



EL CUERPO DE LA MUJER COMO LUGAR DE LO POLÍTICO.

PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

Claudia Mercedes Jiménez Garcés¹⁸⁶

En la psique instintiva, el cuerpo se considera un sensor, una red de información, un mensajero con una miríada de sistemas de comunicación: cardiovascular, respiratorio, esquelético, autónomo y también emotivo e intuitivo. En el mundo imaginativo el cuerpo es un poderoso vehículo, un espíritu que vive con nosotros, una oración de la vida por derecho propio. En los cuentos de hadas, el cuerpo personificado en los objetos mágicos que poseen cualidades y poderes sobrehumanos, se presenta dotado de dos juegos de orejas, uno para oír el mundo material y otro para oír el alma; dos juegos de ojos, uno para la visión normal y otro para la clarividencia; dos clases de fuerza, la fuerza de los músculos y la fuerza invencible del alma. La lista de los dobles elementos del cuerpo es interminable.

Mujer que corre con lobos

Clarissa Pinkola Estés

El cuerpo antagonismo de los encantos modernos

La comprensión del cuerpo como lugar de lo político, nos obliga a remitirnos a los abandonos sobre él, es decir recorrer las nostalgias sobre las cuales se labró las separaciones que darían vida a la emergencia por develar que el cuerpo es un lugar desde donde es posible hablar, desde donde se construyen las fisuras, las metáforas y los desencantos que no son más que las necesidades por regresar a donde somos, fuimos y queremos ser. El cuerpo de las interfaces de las sociedades, de las dominaciones de estado, de los constructos de patriarcalismos, de los detonantes de poderes y dominaciones, y como tal de presiones y de cohesiones suficientemente posibles para pensar un cuerpo que habla.

¹⁸⁶ Socióloga Universidad de Nariño - UDENAR, Especialista en Educación, Cultura y Política Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD, Maestrante en Género, Sociedad y Políticas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Argentina. Docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia adscrita a la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades en el CEAD Pasto. Catedrática de la Universidad de Nariño. Grupos de investigación psicología, desarrollo emocional y educación; y cibercultura y territorio. cmjimenezg@gmail.com.

El cuerpo habló y se silenció en los encantos de la modernidad y en la dialéctica de sus contradicciones. El cuerpo en la modernidad no era más que el enfrentamiento entre lo público y lo privado, la consideración de la dominación de la razón y de los silencios oscuros de una determinación epistemológica sobre lo que debería ser. Seguramente la cohesión para ser igual al otro, provoca la sin-razón para separarse de lo que se hace similar. La distancia por el otro igual, no es una distancia por las prácticas sociales de vinculación a una sociedad, sino por provocar las lejanías simbólicas necesarias que permitan ser iguales pero diferentes. La sociedad moderna comprendió que lo igual no reposaba en la diferencia sino en la participación colectiva sobre un todo absoluto en las ofertas de un estado liberal.

Es precisamente en los encantos de la modernidad, cuando se separa el cuerpo y se lo deja sin habla, sin necesidad más que la fuerza de su trabajo, una correcta revolución sobre los paradigmas de una sociedad feudal y carente de libertad, autonomía e igualdad. A diferencia de lo que podría pensar la modernidad, el sujeto se sometió a un divorcio de lo colectivo y como tal del roce, de la caricia, de la sensibilización, de la mirada, del rostro, es decir del otro en mí. Nace el individualismo sobre la muerte de lo colectivo.

Desde la antropología del cuerpo de Le Breton (2002), se reconoce que los desencantos de lo moderno recaen sobre las comprensiones del cuerpo, pero no solo desde su definición sino además sobre su occidentalización, sobre la objetivación de la sexualidad y de la relación con el otro. Para el autor: “las sociedades occidentales hicieron del cuerpo una posesión más que una cepa de identidad. El cuerpo de la modernidad, resultado de un retroceso de las tradiciones populares y de la llegada del individualismo occidental, marca la frontera entre individuo y otro, el repliegue del sujeto sobre sí mismo”

(p.24). Está bien seguramente, que en las contradicciones del pensamiento moderno surjan semejantes fisuras, pero el peligro se encuentra en que no fueron corregidas y sobre la fisura se correlato la necesidad de un cuerpo silenciado en su palabra pero aclamado en su movimiento, en su fuerza. El cuerpo **descartiano** es un cuerpo máquina, útil en la objetividad de su función, en el mantenimiento de las reproducciones sociales, económicas y biológicas de su condición. El cuerpo se convirtió en una necesidad moderna, un invento desde las lógicas del naciente capital.

