



**Sentidos del cuerpo en mujeres víctimas directas de la
violencia de la Ruta pacífica de Medellín**

**Autora
Ana María Betancur Díaz**

**Asesora
Marta Cardona López**

**Trabajo de grado para obtener el título de
Magíster en Educación y Derechos Humanos**

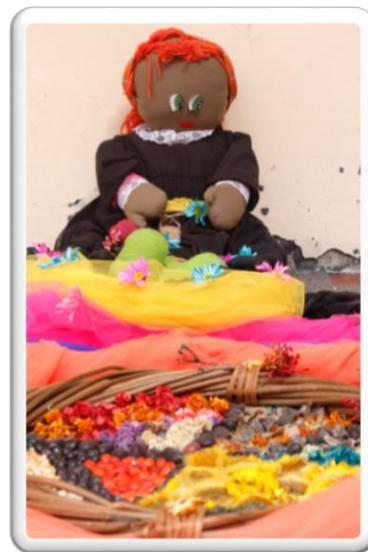
**Universidad Autónoma Latinoamericana
Facultad de Posgrados
Medellín
2015**

Resumen

El trabajo de grado “Sentidos del cuerpo en mujeres víctimas directas de la violencia de la Ruta pacífica de Medellín”, es una investigación cualitativa que responde a una afectación personal ligada a la necesidad de buscar posibles comprensiones a las complejas experiencias corporales individuales y colectivas de las mujeres víctimas directas de la violencia pertenecientes a la Ruta pacífica de Medellín. Así, en aras de darle mayor relevancia y significación a las múltiples realidades y contingencias diversas por las que están atravesadas mujeres víctimas directas de la violencia en este tiempo, esta investigación se formuló con la pretensión de lograr reconocer desde sus subjetividades, sus experiencias de vida alrededor de su cuerpo; así, como el modo en que resisten y el lugar en el que ubican aspectos como: el cuidado y la acción política.

Palabras claves: Cuerpo, sentido, violencia, cuidado, acción política y mujeres víctimas.

Sentidos del cuerpo en mujeres víctimas directas de la violencia de la Ruta pacífica de Medellín



A
Alicia
*Por ser el primer espejo de resistencia,
compasión y persistencia en mi vida.*

Y
a
Magaly
*Por de ningún modo dejar de soñar,
por las melodías cantadas
los lugares recorridos
los diálogos en vela y
por brotar en mis recuerdos
como mi rosa secreta por siempre.
In memoriam.*

*Sí.
Es verdad que a ratos estoy triste
y salgo a los caminos,
suelta como mi pelo,
y lloro por las cosas más dulces y más tiernas
y atesoro recuerdos
brotando entre mis huesos
y soy una infinita espiral que se retuerce
entre lunas y soles,
avanzando en los días,
desenrollando el tiempo
con miedo o desparpajo,
desenvainando estrellas
para subir más alto, más arriba,
dándole caza al aire,
gozándome en el ser que me sustenta,
en la eterna marea de flujos y reflujos
que mueve el universo
y que impulsa los giros redondos de la tierra.
Belli.*

Contenido

Agradecimientos	7
Presentación	8
Metodología	17
Método de la investigación	20
Técnicas y herramientas del método hermenéutico	24
Sistematización de la información	28
Interpretación y análisis de la información	28
Referentes de pensamiento	30
Marcos teóricos	30
Categorías ordenadoras de pensamiento	33
Cuerpo	33
Sentido	43
Violencia	45
Cuidado	49
Acción política	51
Mujer víctima	53
Capítulo 1. Mujeres transitando la Ruta pacífica	57
Corporación para la vida Mujeres que crean	59
Corporación Vamos mujer	59
Madres de la Candelaria: línea fundadora	60
Grupo Tejiendo historias por la paz	62
Grupo de teatro Piel adentro	63
Capítulo 2. Sentidos, cuerpos y prácticas	65
Sentidos del cuerpo: prácticas de cuidado	66
Capítulo 3. Acciones políticas de la Ruta pacífica	90
Contextos de guerra en Colombia: perspectivas desde la Ruta pacífica	91
Marchas que se consolidan en rutas pacíficas	93
Plantón de Mujeres de negro	95
Comisión de la verdad de las mujeres fundada por la Ruta pacífica	98
Símbolos de identidad, transformación e incidencia política	100
Capítulo 4.	
El cuidado del Otro: opción ética de las mujeres de la Ruta pacífica	105
Sentidos del cuerpo sobre el cuidado del otro	106
Sentidos del cuerpo sobre acciones políticas y simbólicas	110
Reflexiones finales	113

Referentes bibliográficos	116
Bibliografía general	122
Anexos	136
Anexo 1. Diseño de entrevista	136
Anexo 2. Diseño de grupo focal	138
Anexo 3. Matriz de sistematización de narrativas	140
Anexo 4. Fotografías	144

Agradecimientos

Mientras escindía mis búsquedas subjetivas y maduraba pensamientos a partir de la realidad, tuve el grato privilegio de contar con la presencia de seres maravillosos, a quienes les ofrezco toda mi gratitud.

A mi familia, en especial a mi madre Alicia, por manifestarme la confianza y el respaldo necesarios para emprender este trayecto investigativo.

Por la música, los viajes, la complicidad y el afecto a Jairo.

A mi maestra Marta por donarme el mejor y más pertinente acompañamiento, por interlocutar conmigo desde la paciencia, entrega, escucha y resonancias constantemente asertivas, enfocadas y desafiantes. Por incitarme a sentipensar sin condicionarme y por revelarme otros caminos y otras maneras de percibir el mundo.

Mi agradecimiento especial a las mujeres del movimiento de Ruta pacífica que cruzaron sus vidas con la mía para descubrimos juntas; por permitirme recorrer una parte del largo camino que han ido tejiendo subjetiva y colectivamente, para reinventar una sociedad libre de violencias, de guerras y de subordinación.

Mi reconocimiento y admiración a cada una de ellas, porque no solo han tenido el valor de oponerse y resistir al patriarcado; sino, porque, ante todo, han dotado de sentidos pacíficos, simbólicos y políticos su existencia convencidas igual que yo, que desde ahí es posible construir otros mundos.

Presentación

Esta investigación surge de la necesidad personal de buscar posibles comprensiones y reflexiones que cuestionen las múltiples problemáticas, dualismos, rupturas y complejidades que ha suscitado el tema del cuerpo en las sociedades; particularmente en lo que concierne al cuerpo de las mujeres, frente a las cada vez más extensivas y sistemáticas violencias inscritas en sus cuerpos, como consecuencia del orden patriarcal y androcéntrico, las guerras y la prolongación de los estereotipos de género.

Así, mientras en el mundo de hoy arremeten numerosos discursos que se atreven a producir conocimientos sobre el tema del cuerpo para hacer cada vez más amplia la división entre: cuerpo/mente, cuerpo/espíritu, sujeto/objeto, femenino/masculino, entre otros, tales como la medicina, la tecnología, la publicidad, de la mano con los medios de comunicación, y las industrias estéticas, el tema del cuerpo, en esta investigación, elegido desde la afectación e inquietud subjetivas, es la suma de reflexiones que objetan su enfrentamiento dual en la realidad, al resistirse a la creencia de que es algo que simplemente se tiene.

Por el contrario, el tema del cuerpo en esta investigación permite un encuentro inevitable con la existencia humana, en tanto somos cuerpo, al nacer en un mundo colmado de narrativas y lenguajes culturales y sociales, al pertenecer a un territorio, estar ubicados temporalmente en espacios habitados y hacer parte de un gran sistema de valores, signos, creencias, símbolos, contradicciones y conflictos que hemos heredado del pasado: un legado corporal ya transitado por los diversos sentidos instituidos en el devenir de la experiencia humana.

De esta manera, emprender las búsquedas personales en torno a las violencias ejercidas sobre las mujeres pertenecientes a la Ruta pacífica de Medellín, sería posible a partir del encuentro con la categoría epistémica del cuerpo, al pensar y actuar únicamente siendo cuerpos, al estar atados/as a la tierra, al espacio, al tiempo, a la contingencia, a la finitud, a los poderes, dominios, y al mismo tiempo, a las posibilidades, aperturas, los cambios y las construcciones de sentidos.

Sin embargo, esta investigación también partió del reconocimiento del hecho de que, el cuerpo es tan presente y cercano, que se ha llevado, paradójicamente, a que lo confinemos al olvido; ya que vivimos en la actualidad en un mundo en el que la cosificación e instrumentalización de los cuerpos es tan reconocible que es posible evidenciar cuanto los hemos convertido en objeto: de trabajo, consumo, mercancía, de actividades envolventes que acaban determinándonos en lógicas que nos hacen desconocer, omitir, negar, descuidar e ignorar la experiencia corpórea propia y colectiva en el mundo.

Junto con lo anterior, hay quienes todavía no pueden decidir sobre sus propios cuerpos; porque, presos/as de sus libertades, están atados/as a ciertos controles y dominios que se ejercen sobre sus vidas. Así, cuando sufrimos afectaciones siempre lo hacemos siendo cuerpos. Desde la violencia física, la verbal y psicológica, hasta la simbólica: la del silenciamiento, la del no reconocimiento de la otredad en ser. En una supremacía de poder,

en el mundo moderno se practican estas violencias; que llevan la experiencia corpórea al límite de la devastación subjetiva-colectiva. Aún más en contextos de guerras, totalitarismos y extremas vulneraciones; pues es cuando el sujeto transforma su racionalidad, se vuelca al horror y a la destrucción de todo lo que nos funde como seres corpóreos.

En consonancia con lo anterior, el tema del cuerpo requiere que no se omita la distinción entre lo masculino y femenino; en tanto que cada uno tiene rasgos distintos en sus experiencias corpóreas. Así, por ejemplo, las mujeres padecen cada vez con mayor frecuencia la violencia de manera trascendental: algunos estudios estiman que hasta un 70 por ciento de mujeres en el mundo sufre algún tipo de violencia física o sexual a lo largo de su vida. (ONU Mujeres, 2013). Esta inscripción de la violencia en los cuerpos de las mujeres es un indicio que demuestra que habitamos un mundo desigual e injusto, que cada vez más refuerza la impunidad de los hechos de violencia sobre las mujeres encubriendo sus causas. Así, la vocación de la violencia es esconderse, volverse invisible a los ojos de los y las que la sufren, o mezclarse en los discursos de las élites que las producen. (Pinheiro, 1998).

En este sentido, la idea de que desde décadas innumerables el cuerpo ha sido el eje central de amplias discusiones teóricas y no teóricas, en las que se han tejido y destejido diferentes creencias, discursos, poderes y significados, sería la que comenzaría a encaminar a esta investigación por la concepción de que no existe una sola manera de comprender al cuerpo, ni una sola manera de interpretar los problemas aludidos a éste; en tanto que, las diversas nociones, usos y significados han cobrado un valor determinado en la historia.

A pesar de ello, hoy en día es posible mirar al pasado con los ojos críticos del presente para pensar que tal complejidad que envuelve al cuerpo puede ser comprendida haciendo lectura de la realidad desde sus dimensiones: social, económica, política, cultural y ecosófica. Y, en este sentido, precisar los tipos de relaciones en los que se ha venido construyendo y deconstruyendo con el paso del tiempo.

Así, esta forma de comprender la realidad desde cada una de las anteriores dimensiones, posibilita diferenciar los múltiples matices y rasgos, así como las estrechas relaciones entre cada dimensión con los sujetos que la construyen. Entendiendo, entonces, la dimensión social a partir de las formas de organización de las sociedades, desde la familia, el estado, las iglesias, las escuelas; la dimensión política como las relaciones de poder; la dimensión económica a partir de las relaciones de distribución y producción de mercancías; la dimensión cultural desde los sentidos, lenguajes, imaginarios, representaciones y significados que se han construido a través del tiempo en las sociedades; y la dimensión ecosófica de cara a las relaciones con lo humano, lo no humano y la vida posibilitando centrar la mirada en los problemas del cuerpo como un todo complejo de nuestra realidad.

Partiendo de la dimensión cultural, en la cual se tejen relaciones de significados y sentidos y se observan los que se le han atribuido históricamente a los cuerpos, una de las primeras cuestiones que surgen cuando se adquiere cierto grado de conciencia corporal, se encamina a determinar si sería posible o no concebir el pensamiento por fuera del cuerpo; o, si, se posee un alma perdurable en el espacio tiempo a pesar de la muerte. En el curso de nuestra

existencia, estos dilemas van quedando en gran medida resueltos cuando se asumen como certidumbres las respuestas provenientes de las religiones, las instituciones y algunas creencias. Sin embargo, más allá de determinar si las respuestas a estas preguntas son verdaderas o falsas, comprender los discursos que responden a estas es lo que permite interpretar las visiones y sentidos que han estado presentes en el pensamiento humano en lo concerniente al cuerpo desde lo filosófico y cultural.

