador.

Millan, M. (2016). The traveling of 'gender and its accompanying baggage: Thoughts on the translation of feminism(s), the globalization of discourses, and representational divides. *European Journal of Women's Studies*, 23(1), 6–27. <http://doi.org/10.1177/1350506814565632>

Morales Alfonso, L., Quiroz del Pozo, N., & Ramirez Iglesias, G. (2016). Acoso sexual en lugares públicos de Quito: retos para una “ciudad segura”. *Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, (Ciudades seguras).

- Preciado, B. (2002). Cartografía queer: el flaneur perverso, la lesbiana topofóbica y la puta multicartográfica, o como hacer una carografía “zorra” con Annie Sprinkel.
- Quinatoa Cotacachi, E. (2009). Mujeres indígenas del siglo XIX y mediados del siglo XX en el Ecuador. En *Historia de las mujeres e historia de género en el Ecuador*. Quito: FONSAL.
- Reyes, S., & Ortiz, S. (2017). 184 mujeres, enjuiciadas por el delito de aborto consentido | El Comercio. Recuperado el 19 de enero de 2018, a partir de <http://www.elcomercio.com/actualidad/184-mujeres-enjuiciadas-delito-aborto.html>
- Rodas Morales, R. (Ed.). (2007). *Las propias y los ajenos*. Quito: Abya-Yala.
- Sollée, K. K. (2017). *Witches Sluts Feminist Conjuring the sex positive*. Berkeley: ThreeL Media.
- Tarrow, S. (2010). *El nuevo activismo transnacional*. Barcelona: Hacer. <http://doi.org/316.625>
- TAR
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Territory feminism in Latin America: defense of life against extractivism.*, (45), 123–139.
- Valente, V. V. (2008). Feminismos en América Latina, Su aporte a la política y a la democracia. *Feminismos en América Latina, Su aporte a la política y a la democracia.*, 159–196.
- Vega Ugalde, S. (2013). Movimiento de mujeres ¿Cuál es el el “nuevo momento”? *La Tendencia. Revista de análisis político*, (Marzo).
- Ziga, I. (2009). *Devenir Perra*. Tenerife: Editorial Melusina.

Notas _____

¹ Una de las nacionalidades indígenas en la Amazonía ecuatoriana que históricamente han defendido sus territorios de colonos y de la explotación petrolera. Para más info: <https://conaie.org/2014/07/19/waorani/>

² En agosto del 2013, Rafael Correa anuncia la explotación petrolera de la zona del Yasuní, cuando dos años antes había lanzado el proyecto para mantener el crudo bajo tierra solicitando el apoyo internacional para lograrlo.

³ Hasta el 2014, estas tres figuras (puta, bruja y carishina) se encontraban en la Marcha de las Putas, en el 2017 los cuerpos-territorio, las brujas y carishinas coincidieron en la marcha Vivas nos queremos que también tenía un bloque LGBTI.