El cuerpo político, de decisión, de disidencia, natural, cósmico, no existía, no era necesario que exista, no era útil. El cuerpo sensible, subjetivo era el cuerpo a-normal, condenado a las torturas del pecado, el que se quemaba para purificarse, el que debía condenarse, el in – puro, el colectivo, el mezclado. Ese cuerpo de condenas de paraíso, el cuerpo – Eva, el cuerpo – mordido, el cuerpo del deseo, el cuerpo del placer, debería derribarse del pensamiento moderno, porque como lo explica Federici (2004), en su texto *el Calibán y las brujas*, ponía a tambalear el naciente modo de producción capitalista.

Las brujas no eran más que la anomia, la zancadilla, el reflejo del lenguaje que nos hace incompletos, en deseo, en falta. Las brujas representan la negación del paraíso, de la fe, de la religión teo – capitalista; y Federici lo dice con la mayor profundidad, cuando plantea que existe la teoría que la construcción de la vida moderna capitalista, obedece a la noción del cuerpo de las mujeres como el foco que provocó los antagonismos y por ende de la dialéctica del mundo moderno. Para la autora, fue la caza de brujas la que incitó la instauración de un nuevo régimen económico en la vida feudalista. Eso suponía un cambio en las comprensiones del mundo moderno, pues la acumulación de capital obedeció a una acumulación del trabajo no remunerado de las mujeres, como parte de la división sexual del trabajo.

La clave de la hipótesis de la autora es que la persecución a las mujeres “brujas” obedecía a métodos de regulación de la procreación y de las posibilidades de disminuir el control de las mujeres sobre la reproducción del capital: “el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según ritmos que estaban fuera del control de las mujeres” (p.139). Es el cuerpo de las mujeres una disposición de control del estado, lo que dio comienzo a la caza de brujas, la caza de la magia, de lo que la razón no podía explicar y cuando la razón no lo logra provoca miedo y el miedo hay que acabarlo con terror. El cuerpo de la mujer es el miedo, el miedo al derrumbe del pensamiento moderno, a la crisis del capital, al encuentro con lo carnal, al desfogue del placer, del deseo, de la falta.

El cuerpo moderno, es el cuerpo del pensamiento, de la razón, de la herencia *descartiana*, que desconoce otra forma de relación con el mundo que solo el pensamiento, el cuerpo se apresura como el objeto no contenido del hombre, es decir que el pensamiento moderno divorcia cuerpo y pensamiento. Surge el lenguaje que representa al cuerpo y que solo es posible a través del lenguaje y éste se encuentra divorciado del cuerpo. Para Pabón (2002): “El cuerpo es lo indeterminado que va a ser determinado desde el pienso, desde la razón, desde la ciencia” (p.19), es decir el cuerpo es objeto.

Así como las otras cosas del mundo, él también es clasificado, nombrado, organizado. Se habla del cuerpo, pero lo que puede un cuerpo ha sido silenciado y su poder de afección, sus fuerzas serán dirigidas hacia el trabajo, hacia la producción. El cuerpo moderno es un cuerpo dócil, disciplinado, ágil y eficaz para el trabajo. Es el cuerpo que necesitaba el capitalismo en su período industrial. Es el típico caso del cuerpo que no sabe lo que puede, o que no

sólo cree que puede lo que le dice la medicina, la familia, la escuela, la fábrica, etc. (Pabón, 2002).

La modernidad y el pensamiento capitalista se fundó sobre el silencio del cuerpo y su lenguaje de la fuerza de trabajo; sobre su control por parte del estado; sobre la disposición de contrarios de lo público y lo privado; y sobre las condiciones de la masculinidad y la feminidad. El cuerpo, el rostro reflejo de los reflejos del poder natural, de los ritos y de los rituales, se convirtió en un cuerpo de máscaras, de sentidos institucionales, de aperturas a las lógicas, a la otredad primaria.

Más aún, en los momentos de mayor cohesión el sujeto reacciona, construye colectividades desde las separaciones, desde los silencios. Del cuerpo oculto surge la política, surge la re-fundación de los lugares de la política, porque en él se encuentran las huellas de las confrontaciones, de las disidencias, de lo callado, de lo dicho y de lo impuesto. Tal vez a la idea nos acerca Consuelo Pabón (2002), al describir que:

“entonces, el cuerpo es sin lugar a dudas el medio donde se ejercen todos los poderes y por esto mismo, es el lugar privilegiado a través del cual se puede llegar a precipitar una transmutación de los valores de nuestra cultura” (p.11).

Sumado a la hipótesis que nos presenta Federici, permite determinar las nociones de cuerpo como poder y como memoria, que permite confrontar el cuerpo con el otro; y que se asocia a la postura de Gloria Bonder (1998), quien plantea que el pensar el cuerpo como un “desde donde hablo”, permite identificar las posiciones que el sujeto asume dentro de un determinado contexto. Para Bonder, el cuerpo se encuentra en la tensión del individualismo vs el constructivismo y la tensión de la biología vs el lenguaje, que traduce en su frase “somos sujetos y sujetados” (p.16).