Por ello responder estas problemáticas nos conduce a los siglos V, XII y XIII en los que, tanto los filósofos y teólogos de la época, infirieron que la mente y la razón ciertamente estaban separadas del cuerpo. Así, la gran mayoría de estos razonamientos se ubicaron en la idea de que “los productos de la mente y, específicamente, lo derivado de la ciencia eran el hilo conductor de la historia, del progreso y de la libertad”. (Bravo, 2012, p.12). Y lo proveniente del cuerpo estaba asociado a las pasiones mundanas, al desperdicio, a lo banal. En otras palabras, la mente y la razón del ser humano estaban por encima del cuerpo y de la materia.

Los resultados de aquella separación tajante entre mente y cuerpo no se hicieron esperar en cada una de las dimensiones de la realidad; pues, con el paso del tiempo, se estableció intensamente la idea del cuerpo solo como un organismo o como la porción animal del humano. Así, uno de los filósofos que más influyó y fomentó este dualismo fue Descartes, quien pensaba que la noción del cuerpo y su funcionamiento se asemejaban al de una máquina; en especial, los cuerpos de las mujeres. Esto trajo como consecuencia que muchos de los manuales de medicina comenzaran a producir conocimiento a partir de la idea de que los cuerpos de las mujeres eran cuerpos máquinas, por el hecho de procrear hijos. De esta forma, cuando la mujer experimentaba la menopausia se la nombraba como el cierre de la fábrica. (Arenas, Aristizábal y Uribe, 2012).

Conjuntamente podríamos mencionar como otra de las consecuencias del dualismo, el desajuste o relación desigual entre los géneros; pues el hecho de que los hombres sean vistos como sujetos activos, luchadores y conscientes; y las mujeres como materias pasivas, vegetativas y primitivas es un asunto que deviene de esta dualidad que hemos venido referenciando, ya que el cuerpo es el término negativo y si las mujeres son el cuerpo, entonces son la negatividad. A propósito Bordo propone comprender que:

Claramente, entonces, el dualismo mente/cuerpo no es una mera posición filosófica para ser defendida o desechada por una argumentación inteligente. Más bien es una metafísica práctica que ha sido instalada y ha tomado cuerpo socialmente en la medicina, el derecho, las representaciones artísticas y literarias, la construcción psicológica del ser, las relaciones interpersonales, la cultura popular y la publicidad, una metafísica que será deconstruida sólo mediante la transformación concreta de las instituciones y las prácticas que la sostienen. (2001, p. 29).

Alimentando, igualmente, el dualismo entre mente/cuerpo, se fusionó otro fenómeno que desde tiempo antes entraría a consolidarse en el mundo: el patriarcado. Este concepto hace referencia a un orden cultural, social, político y económico en el que imperan y prevalecen

los hombres sobre las mujeres, niñas y niños de las familias y la ampliación de ese dominio en la sociedad en general (Lerner, 1990). A propósito Fontela describe al patriarcado como:

El gobierno de los padres. Históricamente el término ha sido utilizado para designar un tipo de organización social en el que la autoridad la ejerce el varón jefe de familia, dueño del patrimonio, del que formaban parte los hijos, la esposa, los esclavos y los bienes. La familia es, claro está, una de las instituciones básicas de este orden social. (2008, p. 1).

En este sentido, el patriarcado nace en las épocas agrícolas y ganaderas de la humanidad. Allí, tanto la familia como el orden social establecido comenzaron a consolidar las distintas funciones y conductas que se consideraban apropiadas para cada sexo; las cuales venían expresadas en los valores, las costumbres, las leyes, los papeles sociales de cada región y que fueron consolidándose en las sociedades tras el paso del tiempo. Poderes que, junto con los avances de los Estados modernos, evidenciaron entre otras problemáticas, sujeciones de los cuerpos de las mujeres a los padres, a los esposos y a los hombres en general impidiendo la constitución de las mujeres como sujetos políticos; incrementando su sometimiento en los espacios domésticos y privados; y, relegándolas de lo que se comenzaba a constituir como el ejercicio de la ciudadanía.

Para Sánchez (2008), la dualidad cuerpo/mente pudo afianzarse en las sociedades patriarcales de esta manera:

El corte conflicto entre cuerpo mente es una de las zonas donde se experimenta el dominio, donde se instala la construcción de las carencias y se asignan las capacidades. El crear, pensar, organizar y elaborar valores, es lo que se define como masculino y traduce a su cuerpo en lugar de entrenamiento y desarrollo para el dominio, tal como piensan sus cuerpos culturales. Cuerpos que se recuperan, se legitiman y admiran dentro de la cultura patriarcal. (2008, p. 15).

Más adelante, con la consolidación del sistema capitalista en las sociedades, junto al patriarcado, se establece la división sexual del trabajo, lo que condujo a que se fundaran problemas estructurales que hoy en día se siguen agudizando en diferentes países. Así, la economía que puede ser concebida como la satisfacción de las necesidades concretas de los seres humanos ha avanzado hacia un conflicto entre el mercado y la vida; conflicto que se extiende y que va mucho más allá de una simple tensión entre las lógicas que han producido los cuerpos racializados, empobrecidos y colonizados, tanto de las mujeres como de los hombres del sur global.

De ahí que los cuerpos de los hombres y de las mujeres sean concebidos por el sistema capitalista patriarcal de manera desigual; pues, como dijimos anteriormente, la lógica patriarcal del capitalismo se basa en la división del trabajo según el sexo, lo que ha invisibilizado mayormente a los cuerpos de las mujeres de los espacios productivos asalariados, estableciendo roles y estereotipos que han conllevado a que ellas se asienten principalmente en las labores domésticas y del cuidado de la vida. En tanto los hombres se

asienten en labores públicas y productivas, dando cuenta de que el sistema capitalista va mucho más allá de los fundamentos económicos al reproducir, también, factores: ideológicos, políticos, sociales y culturales que le conviene.

En el modelo de familia tradicional, que es el más deseable para este sistema, se reproducen con mayor sistematicidad los modelos patriarcales que subordinan a las mujeres, pues se adiestra a las mujeres para ser altruistas en el hogar, ser madres, cuidar de la niñez y los enfermos. Asimismo existen espacios que generan procesos culturales y sociales que le sirven al sistema y que perpetúan roles inequitativos entre hombres y mujeres: los medios de comunicación, las escuelas, las iglesias, entre otros.

Desde la dimensión social, por ejemplo, el cuerpo de las mujeres es percibido como un objeto sexual en el que predomina la exterioridad física. Sumado a esta concepción, en Colombia se ha llegado a naturalizar la violencia y el ejercicio del poder hacia las mujeres de manera física, verbal y psicológica; a partir de la violencia armada, por ejemplo, el cuerpo de las mujeres se ha llegado a consolidar como botín de guerra:

Las violencias contra las mujeres se materializan en el conflicto armado colombiano mediante una larga cadena jerárquica de actores que la canalizan, la justifican y la ejercen en un marco de militarización de la vida de mismas mujeres. Para traer un ejemplo, es posible evidenciar el militarismo como manifestación descarnada de la cultura patriarcal, como aquella que fomenta los valores y comportamientos agresivos por parte de algunos hombres en contra de las mujeres (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013. Recuperado de: <http://www.rutapacifica.org.co/images/libros/versionresumida.pdf>).

En relación con la dimensión política también se visualizan una variedad de situaciones que tienen que ver con el control y dominio institucional de los cuerpos de las mujeres, por medio de la medicalización de estos y la no elección sobre su propio destino reproductivo al poder decidir sobre la interrupción o continuación del embarazo. Estos son algunos de los poderes que actualmente se ejercen sobre los cuerpos de las mujeres en Colombia: reflejo de lo que ocurre también en realidades cercanas de los países de América Latina y del sur global.

Este proceso en el sistema patriarcal constituye uno de los pilares materiales y subjetivos para que el cuerpo de las mujeres sea un territorio de disputa y control a través de las violencias que se perpetúan contra ellas:

El cuerpo mujer, por el contrario, es un cuerpo subordinado a su función reproductora. Reducido a sujeto instintivo y/o a objeto de placer, anulado como sujeto pensante, gracias a esta operación cultural de cuerpo supeditado al dominio. Estos son algunos de los signos con que se construyen las ideas de feminidad y donde la mujer pierde automáticamente la autonomía e independencia. Este proceso en el sistema socio-sexual patriarcal constituye uno de los pilares materiales y subjetivos para que el cuerpo de las mujeres sea

un territorio de disputa y control a través de las violencias que se perpetran contra ellas. (Sánchez, 2008, p. 16).

De esta forma, el contexto cultural y social de Colombia no es ajeno a la realidad mencionada, al ser un país que, en sus principales ciudades, presenta altos índices de violencia hacia el cuerpo de las mujeres, concretamente violencia doméstica, psicológica y armada. En Medellín, por ejemplo, durante el 2014, hubo un total de 4.593 víctimas de violencia intrafamiliar, de las cuales 3.843 fueron mujeres. Igualmente, en ese mismo año, hubo 1.186 denuncias penales por delitos sexuales hacia las mujeres. (Personería de Medellín, 2014).

Dados estos contextos se comienzan a consolidar diferentes luchas de las mujeres en contra de las múltiples imposiciones y violencias a sus cuerpos asumiendo el territorio corpóreo como propio, decidiendo si adscribirse o no a ciertos roles, eligiendo sobre su propia sexualidad y, en general, sobre sus actuaciones y movilizaciones al resistirse y no doblegarse ante los acontecimientos de sus vidas y llenar de otros sentidos sus cuerpos por oposición a los hegemónicos. De esta forma, se ha venido realizando colectivamente una importante contribución desde las resistencias por parte de los movimientos sociales de mujeres que han permitido indagar a fondo por las complejidades que trae consigo la experiencia corporal para muchas mujeres del territorio Colombiano.

Teniendo en cuenta esta problematización de la realidad, a partir de una afectación concreta y la delimitación de un tema como lo es el cuerpo, la pregunta que fungió como dispositivo de despliegue de esta investigación fue: *¿Cuáles son los sentidos que le dan a su cuerpo mujeres víctimas directas de la violencia que hacen parte del movimiento Ruta pacífica de las mujeres en Medellín?*

Dicha pregunta fue enunciada con la pretensión general de: *Interpretar los sentidos que le dan a su cuerpo mujeres víctimas directas de la violencia que hacen parte del movimiento de Ruta pacífica de las mujeres en Medellín.*

Y de manera específica con el fin de: *Identificar lo que hacen mujeres víctimas directas de la violencia, integrantes del movimiento de Ruta pacífica de las mujeres en Medellín, para cuidar de su cuerpo; y analizar las acciones políticas, mediante las cuales el movimiento de Ruta pacífica de Medellín congrega a las mujeres víctimas de la violencia y el lugar que ocupa el cuerpo en dichas acciones.*

Como se puede entrever, el contexto situado o territorio simbólico, sin el cual no hubiera sido posible responder la pregunta y los lograr objetivos de este trabajo, fue la organización de la Ruta pacífica de las mujeres en Medellín. Este movimiento social fue seleccionado debido a que congrega a diversas organizaciones de mujeres en un solo grupo, bajo una propuesta política feminista que se define como “pacifista, antimilitarista y constructora de una ética de la no violencia en la que la justicia, la paz, la equidad, la autonomía, la libertad y el reconocimiento de la otredad sean principios fundamentales”. (Ruta pacífica de las mujeres 2014. Recuperado de: www.rutapacifica.org.co).

De esta manera, la pregunta general de este trabajo investigativo se formuló con la pretensión de lograr reconocer desde sus subjetividades, sus experiencias de vida alrededor de su cuerpo; así, como el modo en que resisten y el lugar en el que ubican aspectos como: el cuidado, la acción política, la justicia, la verdad, la esperanza y la reparación. Por tanto, las razones con las cuales se puede argumentar la pertinencia de esta investigación son:

- Culturalmente, porque contribuirá a generar reflexiones, planteamientos y discusiones; en torno a los imaginarios, representaciones y significados con los que las mujeres construyen sentidos integrales de su cuerpo, superando las subordinaciones epistémicas que han homogenizado las posibilidades de sus comprensiones sobre el cuerpo en el mundo.
- Socialmente, porque visibilizará procesos organizativos de las mujeres, en relación con su capacidad transformadora de las realidades que les afectan.
- Políticamente, porque permitirá reconocer y desvelar lógicas y dinámicas de relaciones de poder para desmitificar la victimización naturalizada de las mujeres.
- Económicamente, porque aportará comprensiones al horizonte de las relaciones de distribución haciendo énfasis en el papel que juega el cuerpo y sus marcas (sexo) al momento de configurarse o no sociedades capaces de erigirse desde la diferencia radical que implica lo humano.
- Académicamente, porque buscará aportar a la construcción de pensamientos y resignificación de conocimientos relacionados con los vínculos que pueden establecerse entre educación y derechos humanos, cuando del tema del cuerpo se trata.
- Filosóficamente, porque problematizará la necesidad inaplazable de un compromiso real del país con las mujeres como víctimas de la violencia, el valor determinante de su memoria y la construcción de una consciencia histórica capaz de respetar el ser-cuerpo en integralidad.

En estas circunstancias adquirió plena vigencia preguntarse por las capacidades constitutivas de sentidos corporales individuales y colectivos de las mujeres víctimas directas de la violencia, concretamente en Medellín, así como los modos de acción política que reclaman las mujeres agrupadas dentro de uno de los movimientos más reconocidos de Colombia como lo es la Ruta pacífica de las mujeres, ligados a las concepciones de paz propulsadas desde sus objetivos, de cuyas lógicas emanan una profunda capacidad de respuesta ante situaciones que las ultrajan; lo que hoy en día permite seguir creyendo en la posibilidad transformadora de las realidades a partir de las afectaciones de los sujetos.

Este proceso demuestra que, pese a que nacimos en un pedazo de la historia en la cual la dinámica misma de la vida humana transita por un mundo cargado de contingencias e incertidumbres, resulta indispensable y éticamente pertinente preguntarse por los sentidos del cuerpo allí donde han emergido formas nunca antes vistas de violencia física y simbólica sobre ellos. Por lo tanto, las reflexiones éticas, políticas, filosóficas, culturales, sociales y económicas desde la academia, siguen siendo fundamentales en una sociedad donde prevalecen las valoraciones mecanicistas de las trayectorias corporales y las representaciones patriarcales, y en ello, el aporte de lecturas críticas de la realidad es un precedente que puede dar algunas luces sobre los problemas enraizados en los contextos Latinoamericanos.

En este sentido, el presente texto comprende el siguiente orden y contenidos. En el apartado inicial, se hallará la metodología que hizo posible el desarrollo de la investigación, desde la descripción de la afectación, posturas epistémicas, el tipo de investigación, método, técnicas y herramientas implicadas en el mismo; que permitieron recoger, sistematizar e interpretar la información recogida en el territorio.

Seguidamente, se encontrará un apartado con los referentes de pensamiento que abarcan: los marcos teóricos y las categorías ordenadoras de pensamiento de la investigación. Este encuentro conceptual permite leer categorialmente estudios, teorías, nociones y construcciones pre-teóricas, para establecer un diálogo crítico y abierto con la investigación recopilada de la realidad concreta.

Posteriormente, se encuentran especificados los capítulos de la investigación, en el siguiente orden:

En el capítulo 1, se describirá la historia de la Ruta pacífica de las mujeres, como territorio simbólico que posibilitó sembrar y recoger los frutos para responder a la pregunta y objetivos formulados. De esta forma, se dará a conocer el proceso histórico y organizativo de las mujeres inscritas en este movimiento, que hicieron posible circular por varias de las etapas investigativas.

En el capítulo 2, se hallará la interpretación y comprensión del objetivo específico 1 de la investigación: Identificar lo que hacen mujeres víctimas directas de la violencia, integrantes del movimiento de Ruta pacífica de las mujeres en Medellín, para cuidar de su cuerpo. Esto es, la comprensión y vínculo de todos los testimonios recogidos de las mujeres en torno al cuidado de sus cuerpos.

En el capítulo 3, se despliega la comprensión y análisis del objetivo específico 2: Identificar las acciones políticas, mediante las cuales el movimiento de Ruta pacífica de Medellín congrega a las mujeres víctimas de la violencia y el lugar que ocupa el cuerpo en dichas acciones. En él se desarrollan los contextos políticos sobre los cuales se erigen las principales acciones políticas de la Ruta, junto con toda la simbología empleada para potenciarlas, y finalmente, varias reflexiones sobre el lugar el cuerpo como eje central de varias de las acciones realizadas en la Ruta pacífica.

En el capítulo 4, se encuentran articulados, en comprensión y reflexión, los objetivos de la investigación que hicieron posible interpretar los sentidos del cuerpo en mujeres víctimas directas de la violencia. En este sentido, se ahonda en algunas de las reflexiones más significativas de cada capítulo y se retoman los caminos interpretativos que llevaron a comprender las categorías de la investigación.

Posterior a ello, en el apartado final, se da paso a las reflexiones finales de la investigación, que contemplan los insumos, propuestas y planteamientos recogidos, sistematizados e interpretados, completado el proceso de búsqueda llevado a cabo.

Para finalizar el informe, se encontrarán los referentes bibliográficos que fueron tomados en consideración para traer todo el pensamiento que hizo posible dialogar con los temas

abordados en la investigación. Y por último, se hallan los anexos que forman parte de los compendios fotográficos, matrices narrativas, y demás herramientas utilizadas que quedaron en la memoria subjetiva y colectiva, al realizar la investigación.

Metodología

La investigación es un proceso mediante el cual se despliegan diferentes búsquedas subjetivas, encaminadas a construir pensamientos desde la realidad, partiendo de un fenómeno histórico que involucra la vida de los sujetos situados en tiempo presente. Así, la afectación personal es el primer paso de la investigación que se transita, pues el problema, contexto o situación de la realidad que se busca conocer surge primordialmente de la forma en que el sujeto logra identificar qué duele, qué está anclado a su experiencia individual, qué le inquieta, resuena, aflige y conmueve de manera que necesita sumergirse en la realidad para entenderlo y meditarlo porque las respuestas no están en lo dado por la teoría, sino en las implicaciones de sus trayectorias y experiencias particulares y colectivas; para llegar a vislumbrar una comprensión posible dentro de muchas otras, de ese trozo de realidad elegido, nombrado y exteriorizado como problema de investigación.

En este sentido, todo el despliegue investigativo; que contiene a la pregunta, objetivos, justificación, referentes de pensamiento, metodología, resultados y demás, forma parte de un cúmulo de decisiones que se asumen encauzados por la afectación personal. Pero dicha afectación está inmersa en un orden supremo: el lente que agudiza la mirada propia, aquel que permite observar de manera distinta los fenómenos de la realidad. Dicho lente hace referencia a la postura epistémica de la investigación, es decir, las formas en que se construyen los conocimientos y el sentido de para qué se construyen. Esto es, en definitiva, lo que permite ética y políticamente pararse el sujeto con todas sus implicaciones puestas sobre las problemáticas reales de nuestros contextos, sin dar por sentado y sin anteponer a la práctica las teorías; sino extendiendo las perspectivas comprensivas con una voz visible y manifiesta, como un ser real, histórico, con afectaciones y con narrativas sustanciales; que están entrelazadas, al mismo tiempo, en la realidad. Como bien lo revelaría el pensador Chileno Hugo Zemelman:

La necesidad de resignificar surge precisamente por el desajuste entre teoría y realidad. Pero, ¿por qué el desajuste? Por algo elemental: el ritmo de la realidad no es el ritmo de la construcción conceptual. Los conceptos se construyen a un ritmo más lento que los cambios que se dan en la realidad externa al sujeto, por eso constantemente se está generando un desajuste. Dicho así parece como un problema menor pero, en verdad, tiene consecuencias profundas porque en la medida en que no resolvemos este problema, podemos incurrir en discursos y enunciados, o manejar ideas, que, pudiendo tener una significación en términos de la bibliografía o, para decirlo de una manera más amplia, en el marco del conocimiento acumulado, no tengan necesariamente un significado real para el momento en que construimos el conocimiento. (2001, p.1).

Fue por esto que, en aras de darle mayor relevancia y significación a las múltiples realidades y contingencias diversas por las que están atravesados los sujetos en este tiempo,

el proceso investigativo presente, como se mencionaba al inicio, respondió a una afectación esencial ligada a la necesidad de buscar posibles comprensiones y respuestas a las complejas experiencias corpóreas individuales y colectivas de las mujeres; en una exaltación a los sentidos de la vida misma en nuestro trasegar por un mundo cargado de múltiples hegemonías y dominios, violencias, exclusiones y profundas desigualdades. Por lo tanto, durante el camino académico transitado, el carácter reflexivo estuvo presente como mujer investigadora; que, por la condición de género que atraviesa la vida personal, también se ven involucradas, en su interior, las arduas y temerosas vivencias de las mujeres en general, pero en particular de la ciudad de Medellín; para, de esta forma, apostarle a la re-invencción de las relaciones humanas como posibilidad inagotable de transformación.

Desde allí se comenzó a darle sentido a la postura epistemológica de la consciencia histórica durante esta investigación; pues permitió una actitud distinta frente al conocimiento y la realidad que, trazada desde la subjetividad, buscó comprenderla como una posibilidad de construcción abierta e inacabada, en la cual se le dio vía libre a la reinvencción y transformación; por un lado, de categorías y conceptos establecidos, y, por otro lado, de las subjetividades sociales, al concebir un fenómeno del que hacen parte mujeres reales en el territorio, en contingencias, complejidades, determinaciones e indeterminaciones propias de sus experiencias. En palabras de Zemelman:

Nos colocamos ante una exigencia de conocimiento que supone concebir la realidad como espacio donde se construyen sentidos, lo que obliga a incorporar el estar-siendo del sujeto, así como sus relaciones con otros. Es lo que obliga a comprender a los procesos sociales desde la recuperación de sus dinámicas gestantes, ocultas detrás de todas las formas establecidas y que se desplazan en diversos tiempos y espacios; dinámica entre las que caben destacar la necesidad de ser sujeto que, aunque callada, nos constituye. (2010, p. 362).

De esta forma, ante la necesidad de comprender las realidades en clave de desplegar posturas propias desde y para las problemáticas esenciales de América Latina, esta postura epistémica condujo a la presente investigación por varias exigencias. Una de estas, fue la de leer la realidad, como se decía anteriormente, como una construcción de los sujetos históricos; es decir, como producto del devenir de los sujetos que habitan un espacio y tiempo concretos. Y la otra exigencia, fue la poder construir un pensamiento crítico comprometido con la realidad que surgió precisamente de la afectación, pero luego de la conversación entre los sujetos interesados/as en esa realidad: las mujeres víctimas directas de la violencia que hacen parte la Ruta Pacífica; para en seguida comprometerse intelectualmente con ella, a leer y dialogar, desde el compromiso de la palabra en circulación con las mujeres, sin afanes y sin intereses superpuestos, a buscar las trayectorias y caminos de comprensión en torno a la pregunta concreta de investigación.

En este sentido, el camino con el cual se logró desplegar tanto las apuestas éticas y políticas inmersas en la investigación, como la pregunta y los objetivos fue la metodología, entendida como el tránsito por métodos, herramientas y técnicas que posibilitaron descubrir lo encubierto, para ir más allá de lo dado, lo dicho y escrito de múltiples formas y afloró de

manera inusitada cuando se caminó junto a las mujeres protagonistas de su realidad, al percibir la construcción de sentidos puestos en cada palabra, gesto, simbología y posición corporal de cada una de ellas, en una lectura propia y por lo tanto diferente de las circunstancias.

Por estas razones, la investigación se abordó desde el enfoque crítico hermenéutico histórico, pues las investigaciones vinculadas a este asumen la comprensión como algo constitutivo de nuestro andar en el mundo. Como lo diría Gadamer: “es una apertura por medio de la cual el mundo ocurre para nosotros a la vez que nosotros nos comprendemos en él.” (1975, p. 124). Pues en la comprensión de la realidad siempre están presentes las tradiciones, las formas de comprender las cosas, de ubicar los problemas, de significar el mundo; y es, precisamente, a través de las preguntas con sentido y el lenguaje crítico que se puede realizar una interpretación que permita desplegar las potencias de la experiencias y trayectorias, las cuales involucran tanto a quien investiga como al contexto investigado.