El cuerpo lugar de luchas políticas

Las brujas habían luchado en contra del imperio de la razón, desde las banderas de la decisión sobre sus cuerpos, desde la siembra de las plantas que invocaba la recuperación de la relación cuerpo - naturaleza, cuerpo -cosmos. Una lucha del capital simbólico de sus cuerpos en contra del capital – cuerpo que emitía una fuerza poderosa sobre las sociedades. Es que, si el cuerpo se silenció, debió luchar por su lenguaje y desde su lenguaje. La fuerza atroz del capitalismo acabo por silenciarlo, pero no eternamente sino a la espera de las auto re-significaciones como sujeto, como mujer y como hombre.

Cuando el cuerpo se pone en crisis sabe lo que es, lo que puede hacer y cómo debe comprenderse. Las crisis apresuran los pensamientos colectivos, las acciones comunitarias, las luchas políticas. Cuando la modernidad entra en crisis, las subjetividades reaccionan y promueven nuevas disidencias, nuevas apuestas por recuperar el terreno de lo que somos. En el escenario de lo moderno, de su proyección en lo global, en las paradojas de lo contemporáneo, es donde para Hancourt & Escobar (2004), aparece la política de lugar y que se define como:

Un escenario de luchas políticas por la autonomía, la integridad y los derechos reproductivos y sexuales, por una maternidad segura y contra la violencia y la opresión sexual. El cuerpo para los autores es un terreno de numerosas luchas por la diversidad de identidades, de formas de pensar y de prácticas diarias (p.4).

El lugar es el lugar del cuerpo y como tal, el cuerpo es el lugar de lo político, entonces habrá que remitirse a experiencias que den cuenta de estas luchas de mujeres no solo por su propia **despatrialización** sino además por **despatrializar** al otro colectivo. Este abordaje nos empuja a ejemplarizar a través de un movimiento social de

mujeres, la relación dispuesta a discusión. Pero en especial las huelgas de sexo que simbolizan en el cuerpo un lugar de resistencias, de disidencias, de nuevos discursos y nuevas subjetividades, y que se presenta entre las paradojas de la vida contemporánea.

Para comenzar tomaré como base la propuesta de Hancourt & Escobar, al determinar que el sentido de lugar se despierta en la globalización, y amerita hacerlo porque la aparición de los movimientos de piernas cruzadas, surgen con los cambios de la sociedad moderna – global. Estos movimientos se fundan sobre nuevos objetivos y formas de organización que los hace diferentes a los nacientes de la producción industrial, como los obreros o sindicales, puesto que en las nuevas contradicciones contemporáneas surgen nuevas exclusiones, nuevas formas de comprender el mundo, tal como lo afirma Emmanuel Wallerstein (2003):

La estrategia de dos etapas orientada al estado se ha tornado bastante irrelevante, lo cual explica la incomodidad y el malestar de la mayoría de los descendientes de las organizaciones anti-sistémicas de otros tiempos en lo que respecta a proponer conjuntos de objetivos políticos ya sea a largo plazo o inmediatos. Los pocos que lo intentan son recibidos con escepticismo por aquellos a quienes quisieran tener como seguidores, o peor aún, con indiferencia. (p.184).

De esta manera, lo que el autor llama “la transición” permite configurar que el objetivo de los movimientos anti – sistémicos actuales buscan la construcción de un nuevo sistema que supere las características existentes de jerarquía, privilegio y desigualdades, con miembros que se unen, pero no se organizan en torno a la búsqueda del cambio. Además, de configurarse sobre la incertidumbre sobre los resultados a obtener.

Los nuevos movimientos sociales, como el de las piernas cruzadas, pueden interpretar sus acciones a través de

ligaduras históricas que configuran coyunturas, ficciones y fisuras que se demuestran dentro de la vida cotidiana y con ellos en la relación con las nuevas subjetividades, que nacen de los procesos totalizantes de la globalización. En este punto, para Elizabeth Jelin (2001):

En ese proceso de cambio, movimientos locales orientados a cuestiones coyunturales (por ejemplo, las reivindicaciones urbanas de agua potable o servicios de transporte) pueden cobrar nuevos sentidos, al enmarcarse en movimientos más amplios y alianzas que reinterpretan las demandas en términos de democracia local y autogestión, o en términos de demandas por la equidad en las tareas de la reproducción cotidiana que se plantean desde el movimiento feminista. En cualquiera de estos casos, el cambio de marco implica la ampliación del sujeto de la acción, el referente del “nosotros” y el campo de acción del movimiento. (p.6)

Es claro, además que los nuevos movimientos sociales se han recreado a través del uso de los medios globales de comunicarse basados en los mecanismos de la era digital como las redes sociales, sino además que han usado la información relámpago para propagar sus iniciativas y generar sentimientos de solidaridad frente a ello. Así lo reconoce Tilly Charles (2008): “los activistas del movimiento social de principios del siglo XXI han incorporado los últimos avances en materia de nuevas tecnologías a sus estructuras organizativas y a sus acciones reivindicativas” (p.193), que denomina además como circuitos políticos, aquellas redes de contacto y de construcciones de relaciones significativas dentro del conjunto de las fronteras.