De la misma manera, el carácter crítico hermenéutico histórico en la investigación se desplegó, en primer lugar, porque nació de una postura crítica de la realidad, que cuestionó y problematizó las dimensiones de esta despojándolas de la tradición causa-efecto; asimismo, puso en entre dicho las teorías ficcionarias que universalizan los contextos particulares y heterogéneos de la vida social, para asumir una postura ética y política más pertinente a las problemáticas vividas en un continente como América Latina, en el que diariamente se complejizan e indeterminan las subjetividades sociales. En segundo lugar, fue hermenéutica porque buscó ampliar los horizontes de comprensión de la realidad afectada para ponerla en duda, y con ello enfatizar en nuevos interrogantes y buscar alternativas de interpretación frente a lo instituido y no instituido. En tercer lugar, fue histórica porque la investigación se realizó con sujetos vivos: mujeres reales ubicadas en el presente, con narrativas, testimonios y experiencias del pasado que afectan su presente potencial.

En este orden de ideas, la teoría no fue el eje transversal de la investigación; sino, que se concibió como una técnica de referencia de articulación y apertura de la comprensión del fenómeno, pero no fue la que dio las respuestas al problema central de investigación; por el contrario, las respuestas se construyeron desde los caminos comprensivos que permitieron el ejercicio de lectura crítico-interpretativa-histórica de la realidad y que emergieron novedosamente en relaciones posibles con lo dado.

A este propósito, se sumó el tipo de investigación, que se inscribió en el orden cualitativo; pues estuvo caracterizada por ser holística e inductiva; ya que se propuso asumir la realidad como característica esencial, de manera epistémica, dinámica, cambiante y en movimiento. En estas condiciones, la investigación cualitativa, más allá del conjunto de estrategias metodológicas, se comprendió como una alternativa de aproximación a lo humano, como un camino para acceder al sentido de las experiencias corporales inmersas en humano.

Método de la investigación

El conjunto de experiencias recogidas formaron parte de un diseño metodológico que abarcó un método de investigación fundamental para recopilar la información en el territorio: método el hermenéutico, que acompañó cinco meses de investigación en campo.

Método hermenéutico

En torno a la hermenéutica existe un recorrido amplio y profundo de planteamientos que van desde las perspectivas teológicas, las ciencias del espíritu y las perspectivas filosóficas, hasta llegar a discusiones con respecto a su utilidad teórica en el análisis de datos textuales. Autores como Dilthey, Weber, Heidegger, Gadamer, Husserl, Ricoeur, entre otros, han extendido diferentes aspectos comprensivos en relación a la hermenéutica, a la luz de los debates existentes entre positivistas y humanistas. A pesar de ello, con la hermenéutica es poca la trayectoria disciplinar enfocada hacia elementos de tipo práctico que permitan extender su potencial metodológico. (Cárcamo, 2005).

Desde este ángulo de complejidad metodológica, se podría decir que, un análisis hermenéutico se encuadra en el entorno del paradigma interpretativo comprensivo; lo que admite una recuperación de los elementos del sujeto por sobre aquellos hechos externos a él, en contraposición a las lógicas positivistas en cuanto a investigación social se refiere.

En este orden de ideas, la hermenéutica es concebida, tanto como un paradigma de la investigación social que contiene diversas posturas éticas y filosóficas, como un método para recoger, sistematizar y analizar un fenómeno de la realidad social determinado. De este modo, en la esencia de la hermenéutica, empleada como paradigma o como método, se toma como eje fundamental la interpretación. (Cárcamo, 2005). Y esta interpretación, puede ser de dos tipos: una interpretación de datos textuales, escritos, textos y lecturas de autores, o una interpretación de subjetividades, sentidos, lenguajes y visiones, no necesariamente escritos, producidos por los sujetos inmersos en la realidad a investigar.

Para Cárcamo la hermenéutica o interpretación de datos textuales se basa en lo siguiente:

Toma como fuentes de datos los datos textuales, lo que no implica sólo quedarse con el texto y en él; sino que es una interpretación que requiere de la voluntad del sujeto que conoce para trascender las “fronteras” del texto a interpretar. En este sentido, se debe entender el proceso de análisis hermenéutico en permanente apertura, producto de la actividad re-interpretativa de la que es fruto. Así, dicha re-interpretación no es pura referencia al texto, sino que a la interpretación de la interpretación que hace el autor respecto a un fenómeno determinado. (2005, p. 9).

Además de esto, para Cárcamo existe una doble posibilidad de interpretación: por un lado, el sentido interpretativo de un texto puede ser captado desde lo que se quiso decir, esto es, desde la intencionalidad contenida en el discurso; y por otro lado, desde lo que realmente

significa la oración (en consideración a los elementos gramaticales y de vocabulario dispuestos en ella). (Cárcamo, 2005, p. 10).

Ahora bien, Baeza presenta nueve recomendaciones que Cárcamo trae a colación para tener en cuenta cuando se trata de desarrollar análisis desde el método hermenéutico, organizadas de la siguiente manera:

- . Lograr un conocimiento acabado del contexto en el cual es producido el discurso sometido a análisis.
- . Considerar la frase o la oración como unidad de análisis en el corpus.
- . Trabajar analíticamente apoyándose en la malla temática y sus codificaciones respectivas.
- . Establecer un primer nivel de síntesis en el análisis de contenido.
- . Trabajar analíticamente por temas, desde la perspectiva del entrevistado.
- . Establecer un segundo nivel de análisis de contenido.
- . Trabajar analíticamente el conjunto de las entrevistas, desde las perspectivas de las personas sometidas a entrevista.
- . Revisar el análisis en sentido inverso, es decir comenzando esta vez desde la perspectiva del entrevistado.
- . Establecer conclusiones finales según estrategia de análisis de contenido escogida (vertical u horizontal). (Cárcamo, 2005, p. 11).

Como complemento a esta significativa ordenación, Hurtado y Toro (2007) nos referencian otra importante característica a tener en cuenta con el método hermenéutico, que permite ampliar su contenido más allá de los textos escritos, para llegar a la interpretación de las subjetividades sociales:

La hermenéutica es un proceso por medio del cual conocemos la vida psíquica con la ayuda de signos sensibles que son su manifestación. (...). La hermenéutica tendrá como misión descubrir los significados de las cosas, interpretar lo mejor posible las palabras, los escritos, los textos y los gestos, así como cualquier acto u obra, pero conservando su singularidad en el contexto del cual forma parte. (2007, p. 121).

Esto quiere decir que la hermenéutica también abarca toda expresión que concierne la existencia: los sentidos, significados, visiones, lenguajes, símbolos, y trayectorias que van configurando la experiencia humana. De esta manera, Hurtado y Toro recogieron lo que importantes teóricos como Dilthey y Weber dirían de sus reflexiones sobre la hermenéutica en los inicios de la sociología, al definirla como el objetivo de los actos, la magnitud del propósito y la intención de la acción humana. En tanto para estos autores hay una racionalidad propia y un sentido interior que mueve la conducta humana dignos de comprender e interpretar. (Corbetta, 2010).

En este sentido, la pregunta que debe desarrollar cualquier método hermenéutico que se proponga comprender un fenómeno de la realidad elegido, gira alrededor de cómo generar

el entendimiento de dicha realidad. Y para ello, siguiendo a Echeverría citado por Cárcamo: “Todo entendimiento requiere de un preentendimiento tanto en lo que se refiere al medio (lenguaje), como a la materia del discurso. El reconocimiento de que el entendimiento requiere de un preentendimiento (de un entendimiento previo compartido) es uno de los rasgos fundamentales del círculo hermenéutico”. (2005, p. 9).

Por esto, en relación con lo anterior, la dimensión de la temporalidad es fundamental en los mencionados autores para lograr el proceso del entendimiento; pues, estos dos elementos sumados, están arraigados en las lógicas experienciales del sujeto y esa experiencia supone una vivencia determinada en un contexto temporal. En este sentido: “La historicidad es elemento crucial; ya que el sujeto es determinado en gran medida por las decisiones históricas que va asumiendo. Por lo tanto, la historicidad contiene temporalidad que condiciona los contextos de interpretación”. (Cárcamo, 2005, p. 9).

Estos autores descritos hasta el momento, relacionados también con la epistemología de la conciencia histórica de Zemelman, posibilitan unir las bases históricas para comprender la hermenéutica y aplicarla al campo de la investigación social elegida de mujeres víctimas directas de la violencia, pertenecientes a la Ruta pacífica de Medellín.

En este sentido, se podría decir que, la presente investigación retoma todos los elementos descritos de la hermenéutica, al concebirla como paradigma de la investigación en ciencias sociales y al conectarla como método para recopilar, sistematizar y analizar la información. Sumado a lo anterior, una importante referencia metodológica hermenéutica propuesta por Mèlich fue tomada en consideración para reforzar todo el proceso investigativo en campo y luego en la escritura del informe; en tanto el autor propone pensar la hermenéutica a partir del siguiente planteamiento:

Hablar supone re-interpretar, porque nunca interpretamos de forma pura sino siempre dentro de una tradición simbólica. Interpretar es leer el pasado desde el presente, es leer el pasado en un presente que anticipa un futuro –la posibilidad de ser de otra manera, diferente, aunque nunca del todo diferente–. Interpretar es quedar abierto a una posibilidad siempre incierta, no del todo controlable ni planificable. (2012, p. 45).

Bajo esta perspectiva, el ser finito, que tiene la necesidad de inventarse, de construirse, de llegar a ser, al interpretar se le ofrece la particularidad de poder escapar de todo determinismo, de toda frase o fase definitivas; pues interpretar también es interpretarse, narrarse e reinventarse. (Mèlich, 2012). Así, por planteamientos como estos es que se retomaron las ideas fundamentales de Mèlich, para enfocar el método hermenéutico desde:

- . Una visión antropológica e histórica y no ontológica ni metafísica.
- . El ser-corpóreo heredero de una gramática cultural.
- . La recuperación de la experiencia pero desde el testimonio.
- . Todo lo que nos atraviesa y nos altera como seres corpóreos, como una respuesta inacabada, inconclusa, puesto que somos seres determinados por la finitud.

A partir de estos rasgos, se buscó aplicar el método hermenéutico para tener como marco referencial varios de los elementos descritos que propone Mèlich. Por un lado, para reconocer la visión antropológica e histórica de las mujeres víctimas directas de la violencia; esto con el fin de comprender que, todo el mundo subjetivo proveniente de ellas, conformado por el conjunto de sus experiencias, percepciones y recuerdos, es heredado a partir de un lenguaje, un universo simbólico y una gramática habituada al mundo al nacer.

Por otro lado y como consecuencia de lo anterior, así como las mujeres heredan un lenguaje y un universo simbólico, su condición es corpórea, al ser sujetos por hacer y al estar haciéndose. En este sentido, al centrar la mirada en el ser-corpóreo de cada mujer víctima, con la que se estableciera contacto, se buscó comprender sus testimonios, como portadores de sentido y como aquellos relatos que solo podían ser contados por ellas mismas, al ser víctimas de la violencia directa y al experimentar todas las vivencias sobre sus cuerpos en un determinado tiempo y espacio.

Comprendido el testimonio de esta forma, ayudó a enfocar la mirada más allá de ese poder ordenador que conduce a las mujeres víctimas a callar, silenciar y olvidar lo ocurrido en su existencia y, a quienes de una u otra forma lo perciben a encubrirlo y a internarlo en la negación y omisión. Por esto el método hermenéutico, bajo los rasgos: antropológicos, históricos, corpóreos, testimoniales y finitos posibilitó interpretar los sentidos del cuerpo en mujeres de la Ruta pacífica de Medellín.

De tal modo que, el método hermenéutico se eligió para ir más allá de lo que permite el conjunto de instrumentos de recolección, sistematización e interpretación de información. Se eligió para llegar a asumir una postura ético-política de sujeto que posibilitara contribuir a comprender de fondo las experiencias subjetivas de un grupo de mujeres víctimas directas de la violencia alrededor del tema de su cuerpo y con ello lograr mantener el proceso de memoria colectiva y de no olvido mediante la transmisión de todas estas reflexiones. Porque, tal y como lo plantea Mèlich, una filosofía de la finitud es de la memoria, pero también “del deseo que anhela un futuro en el que el verdugo no triunfe definitivamente sobre la víctima inocente, en el que ni el mal ni la muerte tengan la última palabra”. (Mèlich, 2012, p. 42).

En este sentido, mediante el método hermenéutico, tomado como base primordial en esta investigación, se pudieron consolidar las siguientes técnicas en el proceso de recolección de la información en campo: la observación participante, entrevistas a profundidad, conversaciones y grupo focales. Concibiéndolos como la oportunidad de abrirse en nuevos diálogos y ubicarse en espacios diferentes para captar todos los elementos que, intencionalmente, se pretendieron abarcar al apostarle a la pregunta y a los objetivos de la investigación formulada a partir de todas características propias con que fueron pensadas; ya que, como lo plantea Néstor Leal acerca de los métodos cualitativos:

Poseen toda una estructura que amerita el conocimiento y manejo, por parte del investigador que lo asume, de sus principios, bases y nociones esenciales; de tal manera que su puesta en marcha no quede convertida en un acto mecánico, congelado en pasos. En este sentido, es conveniente enfatizar que tanto las etapas del método,

como la perspectiva que generan sus momentos y reducciones, en conjunto con las acciones desplegadas por quien realiza una investigación desde esta perspectiva, definitivamente, deben adaptarse al “objeto”, vale decir al marco subjetivo -vivencias, percepciones, recuerdos- de aquellos individuos sobre los cuales se hace la indagación, de acuerdo al tema o tópico tratado. (2000, p. 59).

Técnicas y herramientas del método hermenéutico

Observación participante

La observación está definida como “la descripción sistemática de eventos, comportamientos y artefactos en el escenario social elegido para ser estudiado” (Kawulich, 2005, p. 2). Con base en ello, la observación fue una de las técnicas aliadas al método fenomenológico, puesto que posibilitó la descripción densa de las indagaciones hechas de realidad estudiada. En otras palabras, facilitó la narración profunda e intensa de las situaciones, contextos, y problemáticas evidenciadas en las mujeres de la Ruta pacífica, desde el ángulo de la mirada propia, mediante la herramienta de diario de campo.

Así, durante la investigación, se eligieron varios escenarios sociales para realizar las observaciones, que en algunos casos fue participante, es decir, se involucró de manera directa lo personal en las actividades de rutina de la Ruta pacífica como proceso de aprendizaje; lo que posibilitó, además de un acercamiento cordial entre mujeres, observar con mayor agudeza algunos eventos estando sumergida directamente en ellos.

De esta forma, se realizaron las observaciones mediante la asistencia a:

- . Seis plenarias. Son uno de los encuentros organizados por la Ruta pacífica cada quince días para abordar temáticas coyunturales y programar eventos.
- . Cuatro plantones de mujeres de negro en el Parque Bolívar.
- . Dos talleres de realización de cometas en hilo para participar en la marcha del 8 de marzo, en conmemoración del día internacional de las mujeres.
- . Marcha del 8 de marzo.
- . Conferencia y presentación del libro: “Acceso de las mujeres a la tierra: realidades de la restitución y el desarrollo rural para las mujeres de Santander, Antioquia y Cauca”.

El diseño de la observación se realizó para alcanzar los dos objetivos específicos de la investigación:

- . Identificar lo que hacen mujeres víctimas directas de la violencia, integrantes del movimiento de Ruta Pacífica de las Mujeres en Medellín, para cuidar o proteger de su cuerpo.
- . Analizar las acciones políticas, mediante las cuales el movimiento de Ruta Pacífica de Medellín congrega a las mujeres víctimas de la violencia y el lugar que ocupa el cuerpo en dichas acciones.

Cada observación apuntó a recoger información subsidiaria a los objetivos específicos, pero a su vez cada una de las observaciones registradas consideraba otros objetivos; dependiendo de las actividades en las que se participara. Por ejemplo, una de las primeras observaciones se realizó en el espacio de la Ruta pacífica de las mujeres en Medellín, de manera que los objetivos y programación estuvieron encaminados a:

- . Identificar dentro del entorno organizativo: cómo actúan sus lideresas, coordinadoras y dirigentes, así como la percepción de sus funciones y conocimientos. Cómo vinculan, promueven y acercan a las mujeres víctimas de la violencia los programas que velan por la construcción y fortalecimiento de acciones de protección, cuidado y resistencia de sus cuerpos, sumados a las propuestas feministas no violentas.

- . Reconocer a las mujeres que han sido víctimas de la violencia que estuvieran allí presentes, visualizando: ¿cómo interactúan entre sí y en el entorno organizativo?, ¿cómo participan?, ¿qué sentimientos y perspectivas expresan? En este sentido se tuvo en cuenta los siguientes componentes para realizar esta observación:

- . El entorno físico.

- . Las(os) sujetas(os) allí presentes: sus funciones, conocimientos, sentimientos, actitudes, experiencias, sus interacciones y algunas interpretaciones de estas.

- . Objetos.

- . Circunstancias.

- . Algunas conversaciones y diálogos relevantes.

El tipo de observación que se realizó durante todo el proceso investigativo fue confesado, es decir, las mujeres conocieron los objetivos de la investigación y por tanto de las observaciones, y, como se mencionó anteriormente, en algunos casos fue participante, ya que pretendió no sólo observar desde afuera los anteriores sucesos mencionados, sino articularse directamente de algunas actividades planeadas por la institución. Las herramientas utilizadas en esta técnica fueron:

- . El diario de campo o cuaderno de notas.

- . La cámara fotográfica.

Entrevistas a profundidad

La entrevista es una técnica conversacional sobre algún tema que, generalmente, está orientada por unas preguntas o unos puntos clave que deben abordarse con el informante y que previamente se han definido. Es también un “diálogo que se desarrolla por algunas características: la competencia de los participantes para producir los discursos; el compartir un lenguaje; la producción de una secuencia discursiva pautada y una meta a alcanzar”. (Ghiso, 2013. Recuperado de: <http://es.calameo.com/books/001052361eb95e30423e2>).

Retomando la anterior definición, la entrevista a profundidad también fue una técnica empleada durante la investigación que ofreció la oportunidad de generar algunas relaciones de confianza entre las mujeres de la Ruta pacífica, para esbozar lazos de identidad de

género que permitieran el despliegue discursivo de los testimonios sobresalientes mediante las preguntas, y el lenguaje verbal y no verbal puesto en marcha para captar los sentidos, significados, intenciones, verdades reveladas, secretos, y en general sentimientos que pudieron aflorar de cada una de las entrevistas.

En total se realizaron diez entrevistas a profundidad a diversas mujeres de la Ruta pacífica de Medellín. Las entrevistas realizadas se diseñaron de forma semiestructurada, es decir, se plasmaron preguntas variadas partiendo de la sencillez a la complejidad, al mismo tiempo, fueron orientadoras dentro de las conversaciones; más no impidieron en algunos momentos ir suprimiendo, cambiando o ahondando en una u otra pregunta, en la medida en que la información fuera dada y las situaciones, sentimientos y circunstancias lo permitieran.

En ese sentido, las entrevistas a profundidad estuvieron dirigidas a responder los dos objetivos específicos de la investigación. Las herramientas fundamentales empleadas para esta técnica de la entrevista a profundidad fueron:

- . El cuaderno de notas o diario de campo.
- . La grabadora.
- . La cámara fotográfica.

En el anexo 1 de la página 136, se encuentra el diseño metodológico que se tomó en cuenta para realizar las entrevistas.

Conversaciones

Una de las técnicas aliadas del método hermenéutico fue la conversación, entendida como un diálogo profundo, en el que se pudieron expresar diferentes ideas sin seguir una planificación establecida, sino guiada por algunos temas centrales que apuntaron a complementar el objetivo específico sobre las acciones que han adelantado las mujeres para cuidar de su cuerpo.

Con las conversaciones realizadas se pretendió identificar, además, algunos factores sociales implícitos en las subjetividades personales de las mujeres tales como: la etnia, creencias, actitudes, visiones, percepciones de la realidad, metas, sueños y esperanzas que se construyeron y reprodujeron a través del intercambio verbal. Así como la lectura de sus gestos, miradas y silencios, que fueron reflejando los diversos significados de sus trayectorias vividas.

Las conversaciones realizadas se practicaron con dos mujeres, y a diferencia de la entrevista semiestructurada, estas conversaciones permitieron abrir el diálogo hacia la comprensión intersubjetiva de temas centrales concernientes a la corporeidad, tales como: la intimidad, las identidades de género y las visiones del pasado y presente de sus experiencias. Estas dos mujeres fueron seleccionadas previamente, escogidas por la complejidad de sus experiencias, en términos de violencia, desplazamientos, narrativas corpóreas dicentes y situaciones de resiliencia admirables que pudieran ser potentes a la hora de narrar las experiencias. Mediante un consentimiento informado, estas mujeres abrieron las puertas de su subjetividad para conocer a fondo sus historias de vida.

Grupos focales

Los grupos focales también tuvieron cabida en el recorrido investigativo a partir del método hermenéutico, en tanto se definen como una técnica para recolección de datos mediante una entrevista grupal semiestructurada, la cual giró, en este caso, sobre la temática del cuerpo. Así, el propósito principal del grupo focal es hacer que florecer actitudes, sentimientos, sentidos, visiones, creencias, experiencias y reacciones en los/las participantes; que no sería fácil de lograr con otros métodos. (Escobar y Bonilla, 2013).

Concebidos de esta manera, los grupos focales adquirieron sentido en la investigación, puesto que el diseño de la misma estuvo centrada en captar sentidos subjetivos de mujeres víctimas directas de la violencia en torno a sus cuerpos; pero no aisladamente, es decir, no de alguna mujer víctima de la violencia presente en la sociedad; sino que, justamente, perteneciera al movimiento social de Ruta pacífica.

Y ese elemento colectivo, presente en la pregunta, permitió, pertinentemente, recoger la técnica del grupo focal entendida como una entrevista amplia y extendida hacia un pequeño grupo de mujeres con el fin de conocer, dialogar y ampliar mejor sus intersubjetividades, experiencias de victimización, trayectorias y sentidos propiamente expresados en las mujeres en lectura participativa, colectiva, unida, congregada en sus mismos grupos de trabajo comunitario, sociales e identitarios para aportar de manera general a la pregunta y objetivos formulados.

En este sentido, los grupos focales realizados durante la investigación fueron tres, y apuntaron a recolectar la información para el objetivo específico de:

.Identificar lo que hacen mujeres víctimas directas de la violencia, integrantes del movimiento de Ruta pacífica de las mujeres en Medellín, para cuidar o proteger de su cuerpo.

Además de este objetivo, los grupos focales tuvieron la pretensión particular de:

- . Conocer las percepciones, sentimientos, opiniones de las mujeres con respecto a su cuerpo y la forma en cómo perciben los cuerpos de las otras mujeres.
- . Discutir sobre la forma cómo el cuerpo puede ser cuidado.
- . Intercambiar algunas experiencias de las mujeres en relación a las huellas dejadas por la violencia en sus cuerpos.

Así, durante la realización de los grupos focales, se evidenciaron varios momentos en las actividades propuestas, ellos fueron de carácter colectivo y subjetivo. En cuanto a los momentos colectivos, se generaron cuando se realizaba una ronda de preguntas orientadoras, que se respondían de manera verbal, de modo que cada mujer fuera participando en la discusión e intercambiando las respuestas a las preguntas. En cuanto a los momentos subjetivos, hubo rondas de preguntas para responder mediante la realización dibujos, en los cuales cada mujer pudiera expresar individualmente sus ideas trazando

formas, siluetas, signos o figuras que las representaran en ese momento y posteriormente socializarlos espontáneamente.

De esta manera, los grupos focales contaron con herramientas que permitieron organizar los datos recogidos de manera sistemática y ordenada, tales como:

- . El cuaderno de notas
- . La grabadora
- . La cámara fotográfica
- . Dibujos realizados

En el anexo 2 de la página 138, se encuentra el diseño metodológico que se tomó en cuenta para realizar los grupos focales.

Sistematización de la información

Hay un momento de la investigación en la que, se hace indispensable suspender las búsquedas en campo, para entrar a un nuevo proceso de ajuste y organización de lo recogido. De esta manera, pasados los cinco meses de permanencia en el territorio con las mujeres, se comenzó a realizar el reconocimiento de los datos recopilados por medio de la construcción de matrices narrativas. Estas matrices son una estrategia metodológica que permiten, al momento de sistematizar la información, organizar los datos de manera comprensible y analizable a la luz de los siguientes elementos:

- . Las técnicas realizadas.
- . Los objetivos específicos de la investigación.
- . Las categorías que contienen dichos objetivos.
- . Las narrativas y testimonios, recogidos de las mujeres ajustadas a esas categorías.
- . Otras categorías emergentes surgidas de la lectura de dichas narrativas.

La importancia de las matrices narrativas reside en que ordenan el pensamiento del investigador/a mediante la clasificación de las experiencias, testimonios, observaciones y demás datos recopilados en campo. Por lo tanto, las matrices realizadas constituyeron la sistematicidad de los mismos según las necesidades establecidas en los objetivos específicos. En el Anexo 3 página 140 se encuentra la forma en que se constituyeron las matrices narrativas para darle sentido a la información y poder comenzar el proceso de interpretación y análisis de la misma.