Las huelgas de sexo se recrean en la vida contemporánea con todas las movilizaciones que esto provoca no sólo en la condición de sujetos sino además en las llamadas de lo colectivo. En este escenario global se presenta en el año 2003, el primer movimiento de piernas cruzadas en la República de Liberia, un pueblo africano que

consolidó su proyecto de nación desde la base de procesos de colonización que polarizó los lazos sociales entre la comunidad nativa y la población negra descendiente de europeos. Gracias a esta polarización, surgieron dos guerras civiles con consecuencias históricas de desplazamiento, desapariciones, familias mutiladas con mujeres y niños abandonados. Es precisamente en este escenario donde aparece la líder Leymah Gbowee, quien funda el movimiento denominado mujeres por la paz, cuyo objetivo es lograr el fin de la segunda guerra civil.

Las mujeres comprendieron en este movimiento que la violencia ha tocado sus cuerpos y se ha desprendido de ellos, por lo tanto, activan a través de la negación del sexo uno de los movimientos simbólicos con mayor repercusión comunitaria pues trastoca en su apuesta, toda una trama de significados que orientan determinantes de comunidad, que se configura sobre las complejidades de la vida cotidiana y del hogar. El cuerpo que se transfiguraba hacia lo político, le permitió configurar el cuerpo en silencio, el cuerpo en expresión de paz, el cuerpo en canto y el cuerpo en rezo. El escenario simbólico logró representar comunidad y encontrarse en el otro como implicación de la memoria. Esta condición produce el acuerdo de paz para la región.

En el reflejo de Liberia incita desde las particularidades de Kenia en el año 2009, un movimiento de huelga de sexo, sobre la realidad de un país que se ha edificado políticamente sobre las coyunturas de enfrentamientos de dos frentes: el ministerio Británico y el presidente electo de la nación, esta confrontación provocó miles de muertos y desplazados. En este hecho, nace el grupo G10, como fue denominado al grupo de mujeres que reconocieron en la huelga de sexo una posibilidad de presión para lograr un acuerdo entre ambas partes, o señores de la guerra, como ellas los habían nombrado. El objetivo de las mujeres,

era impedir que se repitiera la violencia que experimento Kenia tras las elecciones del 2007. En este movimiento, participaron además de la esposa del Primer Ministro, las prostitutas de la región. Evidenciando que no era cuestión de sexo, era cuestión de cuerpo.

El cuerpo de las mujeres, vinculado a los escenarios de acuerdos políticos, se representa en sí mismo un cúmulo de significados y de construcciones simbólicas que han procurado procesos de re-definición **identitaria** frente a su rol de mujeres en la sociedad sino además vitalizar los procesos de construcción de nación y de región. Al dejar hablar del cuerpo, lograron romper esquemas culturales sobre el poder de la mujer en la política, subordinando para este escenario el territorio del cuerpo como lugar de lo colectivo, de la construcción de comunidad. El G10 logro un primer acuerdo entre ambas partes y disminuir los hechos de violencia en el país.

Sobre el principio de comunidad que plantea Le Breton (1997):

“el cuerpo no es producto de una individuación, (en las sociedades tradicionales o comunitarias, el cuerpo es una) categoría mental que permite pensar culturalmente la diferencia de un actor con otro, ya que nadie se distingue del grupo, cada uno es una singularidad dentro de la unidad diferencial del grupo” (p.35).

Se referencia en el movimiento de Filipinas del año 2011, reconocido por Naciones Unidas como una de las apuestas de procesos de desarrollo comunitario, pues logro que un grupo de mujeres de oficio de cosedoras, significarán sus cuerpos en sí mismos, desde las contradicciones y contingencias de sus regiones, en un escenario de liberación, de reconocimiento del cuerpo como lugar de lo comunitario, que reconoce las fronteras invisibles donde comienza el cuerpo del otro. Finalmente, lograron generar

el despegue de la carretera principal y solventar los antagonismos entre las dos aldeas étnicas de la comunidad de Dados, pero además generar procesos comunitarios en resistencia a las formas de violencia entre dos comunidades vecinas y que comparten elementos culturales comunes.