Interpretación y análisis de la información

Finalizada la búsqueda y sistematización de toda la información indagada, se da paso al proceso de interpretación y análisis de la misma. Este asunto es uno de los procesos más fundamentales en la investigación; pues da cuenta de los resultados encontrados. En ese sentido, las búsquedas en el territorio no se quedaron en la realidad, sino que se detuvieron: tomaron distancia de ella para asumirla, sistematizarla y comprenderla, como si fueran piezas de lego llenas de colores y formas distintas para armar una sola figura posible dentro

de muchas otras; la figura que se decide crear en un tiempo y espacio concreto como sujeto atravesado por la complejidad de lo vivido durante la investigación, en la que se mezclaron y relacionaron la vida personal con la vida social: la vida atravesada por la experiencia colectiva, al ser sujetos que habitamos un mismo territorio, y que coincidimos en una misma época.

Así pues, la distancia, necesaria al momento de recuperar lo hallado, no fue del todo lejanía en la investigación, fue detenerse a reflexionar sobre lo que sucedía con eso que no se conocía, lo que apenas se estaba infiriendo y recuperando de la realidad. Allí justamente fue donde se abrieron las posibilidades de transformación de la experiencia propia, pues la comprensión de estos acontecimientos vividos se vinculó en una contienda: cómo situar todo lo encontrado, lo vivido, lo aprendido y lo desaprendido, primero en la afectación individual, luego en la escritura de este informe articulado y develado, y, posteriormente, en el territorio simbólico, allí donde no se vuelve a recuperar lo perdido, pero cada día se puede ganar en construcción de nuevas comprensiones y nuevos sentidos humanos frente a los patrones instaurados.

Como lo muestra en el Anexo 3 (p. 140), las narrativas sentaron las bases para la interpretación de la información recogida, en un intento por construir comprensiones de sentido a partir de lo vivido en el proceso de investigación. Así pues, el proceso de comprensión de la información nació de la lectura abierta y crítica de las narrativas de las mujeres, apuntando a enriquecer las reflexiones personales removidas en la experiencia de investigar. De la misma manera, aquellas narrativas de las mujeres que no tuvieron lugar dentro de este proceso de sistematización en las matrices, fueron tenidas en cuenta como evidencia de lo emergente, pues permitieron manifestar nuevas preguntas, debates y comprensiones de realidades inusitadas de las mujeres.

Referentes de pensamiento

En el siguiente capítulo, se le dará paso a los referentes articuladores de pensamiento que hicieron posible la comprensión e interpretación de toda investigación realizada, distribuido de la siguiente manera: en un primer momento, se desplegarán los marcos teóricos esenciales sobre los cuales se erigió todo el pensamiento categorial aducido, tanto por la epistemología de la conciencia histórica como por las posturas provenientes del pensamiento crítico hermenéutico histórico, que contemplan y recogen una variedad de referentes teóricos producidos en América Latina y el sur global.

Con base en lo anterior, en un segundo momento, se extenderán cada una de las categorías primordiales de la investigación, recuperando el rastreo histórico por los momentos y pensadores que le han ido aportando luces comprensivas a cada una de las categorías de: cuerpo, sentido, violencia, cuidado, acción política y mujer víctima desde el pensamiento del sur, para darle referencia y engranaje a la pregunta fundamental de la presente investigación.

Marcos teóricos

Las epistemologías del sur son el instrumento que nosotros consideramos más eficaz contra la guerra, porque si no ampliamos la conversación con la humanidad, la alternativa es la guerra.

Santos.

A las profundas y significativas construcciones teóricas que han ido recorriendo el pensamiento humano como fuente de comprensión de los diversos fenómenos de la realidad, se les considera referentes de pensamiento. Emergiendo desde diferentes lugares de enunciación, han hecho parte de diversos contextos, aconteceres y entornos que les ha permitido a los sujetos darle un orden a su pensamiento esencial; Borges lo diría, como un sueño dirigido, para atreverse a circular las síntesis de sus reflexiones más allá de lo fundado. Así, los referentes de pensamiento son córporas teóricos que intentan explicar, dar a conocer, o descifrar un problema real ante el cual se antepone las formas de construcción discursiva del sujeto, esto es, sus posturas éticas, ideológicas y políticas que le implican. Esto quiere decir, atendiendo a la premisa fundamental de Freire; que, ninguna construcción de conocimiento, se escapa de la neutralidad.

Recogiendo las anteriores comprensiones y teniendo en cuenta la pregunta central: *¿Cuáles son los sentidos que le dan a su cuerpo mujeres víctimas directas de la violencia que hacen parte del movimiento Ruta Pacífica de las Mujeres en Medellín?* Aquella que guio la investigación por las sendas del orden comprensivo y por el devenir del paradigma crítico hermenéutico histórico, se comienzan a poner en consideración, en este lugar, las categorías que fundamentaron la pregunta, de manera que pudieran captarse por separado, con el fin de llenarlas de referencia, articulación y apertura de comprensión general del problema de investigación propuesto.

Desde este ángulo de claridad, el eje central, tanto del paradigma crítico hermenéutico histórico como de la postura epistémica de la conciencia histórica, está en el hecho de que los sujetos investigadores, puedan acudir a las categorías de pensamiento que han emergido justamente de las realidades de nuestro continente latinoamericano o del sur global, no solo para aprender otros saberes, sino, principalmente, de otros procesos de formación de conocimientos que vayan más allá de las premisas de la ciencia occidental.

En este sentido, se tomaron en consideración, para comprender los principales referentes de pensamiento, las posturas provenientes de las epistemologías del sur; los denominados feminismos decoloniales, los estudios de mujeres y la filosofía de la finitud de Jean-Carles Mèlich; con el fin de engranar las categorías de: cuerpo, sentido, violencia, cuidado, acción política y mujer víctima, presentes en de la pregunta rectora de esta investigación.

Teniendo en cuenta lo anterior, se hizo importante contextualizar los lugares de enunciación a partir de los cuales las epistemologías del sur, los feminismos decoloniales y los estudios de mujeres se han ido configurando; para percibir sus puntos de referencia y ahondar en las razones por las cuales se tomaron en consideración en este trabajo investigativo.

Comenzando entonces, por el punto de vista del pensador portugués Boaventura de Sousa Santos, se podrían comprender, a las epistemologías del sur, como el nacimiento de una exigencia por parte de nuevos procesos de producción, valorización de conocimientos científicos, no científicos y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimientos emergidos desde las prácticas de las clases y grupos sociales que, han padecido de manera sistemática:

Destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, al sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad —económicos, políticos y culturales— que intentan bloquear la imaginación emancipadora y sacrificar las alternativas. (2011, p. 16).

En este orden de ideas, las epistemologías del sur son un conjunto de conocimientos que no se podrían considerar aislados o solos, sino que parten de la premisa de un sur no geográfico, sino metafórico, como lo diría De Santos: “el sur anti-imperial”. (2011, p. 16). De esta manera, el principal planteamiento de las epistemologías del sur se resume en que la teoría no está instigando a la práctica, es decir que, desde sus lógicas de pensamiento se aprende con la práctica; pues se busca profundizar algunos elementos de la realidad, trayendo elementos de comparación con otras experiencias de emancipación; pero caminando realmente: “con los que van más despacio; no con los que van adelante, sino con los que van atrás”. (2011, p. 22).

En este sentido, para las epistemologías del sur existe un problema general de los sujetos que lo habitamos; pues las teorías han estado fuera de lugar, esto es, no se adecúan realmente a las realidades sociales. Es entonces a partir de la problematización de la realidad, que las epistemologías del sur aclaman un nuevo modo de producción de conocimiento que, en palabras de De Santos, contemple “un pensamiento alternativo de las alternativas”. (2006, p. 15.). Por lo tanto, este llamado a los sujetos que habitamos el sur, principalmente los ocupados en producir reflexiones académicas, fue tenido en cuenta para llenar de referencia, articulación y apertura las categorías centrales de la investigación con base en la realidad.

Ahora bien, en cuanto a los denominados feminismos decoloniales, los otros feminismos o los feminismos poscoloniales, habría que decir, que hacen parte, también, de las epistemologías del sur; pues surgen de una reflexión en torno a la necesidad de reconstrucción y reinterpretación de las teorías feministas y las perspectivas de género que representan esencialmente a mujeres blancas, heterosexuales, instruidas y provenientes de países denominados desarrollados. De esta manera, el cuestionamiento central de las feministas decoloniales se sustenta en que las mujeres occidentales posicionaron sus situaciones como universales frente a las realidades no reconocidas de sus pares no occidentales. Al respecto, Ron plantea:

Los “feminismos poscoloniales” son movimientos político-sociales complejos y dinámicos que pretenden transformar las relaciones asimétricas de opresión entre los sexos, a partir del cuestionamiento de categorías, conceptos e ideas en relación al género, con la finalidad de proponer nuevos significados que consideren las experiencias de mujeres provenientes de realidades invisibilizadas. Estos feminismos establecen que la opresión que padecen las personas de sexo femenino no puede homogeneizarse, en tanto la opresión difiere en cada caso, debido no solo a la cuestión de género sino además a la raza o a la pertenencia a un determinado grupo étnico (2013, p. 60).

Dadas estas condiciones, para los feminismos descoloniales se hace necesario acabar, en primer lugar, con lo que se ha denominado recientemente la ceguera de género en la investigación social. En segundo lugar, producir conocimientos que reflejen las condiciones de vida específicas de las mujeres. Y en tercer lugar, producir un conjunto de conocimientos necesarios para liquidar la desigualdad y subordinación de las mujeres, esto es, que tenga referentes para la acción política feminista. (De Barbieri, 1998).

De esta manera, se hizo imprescindible, en esta investigación, acatar el desafío de los feminismos decoloniales, por un lado, al considerar la producción de conocimientos como una construcción cada vez más cerca de los sujetos, en este caso de las mujeres, en cuanto a sus necesidades, sus problemáticas, sus mundos y sus realidades heterogéneas. Por otro lado, para no permitir que ninguna teoría encasille, discipline y masifique nuestro ángulo de mirada como mujeres de sur, frente a la preeminencia real que tenemos de saber quiénes somos y hacia dónde podemos dirigirnos.

En este sentido, se podría tomar la misma consideración para referenciar los estudios de mujer en el siglo XIX; pues se trata de compendios teóricos provenientes de las ciencias sociales críticas de dicho siglo, en el que, se comenzaron a consolidar estudios antropológicos, psicológicos y filosóficos; que pretendían evidenciar la situación de subordinación de las mujeres en la sociedad, correspondiente a las décadas de los años 60 a los 80, y que a su vez permitieron el impulso de la investigación y docencia en esta área, bajo las siguientes características:

- . Construcción de conocimiento visibilizando el aporte de las mujeres en todos los espacios sociales.
- . Deconstrucción de los discursos androcéntricos sobre la experiencia humana en las disciplinas.
- . Impulso de espacios para las iniciativas de las mujeres en el ámbito académico.
- . Producción de nuevas categorías de análisis; así como nuevas metodologías que permiten incorporar en los corpus de conocimiento a las mujeres y sus actividades como temas de estudio. (Valcárcel y Romero, 2000).

Igualmente, posterior al desarrollo de los estudios de mujer, gracias a las luchas de los movimientos de mujeres en el mundo, se impulsó y agregó desde algunos organismos internacionales, la categoría género; para referenciar y ampliar los estudios de mujeres. Así, desde la cuarta Conferencia Mundial de la Mujer celebrada en Beijing en el año de 1995, un significativo número de investigadoras/es popularizó su uso en las ciencias sociales y fue de esta manera como los estudios de género ingresaron a los espacios científicos alcanzando legitimidad académica. (Valcárcel y Romero, 2000).

En este orden de ideas, el reto para todas las epistemologías, sean feministas descoloniales o con perspectivas de género, está en poder generar conocimiento creíble y socialmente útil bajo las necesidades de la realidad concreta. Lo cual condujo hacia nuevas formas reflexivas de trabajo de campo, de análisis y de escritura del qué hacer investigativo, en un diálogo permanente con los alcances de las teorías; pero principalmente con la realidad; que aperturaran hacia razonamientos profundos y rompieran con los parámetros y preconceptos aparentemente evidentes.

Ahora bien, la filosofía de la finitud propuesta por el pensador Jean-Carles Mèlich fue de suma importancia para la presente investigación, en tanto que Mèlich es un fenomenólogo y pedagogo en tiempo presente que ha desarrollado profundamente discusiones que vuelcan categorías como las de cuerpo, por la de ser-corpóreos, el cuidado de sí por el cuidado del otro y en general sentidos existenciales, en los cuales la ética, la compasión, la memoria, el no olvido y la finitud sean el encuentro con reflexiones potenciales por las que pasamos los sujetos.