En el Togo para el año 2011, las mujeres vinculadas al movimiento de “salvemos al Togo”, definieron la huelga del sexo como una herramienta de presión colectiva para la dejar depuesto al presidente Gnassingbé, quien gobernó históricamente en el Togo basado en el abuso de la autoridad. Esta presión por acuerdos políticos que disminuyan los hechos de violencia que golpean directamente sobre el cuerpo, por la cantidad de homicidios, desapariciones forzadas, secuestros desplazamientos, forzaron que el cuerpo descubra lo que puede hacer después de procesos de presión colectiva.

Al igual como el caso de Colombia, nación que han evidenciado tres huelgas de sexo, una de ellas en el 2006 como forma de presión para disminuir los enfrentamientos armados entre bandas armadas presentes en la ciudad de Pereira. Este movimiento fue organizado por las novias y esposas de miembros de las bandas armadas. Los otros dos movimientos tenían como objetivo el arreglo de vías principales, como el caso de Cereté en el año 2013 y Barbacoas desde el año 2011, este último representó la movilización de una zona que históricamente fue alejada del proyecto nación y de los beneficios de un estado. El movimiento de piernas cruzadas de Barbacoas, permitió la movilización de 300 mujeres afrodescendiente que, a través de las herencias ancestrales de sus cantos, sujetaron los hilos rotos de su comunidad, porque incitaron a la des-colonización de hombre, mujeres y comunidad, para develar las fisuras que dejan los desencantos modernos.

El cuerpo entonces pensado simbólicamente sobre lo

comunitario, comienza a tener sentido, esto se evidencia por ejemplo en el movimiento de mujeres de Irka, Turquía, donde se promueve la huelga del sexo con el fin de definir desde los parámetros de comunidad, la responsabilidad compartida de generar beneficios colectivos, a través de lograr el servicio del agua para la aldea. Esta necesidad histórica para la aldea, provocó muertes, abortos y enfermedades a las mujeres que tenían como responsabilidad la carga y transporte de agua desde los nacimientos. Las mujeres, realizan la huelga de sexo a través de reflexionar que el cuerpo como efecto de una elaboración social y cultural, se torna existente cuando se evidencia desde la crisis, pero también porque logra significarse simbólicamente dentro de una misma comunidad.

Esta postura del cuerpo, se evidencia además en los movimientos de Croacia por las luchas históricas de su independencia, Kansas para lograr el respecto de la libertad de su cuerpo, despojarse de la autoridad del estado sobre su condición de decisión sobre el derecho al aborto, Bélgica para lograr la definición de un gobierno que ha sido ausente por intereses políticos. Estos movimientos “metaforizan lo social, a su vez que lo social se metaforiza en los cuerpos. En el recinto del cuerpo se despliegan simbólicamente los desafíos sociales y culturales” (Le Breton, 1992, p.73).

El cuerpo en los desencantos de las subjetividades modernas

Sigmunt Bauman (2002), plantea la idea de la modernidad líquida y que es la comparación de las características del pensamiento moderno con las propiedades del líquido, en especial su fluidez, es decir que no se condensan en un sólido, sólo cuando son sometidas a extremas fuerzas. Para Bauman, las

relaciones modernas y globales, son flexibles y fluidas (así como el amor contemporáneo descrito en su libro el amor líquido). Las estructuras institucionales sólidas arraigadas en el sistema, cambiaron de forma. Existe por tanto una pérdida de confianza y el hombre se encuentra en riesgo. Se acabaron las certezas del futuro porque existe hoy, la ausencia de una entidad colectiva, es decir de una sociedad; y que por tanto el poder de los estados nacionales se evapora en la era global.

La modernidad actual, es la modernidad que hay que aplicarle criterios **decoloniales**, no necesariamente volverla pura, pero cercana a las dinámicas contextuales particulares. Es que la modernidad universalizó el pensamiento científico de los griegos, pero con posturas mucho más amenazantes, pues no solo se aplicó la hermenéutica unívoca, lo cierto, medible, racional, es lo único posiblemente válido; sino que además se apresuró a que todos lo aceptarían, sin mayores peligros que la pérdida de la pluralidad.

La herencia moderna produjo realidades no existentes, las paradojas contemporáneas nos posibilitan el reconocimiento de realidades posibles, realidades que hablen desde los contextos, desde los diálogos interculturales, desde la interculturalidad, desde la emergencia de hablar de lo que no nos han dejado hablar. En este ejercicio, se presentan posibilidades como la de Peter Wagner (1997), al plantear la necesidad de una modernidad desde abajo, que es comprender que la modernidad es un incesante cambio, que se pasa de la valoración de la religión a la valoración de la razón, que provoca cambios en la sustentación del poder, que se define sobre las reglas de debilitamiento y la emergencia de nuevas prácticas sociales, y que frente a ello se debe rescatar el papel de los sujetos en la introducción de nuevos discursos y reglas sociales. Desde abajo significa, permitir

hablar a movimientos de oposición para defenderse de los efectos de la limitación y exclusión que genera la modernización.

La subjetividad moderna, dio cabida a la noción de un hombre sin historia es decir sin relación con el otro. Es decir, encerrarse en el diálogo yo soy yo. En este escenario es cuando Bonder (1998) plantea la idea de la nueva subjetividad, que permita la confrontación del sentimiento de identidad, es decir sobre la capacidad de referirse a uno mismo y de propio actual con el mundo: “la reacción a profundas transformaciones de identidad colectiva, la ruptura de fronteras políticas, surgimiento de nuevos sujetos sociales y nuevos conglomerados supranacionales que han socavado los emblemas **identitarios** nacionales” (p.14). La nueva subjetividad debe proponer nuevos procesos de **desterritorialización** de las codificaciones patriarcales, racistas, capitalistas, etc.

Además de la postura de Boaventura de Souza (2000), quien propone la necesidad de tener epistemologías del sur, es decir de rescatar o de permitirles emerger las comprensiones del mundo que fueron negadas bajo la religión de la razón. Es que, si la modernidad permitió el florecimiento de la ciencia, ésta debe ser contextualizada, es decir que ponga en evidencia el peligro que se suscitó al plantearle al hombre moderno la autonomía, que no fue más que la separación del hombre de su naturaleza. Por lo tanto, habrá que pasar del monismo al pluralismo, del yo pienso, al yo con. Las fuerzas modernizadoras de abajo, la globalización desde abajo, permiten obtener nuevas discusiones sobre la modernidad, que sigue siendo líquida y flexible, que permea la vida cotidiana y que aún no reconoce al otro, al sujeto en sí mismo.

Si la subjetividad moderna entra en crisis, entonces es posible comprender que existen nuevas aperturas hacia

encontrarnos desde nuestros cuerpos, desde nuestras subjetividades, es decir de develar que “la subjetivación implica un movimiento, un desplazamiento, una fuga respecto a la normalización y homogenización que objetiva el poder. Como también su práctica en los ejercicios de “resistencia a la dominación (abrir una grieta, sustraerse, producir lo diverso, alterativo y alternativo). Como tal, es también una forma de producir sujetos en relación con otros. Subjetivarse es ser sujeto, con otros” (Vommaro, 2012, p.69).

La mujer es otro, pero en comunidad, otro en la medida de que es diferente pero igual en derechos. Las políticas sociales no deben separar a los sujetos de los tejidos sociales que se construyen en comunidad, cuando esto sucede entonces, provocamos las hegemonías del machismo, provocadas por la idea de que la mujer debe sacarse de los contextos patriarcales sobre los cuales se escriben las historias nacionales. Sí, la mujer ha sido residuo de la vida patriarcal, es verdad, pero esta misma razón no debe provocar separaciones de la mujer de sus contextos comunitarios, no se debe continuar con las herencias modernas, de separar al hombre de su esencia comunitaria. La constitución de sujetos, es posible porque desde las lógicas de la subjetividad logramos la alteridad, la construcción de (inter) subjetividades horizontales. Si la mujer fue excluida del proyecto nación y proyecto modernidad, no debe ahora suponerse que debe colocarse por encima de la masculinidad, sino conformar lógicas comunitarias circulares. Pero esto se provoca únicamente con ejercicios de conciencia, de alteridades posibles, eso que en occidente nos cuesta aceptar.

El lenguaje del cuerpo, logra construir subjetividad, en la relación social que incluye no solo el género, sino también la clase y la etnia, que conllevan a su vez a las

transformaciones de los imaginarios sociales, en una apuesta desde lo femenino, tal como lo plantea Nelly Richard (1992) la “disidencia de identidad en el sentido del cuestionamiento de la cultura masculina paterna por la subjetividad fluida y no codificada de lo femenino” (p.40). De tal forma, que el movimiento de las mujeres, sobrepasa en sus luchas a la idea en contra de la masculinidad, sino que se sirve de ella, para **resignificar** y crear nuevas prácticas sociales, discursos y dispositivos culturales que en sus contextos, les ofrezcan nuevas invenciones para las luchas por las reivindicaciones y la alteridad.

Y a la vez, el sexo que es un ejercicio de poder y de dominación, es ahora también un elemento de manifestación política y que en última instancia abarca una nueva definición del sujeto de mujer. Tal como lo afirma Braidotti, citado por Femenías (2004) las nuevas subjetividades de la mujer, es la búsqueda de elecciones políticas en la toma de decisiones desde lo particular que define el cuerpo, es decir el lugar. El reconocimiento del cuerpo como lugar de pensamiento, crea una nueva subjetividad de la mujer, que convierte el cuerpo en un deseo necesario para el planteamiento político, es la definición de una política de localización, el cuerpo es entonces un encuentro de discursos.