Bajo estas perspectivas de análisis, las categorías de: cuerpo, sentido, violencia, cuidado, acción política y mujer víctima entrarán a mirarse con rigor teórico, cobrando valor, asimismo, aquellas producciones de conocimiento de la Ruta Pacífica de las Mujeres; pues quien más que ellas, las mujeres de los movimientos sociales para construir su andar por el mundo desentrañando estas categorías a partir de sus historias y saberes versados.

Categorías ordenadoras de pensamiento

Mi cuerpo es lo contrario de una utopía, es lo que nunca está bajo otro cielo, es el lugar absoluto, el pequeño fragmento de espacio con el cual, en sentido estricto, yo me corporizo.

Foucault.

Cuerpo

Con todo lo planteado en los anteriores apartados, en las últimas décadas la categoría de cuerpo ha sido un concepto que ha cobrado un interés relevante tanto para, las epistemologías feministas decoloniales, las perspectivas de género, como para las ciencias sociales; pues las lecturas de la categoría, desde las dimensiones de la realidad: económica, social, política, cultural y ecosófica se han ido permeando de significados las distintas producciones académicas. En este sentido, el presente apartado se centrará en explicitar algunas de las más importantes contribuciones que se han realizado en esta materia, con el fin de comprender cómo han llegado los referentes de pensamiento a establecer las diversas categorías analíticas, conceptos y definiciones alusivas al cuerpo desde perspectivas críticas, para nombrar los diversos panoramas de la realidad.

En un primer lugar, es importante concebir la categoría de cuerpo como una construcción en la que, aspectos biológicos y semióticos convergen, se contradicen y se complejizan; en tanto, le aportan signos, significados, lenguajes y discursos llenando de sentidos diversos sus comprensiones. Como lo diría Bover: “un estudio del cuerpo, como algo que tiene vivencias y significados o cualquier experiencia desde la corporeidad, abre un campo complejo y contradictorio, en el que siempre hay algo que queda oculto” (2009, p. 23); ya que la forma en que cada ser humano vive su cuerpo y lo que se siente dentro de este establece “una verdad vital que colorea y da significado a todas nuestras vivencias, y emerge en el gesto, en el acto o en la palabra, pero que nunca se desnuda completamente en la exterioridad” (2009, p. 24).

Partiendo de esta primera aproximación a la categoría, se podría decir; que, los estudios del cuerpo han ido emergiendo desde diversos contextos y escenarios. En palabras de Le Breton, “cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorga sentido y valor” (2002, p. 8). Por lo tanto, se podría decir que las concepciones del cuerpo son dependientes de las concepciones de la persona generadas por una determinada visión del mundo:

Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. Sirven para nombrar las diferentes partes que lo componen y las funciones que cumplen, hacen explícitas sus relaciones, penetran el interior invisible del cuerpo para depositar allí imágenes precisas, le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad

humana. Aunque el sujeto tenga solo una comprensión rudimentaria del mismo, le permite otorgarle sentido al espesor de su carne, saber de qué está hecho, vincular sus enfermedades o sufrimientos con causas precisas y según la visión del mundo de su sociedad; le permite, finalmente, conocer su posición frente a la naturaleza y al resto de los hombres a través de un sistema de valores (Le Breton, 2002, p. 13).

Desde esta perspectiva, los diversos estudios se han aproximado a la categoría de cuerpo marcando rupturas y profundos debates a la hora de interpretarla. Así, para algunos teóricos clásicos el cuerpo heredó el dualismo cartesiano que daba prioridad a la mente y a sus propiedades de conciencia y de razón sobre sus propiedades de emoción y de pasión; mientras que para los teóricos sociales contemporáneos, el cuerpo es considerado como objeto de la naturaleza mediado por la cultura y por el orden social (Martínez, 2004).

Un corto rastreo por las visiones clásicas del cuerpo permite llegar de los siglos V hasta al XVII, en los cuales el cuerpo era fundamentalmente sagrado, en el sentido en que estaban prohibidas las incisiones y disecciones de los cuerpos vivos o muertos; pues se consideraba una ofensa al hombre y a su relación con el cosmos. (Arenas, Aristizábal y Uribe, 2012).

En este sentido, desde Platón en el siglo V, el cuerpo humano era la sepultura del alma, en tanto para Platón, el hombre, el hombre verdadero, se reducía únicamente al alma. (Duch y Mèlich, 2005). A partir estas ideas, se comenzaría a consolidar, en el pensamiento occidental, la separación entre cuerpo/alma:

En la relación entre alma y cuerpo tal y como se presentan en los diálogos platónicos, el alma se caracteriza por un radical extrañamiento respecto a todo aquello que es terrenal y, de manera evidente y primera, al cuerpo, que es un reconocido elemento de este mundo pasible caduco e imperfecto. Este total extrañamiento del alma respecto a todo aquello que es mundano enfatiza que el alma es divina. (Duch y Mèlich, 2005, p. 44).

Por ello, se podría plantear que, parafraseando a Duch y Mèlich, independientemente de la valoración que se tenga acerca del pensamiento de Platón y de su herencia, no existen dudas de que la influencia de su interpretación del cuerpo ha sido fuertemente decisiva en los planteamientos que ha experimentado la cultura occidental a través de la historia. (Duch y Mèlich, 2005).

Contribuyendo a extender algunas concepciones del cuerpo en Platón, Descartes fue otra importante referencia filosófica del siglo XVII, que continuaría instaurando el dualismo entre: cuerpo/mente y cuerpo/espíritu del ser humano, en tanto creía en la existencia de dos mundos: “El mundo de las ideas o mundo verdadero y el mundo de las cosas materiales o mundo reflejo”. (González y González, 2010, p. 3).

Dada esta concepción cartesiana se sostendría que el ser humano es la suma de dos sustancias diferentes que se relacionan; pero que no se combinan: una de ellas es la esencia

corporal y la otra es la esencia de la razón. El cuerpo es entendido entonces como un conjunto de estructuras orgánicas que le sirven de instrumento a la mente. (González y González, 2010).

Si bien estos dos filósofos no fueron los únicos que introdujeron, desplegaron y consolidaron las visiones del cuerpo separadas de la mente en estos siglos V y XVII, son dos referencias fundamentales para comprender de donde proviene los dualismos entre: cuerpo/espíritu, cuerpo/mente y cuerpo/alma que, como se mencionaba anteriormente, han pervivido en el pensamiento occidental dejando profundas derivaciones y secuelas.

Complementariamente, para algunos teóricos sociales del siglo XIX y XX la base interpretativa y referencial de los estudios del cuerpo se centraría, más allá de los planteamientos clásicos de Platón y Descartes relacionados con el alma, el espíritu y la sustancia, a partir de dinámicas económicas, políticas, sociales y culturales que determinan e indeterminan las comprensiones del cuerpo en las sociedades.

Una de las referencias provenientes de la comprensión económica del cuerpo la introduciría Marx, para quien los cuerpos están inmersos en un sistema de producción capitalista en el que los individuos son vistos como consumidores, fruto de sus condiciones materiales de existencia y de las relaciones sociales de producción. Así, pese a que el abordaje de la categoría de cuerpo dentro del razonamiento de Marx no se desarrolla abiertamente; está presente de manera implícita y emerge a la hora de exponer conceptos como los de alienación y explotación económica de los individuos. Por tanto, sus planteamientos nos ayudan a reflexionar las formas en como el cuerpo es el lugar en donde se da gran parte de las relaciones económicas.

Por ello, para Marx, el modo de producción capitalista ha sido el que ha reorientado las relaciones económicas del sujeto. A partir de ahí, como lo diría la lectura de Barrera a la obra de Marx: “Se instituyen unas reglas para el cuerpo y los nuevos espacios donde se despliega; ya que se privilegian la rapidez, la eficacia y su capacidad productiva y se comienza a instaurar una identidad funcional para la motricidad del cuerpo humano”. (2011, p. 125).

De esta forma, con el modo de producción capitalista, el trabajo dejó de interesar a la satisfacción de las necesidades de vida urgentes de la estructura social y pasó a conformarse en mercancía y valor de cambio, implicando al cuerpo con ese mismo sentido. En otras palabras, la fuerza de trabajo —el cuerpo— pasó a ser “un modo de subsistencia para unos y posibilidad de acumulación para otros, siendo esta transición técnica relacionada con el uso del cuerpo en el trabajo, un elemento primordial para restaurar las dinámicas de la motricidad del sujeto”. (Barrera, 2011, p. 125). En síntesis, en las lógicas del capitalismo:

El grupo social legitima la exposición de los movimientos del cuerpo y, allí, se fabrican esbozos de pensar, sentir y actuar que igualan a un individuo con su grupo y clase social. Trazada la dimensión del trabajador y su cuerpo como generador de plusvalía, en el sistema industrial se pone en marcha la serie de reglas y discursos que, desde la ordenación productiva formalizada, se

hicieron prolongables a la cultura cotidiana en general a través de la práctica administrativa en la empresa y al sistema educativo como lugar para la formación y la disciplina de las personas en este nuevo contexto. (Barrera, 2011, p. 126).

Ahora bien, en esta misma línea direccional, pero más recientemente, los estudios de género y los aportes del feminismo decolonial del sur global han traído a la discusión un análisis del cuerpo sin perder de vista la distinción de cada género en relación a la dimensión económica y al capital, frente a las múltiples diferencias, circunstancias y características propias, desde que el capitalismo encontró su más fiel aliado, el patriarcado:

En el desarrollo del tiempo histórico, el modelo civilizatorio se ha afirmado especializando al conjunto de los hombres en la producción mercantil y generando la hegemonía de estereotipos de masculinidad, que implican dominio, poder y violencia. Paralelamente, se desvaloriza e invisibiliza el trabajo concreto femenino de reproducción/producción de vida, generando y ocultando a la vez, el conjunto de opresiones de las mujeres con el mito del eterno femenino. (Carosio y Otras, 2014, p. 13).

De esta manera, la base material sobre la que se asienta el patriarcado en el sistema capitalista consiste fundamentalmente en el control sobre la fuerza de trabajo los hombres invisibilizando y subyugando el de las mujeres. Así, en el modelo civilizatorio de nuestra época planteado por Carosio y Otras:

Se articulan patriarcado, racismo y también colonialidad, generando un modo de vida con múltiples entrecruzamientos de poderes y desigualdades. En lo material, así como el trabajo de la mujer sirve al doble propósito de perpetuar la dominación patriarcal y la producción capitalista, así también la ideología sexista sirve al doble propósito de glorificar los valores capitalistas y las características femeninas funcionales al capital. Por ejemplo, sólo en una sociedad capitalista tiene sentido considerar a la mujer como “emocional” y como “dependiente”, esquemas culturales que proporcionan una excusa para el dominio masculino. (2014, p. 16).

Adicional a lo anterior, para las mujeres del movimiento social congregadas en la Ruta pacífica, los cuerpos, tanto de hombres como mujeres, no son un espacio uniforme en el sistema socio-sexual patriarcal:

En este contexto, el cuerpo adquiere una especial centralidad, pues es a la vez uno de los espacios privilegiados del consumo y uno de los objetos más frecuentemente mercantilizados: el cuerpo como agente activo del consumo (el cuerpo-consumidor) y el cuerpo como mercancía sujeta a la lógica de la globalización (el cuerpo-consumido). (Sánchez, 2008, p. 14).

Los anteriores análisis permiten comprender las formas en que los cuerpos, principalmente de las mujeres, responden a lógicas que cada vez más las relegan hacia espacios domésticos y privados; pues, por un lado, el modelo económico demanda que las mujeres sigan procreando individuos que contribuyan al sistema económico, y por otro lado, que las mujeres sean las encargadas de las labores domésticas y de los cuidados de la vida en el hogar, como sustento del cual depende el sistema para sobrevivir. Tal y como lo observan desde la Ruta pacífica: “El cuerpo de las mujeres procreadoras es entonces cuerpo procreador, cuerpo vital para los otros, cuerpo útero, claustro. Espacio para ser ocupado material y subjetivamente, para dar vida a los otros”. (Sánchez y Otras, 2005, p. 128).

Este puede ser, en resumidas cuentas, uno de los efectos más complejos que ha propiciado el modelo de desarrollo neoliberal en los países de América Latina para sostener el mercado, según analizan mujeres de los diversos movimientos sociales; pues sin los trabajos domésticos no remunerados y el cuidado de la vida por parte de las mujeres, la tensión entre el capital y la vida se haría cada vez más insostenible.