Braidotti, citado por Femenías (2004), plantea que la legitimidad del discurso de las mujeres a través de procesos deconstructivos, se logran en cierta medida a partir de las nuevas relaciones de poder, de la disposición del cuerpo como escenario político. Además de ser el cuerpo un escenario de resistencia. La interacción entre las redes locales y lo transnacional, implica una defensa de los intereses de lugar y la transformación de las relaciones de desigualdad, como lo plantea Harcourt & Escobar (2002) en su texto mujeres y políticas de lugar.

El cuerpo como lugar es una comprensión de las experiencias de la mujer, del hombre y de la comunidad; y de la definición posterior de la masculinidad, al ser lugar es un encuentro político que llama a la toma de decisiones y que por tanto es urdimbre para la construcción de identidades colectivas. Es así como en el movimiento de las piernas cruzadas, se presenta una lógica de cuerpo que se circunscribe a una necesidad pero que manifiesta una posición de género como llamado a la definición de roles y de comprensiones culturales.

El cuerpo como lugar de lo político: cruzar las piernas encender lo colectivo

Cruzar las piernas trasciende la idea de la negación del sexo, es decir se convierte en una terapia social comunitaria. Los movimientos de piernas cruzadas han logrado en mujeres y hombres ubicar su cuerpo como lugar de lo posible, de la descolonización de la política, descolonización de su saber y de su cuerpo. Las huelgas de sexo, han trascendido el concepto mecanicista del cuerpo y lo han convertido en una posibilidad de hacer hablar el cuerpo, aun siendo cuerpos – sujetos, sujetados. En un mundo contemporáneo que ha pasado de un cuerpo de razón y de lenguaje a un cuerpo de mundo, que se inscribe a partir del mundo y que el lenguaje es en sí mismo. Pabón (2002) dice: “El cuerpo contemporáneo es un cuerpo fatigado que ya no tiene referentes divinos ni materiales. Es un cuerpo que está frente a su propia nada: no sabe lo que puede” (p.10).

La mujer entonces entiende que su cuerpo es un campo de exigencia, que moviliza los roles comunitarios y que pondera el papel de las mujeres en la comprensión de las realidades y en el planteamiento de nuevas

representaciones. Entonces, habrá que comprender que el cuerpo es un ámbito político que media la relación social y cultural, no solo entre el hombre y la mujer, sino sobre el papel que cumplen en la edificación de identidades y de recuperación del lugar como fuente de identificación de las personalidades colectivas: Por esto es con el cuerpo y desde el cuerpo que puede realizarse una transmutación. Porque más allá de las razones del hombre, es la vida misma la que se resiste y nos enseña lo que pueden nuestros cuerpos. Como diría Julieta Paredes, feminista Aymara de Bolivia, ya es hora de pensar en los feminismos comunitarios, donde el género es una posición política y la feminidad una lucha política por la descolonización del pensamiento en hombres, pero también en mujeres.

Esta realidad, y la negación de identidad por parte de los hombres que permitan asumir compromisos respecto a su región, las mujeres fundan el movimiento de las piernas cruzadas, que es una negación al sexo con sus parejas, que es una negación misma a la reproducción, que en la sociedad es la definición de la familia y de las comunidades, es un paro que define la masculinidad y la feminidad y que convierten el cuerpo en un ritual y en un circuito político que permite no solo el dialogo interno sino que además por su papel definitorio de lo colectivo, se convierte en el elemento identificador y por lo tanto manifestante de los intereses colectivos, es decir un referente de identidad cultural y política.

Las piernas cruzadas, es una manifestación simbólica que prepara los criterios de identidad, que moviliza la conciencia colectiva y que hacen de su cuerpo un entramado de significados que crean códigos culturales como los ritos y el lenguaje, que define a las comunidades. La política de los cuerpos, definen políticas de lugar, definen las necesidades de manifestar los espacios sociales y culturales que provoquen un cambio social. Harcourt &

Escobar (2002) “una política que define localidades, que impulsan políticas locales sociales, económicas y culturales, es decir, una política de lugar” (p.38).

Las mujeres son protagonistas de sus propias vidas, sus actividades son basadas en la mirada de lugar, crean redes y definen las **glocalidades**. Una intensión hacia la transformación social basadas en un reconocimiento cotidiano que solo puede ser visto por aquellas que definen las relaciones particulares y locales, un entendimiento de lo regional que se vivencia a partir de las experiencias que construyen las identidades de lo colectivo.

Cruzar las piernas trasciende el hecho de la dominación biológica a manera de sexo por parte de las sociedades, cruzar las piernas es la envergadura de que algo es posible, hacer hablar el cuerpo se configura en el hecho simbólico de cruzar, que es la negación al contacto, ese mismo que nos hace humanos. Configurar el lenguaje del cuerpo, desde su poder intrínseco, inherente, inalienable, para generar colectivamente configuraciones culturales hacia lo comunitario, que es además las definiciones de identidad, de encontrar el otro en mí. Parafraseando a Pabón, diremos que las nuevas subjetividades construidas por las mujeres de las piernas cruzadas, no habla de cuerpo como unidad básica, única, absoluta o sin fronteras, sino que son modos de existencia que afirmar las contradicciones de las sociedades pero que a la vez crea realidades diferentes. Los movimientos de piernas cruzadas, no solo han logrado acuerdos de paz y encuentros entre adversarios políticos, sino que además han aportado a la creación de comunidad, Le Breton (2002) nos ayuda con esta afirmación: “dentro de la misma comunidad social, todas manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significantes para sus miembros (p.9).

Queda claro que cuando un cuerpo entra en crisis, es

capaz de hablar, de habilitar sus lenguajes para encontrar los discursos y determinar los preceptos, las cadenas y las condenas sobre la cual se esculpieron los cuerpos, desde las prácticas dominantes, **marginalizantes**, patriarcales y coloniales. Liberarse de los prejuicios del cuerpo encadenado para hacer de este un nuevo sentido.

La construcción de sentido, son aprehensiones subjetivas, es decir que se crean en la experiencia. La creación de sentido antes de la modernidad se lo daba la religión bajo la dicotomía cuerpo/alma, luego de la modernidad, y con el mismo trabajo de las instituciones, el sentido lo da el cuerpo/razón, en ello se jugó la vida el pensamiento por lo nuevo.

Si la tarea de las instituciones consiste en acumular sentidos y ponerlos a disposición del individuo, tanto para sus acciones en situaciones particulares como para toda su conducta de vida. Porque no dejar que el cuerpo construya sus propios sentidos, parafraseando a Luckmann & Beck (1996) diría que, de un modo esencial con la función del individuo como consumidor, existe el sujeto productor de sentido.

Si descolonizar supone reconocer producciones teóricas y prácticas subordinadas **racializadas**, **sexualizadas**, **patriarcalizadas** y colonizadas. Pero no desde el cuerpo individuo de mujer, sino del cuerpo del hombre y del cuerpo de toda la comunidad. Es que, con la subjetividad moderna, que es europeizada, se la relación del hombre, de la mujer, de la comunidad con su naturaleza, además hace dicotomía de ello y distingue uno de lo otro, como dos seres no reconciliables, no discursivos, no lenguajes. Para Enrique Dussel: al definir que un alma a la que es indiferente tener un cuerpo, deja al cuerpo sin valor. El alma en la centralidad, por lo tanto, abre camino para destruir el cuerpo. Al no valoriza el cuerpo, lo domina fácilmente,

además se niega la comunidad de donde surge, aprueba la individualidad. Pero más grave aún, se puede ser capaz de crear al individuo, por lo tanto, se destruye la historia. La modernidad crea la tensión entre la subjetividad individual y la intersubjetividad de la comunidad.

La forma como la mujer experimenta su cuerpo le promueve la alteridad, y la fatiga por lo propio, porque lo que es, ya no por el cuerpo como soledad, sino por los cuerpos, por la relación entre ellos, por las posibilidades de construir nuevos discursos, mirarse en sí para mirar a los demás, en las sensaciones de encontrarnos con el otro en los espejos de lo que somos, invita a pensar sobre lo colectivo, lo comunitarios, el otro en mí.

Al descubrir en el caso de las huelgas de sexo, al cuerpo como un lugar de lo político implica develar las formaciones simbólicas y de circuitos significantes, nuevas formas de comprender las luchas, por ejemplo, que el discurso político no es distinto al discurso del cuerpo. Cuando se elabora esta concepción las comunidades dejarán de atarse a una identidad absoluta, fija y con construcción de un sentido institucional, lograrán en los escenarios de su vida cotidiana profundizar las fisuras de lo que fue posible para convertirlo en lo in – posible, en lo no – dispuesto, en lo des - colonial.

El cuerpo como lugar de lo político, es el cuerpo de las piernas cruzadas, que construyen resistencia, existencias y transformaciones que devienen de procesos de presión caracterizados por la violencia, el terror, la dominación, la autoridad, la cultura y la política. El cuerpo de las mujeres de las piernas cruzadas, es el cuerpo del poder, de la ficción y de la afección.