Por ello la pregunta que se realizan las mujeres del movimiento feminista decolonial va mucho más allá del reconocimiento económico de las labores de las mujeres en el hogar. Va dirigida en cambio a la pregunta por comprender si mujeres desean hacer parte de un mismo sistema y modelo económico patriarcal al pretender que se les reconozcan los trabajos no remunerados, es decir, si se cree que el patriarcado dejaría de existir teniendo más en cuenta a las mujeres. O, si en definitiva, se pretende cambiar de raíz el problema, apostándole a otros sistemas económicos distintos más solidarios; que entiendan la problemática en torno a hombres y mujeres bajo unas lógicas de sentido más equitativas y de alteridad, no para concebir la producción de unos más que otros y con ello llegar a la misma lógica de acumulación; sino poner de manifiesto nuevas formas de entender, primero, la vida social, cultural, política, segundo, la ecosófica para llegar a por último a la económica.

Por esos debates profundos se mueven los feminismos decoloniales, en los cuales están presentes las miradas sobre el cuerpo desde la dimensión económica. Ahora bien, además del recuento económico de la categoría cuerpo, un segundo momento bibliográfico ubica a la categoría en los estudios contemporáneos realizados por Foucault, Bourdieu, Butler, Mèlich, entre otros, quienes pudieron anclar la categoría a las teorías sociales y filosóficas contemporáneas.

El teórico Michel Foucault analizó los efectos del poder ejercidos sobre el cuerpo situándolo en el centro de sus preocupaciones al describir el modo en que las disciplinas emergentes de la modernidad estaban principalmente enfocadas en la actuación de los cuerpos individuales y de las poblaciones. Así, en su obra *vigilar y castigar*, Foucault nos introduce la idea de una política del cuerpo cuando plantea que “el cuerpo está directamente inmerso en el campo político, donde las relaciones de poder que operan sobre él, le obligan a efectuar unas ceremonias, y le exigen unos signos” (2000, p. 127).

Sin embargo, nos aclara que la “invención” de esta nueva anatomía política no se debe entender como un repentino descubrimiento, sino como una “multiplicidad de procesos con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se

repiten, o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general”. (Foucault, 2000, p. 127).

De esta manera, nos muestra cómo las diferentes disciplinas estaban destinadas a fabricar sujetos dóciles y útiles: “De ahí los regímenes disciplinarios temibles que se comenzaron a desarrollar en las escuelas, los hospitales y los cuarteles. El objetivo de estas disciplinas era incrementar la utilidad del cuerpo y aumentar su fuerza”. (Foucault, 2000, p. 127). Mecanismos, dispositivos y tecnologías para comprender las relaciones de poder en la relación del cuerpo con la modernidad.

No obstante, desde mediados del siglo XIX hasta el XX, Foucault revela que este poder no es tan indispensable como parecía, pues las sociedades industriales pueden contentarse con un poder sobre el cuerpo mucho más relajado, en el cual los controles sobre estos pueden atenuarse y adoptar otras formas: un nuevo tipo de dominación que no se adecuaba a las formas de legitimidad adelantadas por Max. En palabras de Foucault:

El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente. Marx pensaba —así lo escribió— que el trabajo constituye la esencia concreta del hombre. Creo que esa es una idea típicamente hegeliana. El trabajo no es la esencia concreta del hombre. Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está obligado a trabajar. Y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapado por los mecanismos del poder. (2000, p. 128).

Por ello, desde las dimensiones política y social, Sánchez (2008), integrante de la Ruta pacífica de las mujeres plantea: “Se presenta la relación entre cuerpo y horror: el cuerpo de las guerras, el cuerpo del holocausto, el cuerpo de la dictadura, donde la tortura y la desaparición, la mutilación, el desamparo y el exilio hacen de telón de fondo para el desarrollo de muchas de estas técnicas tanto en Europa como en Latinoamérica”. (2008, p. 14).

De esta manera, esboza que, toda experiencia de guerra es, sobre todo, experiencia del cuerpo; pues en las guerras son los cuerpos los que ocasionan la violencia y, al mismo tiempo, la violencia se ejerce sobre los cuerpos. Al mismo tiempo, dice Sánchez: “En la guerra los cuerpos son mutilados, humillados, dolidos, torturados, desaparecidos, violados; cuerpos vigilantes, sedientos, hambrientos que se animalizan, se cosifican para borrar la identidad. Pero el cuerpo también se convierte en señal y testimonio de la resistencia y de la lucha por sobrevivir a los horrores de la guerra”. (2008, p. 14).

De ahí que Bourdieu (2000) en su texto la dominación masculina, planteara que dicha dominación tiene todas las condiciones para su pleno ejercicio:

La preeminencia universalmente reconocida a los hombres se evidencia en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y reproducción biológico y social que confiere al hombre la mejor parte, así como los esquemas inmanentes a todos los hábitos. (2000, p. 49).

Y continúa afirmando con respecto al cuerpo de las mujeres que:

Todo en la génesis del hábito femenino y en las condiciones sociales de su actualización, contribuye a hacer de la experiencia femenina del cuerpo el límite de la experiencia universal del cuerpo-para-otro, incesantemente expuesta a la objetividad operada por la mirada del discurso de los otros. La relación con el propio cuerpo no se reduce a una “imagen del cuerpo”, es decir, a la representación subjetiva, asociada a un grado determinado de *selfesteem* que un agente tiene de sus efectos sociales (de su seducción, de su encanto, etc.) y que se constituye en lo esencial a partir de la representación objetiva del cuerpo. (Bourdieu, 2000, p. 83).

Estos apartados son construcciones teóricas, en las que están inmersas las dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales que más atrás se problematizaron. No obstante, en este lugar es importante transversalizar la categoría de cuerpo con la de género. El género es un concepto que ha sido deconstruido por Judith Butler; pues, según esta autora debe ser considerado como:

Una forma de hacer, una actividad incesantemente performada, en parte, sin saberlo y sin la propia voluntad, no implica que sea una actividad automática o mecánica. Por el contrario, es una práctica de improvisación en un escenario constrictivo. Además, el género propio no se “hace” en soledad. Siempre se está “haciendo” con o para otro, aunque el otro sea sólo imaginario (2006, p. 13).

El carácter performativo, que para esta autora asume el género, nos permitirá iluminar nuestra investigación para incluir un sinnúmero de sentidos, narrativas, gestos, experiencias; en la cual, el género se produce y reproduce y se deshace, tal como diría la autora:

Es a través de esta actuación continua del género que los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o feminidad verdadera o constante también se forman como parte de la estrategia que esconde el carácter performativo del género y las probabilidades preformativas de que se multipliquen las configuraciones de género

fuera de los marcos restrictivos de dominación masculina y heterosexualidad obligatoria. (Butler, 2006, p. 268).

En esta línea de pensamiento, performatividad, se vincula a la comprensión del género como proyecto cultural que se encarna en el cuerpo como locus cultural, como lo diría Quintar: “actuando fluida y sin condiciones la posibilidad de ser eligiéndonos.” (2003, p. 4).

En este sentido, en la actualidad, el cuerpo tampoco puede considerarse como algo fijo, sino que ha quedado altamente implicado en la reflexividad de la modernidad. En palabras de Giddens:

El cuerpo, al igual que el yo, pasa a ser un lugar de interacción, apropiación y reapropiación. Si al principio se creyó que era el lugar del alma y, más tarde, el centro de necesidades oscuras y perversas, el cuerpo es ahora plenamente susceptible de ser trabajado por las influencias de la modernidad reciente. A consecuencia de estos procesos, se han alterado sus límites. (1992, p. 275).

Esto quiere decir que nuestras comprensiones del cuerpo están sujetas a fuerzas sociales y culturales de una índole bastante distinta al modo en que se experimentaba en las comunidades tradicionales; ya que, como lo analiza Martínez:

Por un lado, los discursos contemporáneos sobre la salud y la imagen vinculan al cuerpo y a la identidad y sirven para promover ciertas prácticas de cuidados corporales típicas de la sociedad contemporánea. Por otro lado, el cuerpo se ve fragmentado por los avances de la ciencia y de la tecnología y la creciente «socialización de la naturaleza y de la reproducción» (2004, p. 148).

Tal y como lo plantea Le Breton (2002), el cuerpo moderno envuelve la ruptura del sujeto con los otros, pues este ha sido una estructura social de tipo individualista; con el cosmos, pues las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte; y consigo mismo, al poseer un cuerpo más que ser su cuerpo. En este sentido, el cuerpo occidental es: “el lugar de la censura, el recinto objetivo de la soberanía del ego. Es la parte indivisible del sujeto, el factor de individuación (E. Durkheim) en colectividades en las que la división social es la regla”. (Le Breton, 2002, p. 8).

Ahora bien, a la par de los estudios del cuerpo indagados en el recorrido de este apartado, se encuentran otras dos categorías importantes de considerar que se han desprendido de los análisis y reflexiones que tienen en el centro el tema del cuerpo: la categoría de lo corporal y la de lo corpóreo.

Así, algunos autores se han dado a la tarea de proponer una diferenciación entre la categoría de cuerpo y lo corporal, planteando que el cuerpo representa, alude y referencia a las dimensiones espaciales e instrumentales, de manera que, el cuerpo es visto como la envoltura de lo corporal y la corporalidad hace referencia a:

La realidad subjetiva, vivenciada o experienciada; por ello está en la intencionalidad de la vida psíquica. La corporalidad es historia vital interna, madura hacia la diferenciación; en tanto cada cual tiene su propia historia individual y no se limita al volumen del cuerpo, es capaz de extenderse e incluso tomar posesión de los objetos del espacio. (Montenegro y Otros, 2006, p. 12).

Visto así lo corporal, es de suma importancia para comprender que, en algunos autores, trasciende la de cuerpo, para hacer alusión a la riqueza de lo subjetivo presente en cada ser, desde las dimensiones temporales integradas.

Merleau-Ponty, a partir de la fenomenología, fue uno de los primeros autores que hablaron de la categoría de corporeidad como experiencia corporal que involucra dimensiones emocionales, sociales y simbólicas. La corporeidad es para este autor, producto de la experiencia propia y se construye mediante la apertura sensible del cuerpo al mundo y a los otros. (Merleau-Ponty, 1945).

Retomando las anteriores definiciones, Mèlich (2010) propone comprender, a partir de la interpretación de la categoría de cuerpo que, la forma en cómo nos adentrarnos a una construcción social, histórica, cultural, política y subjetiva se da, es siendo corpóreos:

Los seres humanos somos seres corpóreos. Nuestra condición no es corporal, sino corpórea. La corporeidad provoca una fractura, una grieta en nuestra identidad. Somos corpóreos porque no empezamos de cero, porque nacemos en un universo simbólico, en una gramática, y, al mismo tiempo, no estamos ubicados del todo, terminados del todo, constituidos del todo. Somos seres por hacer, o haciéndonos. Reaccionamos y respondemos, actuamos y padecemos. (2010, p. 37).

En este sentido, nuestra condición en el mundo para Mèlich no se limita a tener cuerpo, sino a ser corpóreos; pues desde la temporalidad, finitud, contingencia, ambigüedad y vulnerabilidad vivimos en la extraña sensación de que nunca somos los dueños de nosotros mismos, en tanto nos encontramos en un mundo que no es del todo nuestro, en el que no estamos integrados y en un mundo que no hemos escogido. Así, la corporeidad: “expresa un modo de ser no esencial, en constante devenir, una transformación inacabable entre lo que recibimos y lo que anhelamos, entre lo que persiste y lo que cambia”. (Mèlich, 2010, p. 37).

De esta manera, a partir de lo descrito hasta este lugar, por el recorrido de este trabajo retomaremos estas referencias categoriales, tratando de reconocerlas como dimensiones que se desprenden del tema general del cuerpo, según la cuestión que se aborde; para, en síntesis, comprenderlo como una construcción social, histórica, cultural, política y subjetiva que comprende funciones, facultades, dimensiones físicas y simbólicas, sentimientos, emociones, pensamientos y experiencias; en relación con otros y con el mundo. Así como

un espacio y territorio político, donde se instaura el poder; pero, también, la resistencia que permite autonomía, libertad y poder de decidir.

De la misma manera, interpretar al cuerpo como posibilidad de conocimiento, de sentidos existenciales, fuente de las subjetividades y terreno para las experiencias intersubjetivas, para acercarnos a la comprensión, descripción y reflexión de las diferentes construcciones de sentidos del cuerpo que las mujeres víctimas de la violencia narraron, sintieron y vivieron desde su ser en esta investigación.

Sentido

A la luz del encuentro con la categoría de cuerpo explorada más arriba, se cruza la categoría de sentido, un concepto con el cual muy pocos pensadores se han atrevido a desplegar rasgos y significados. No obstante, en los que sí han estado presentes las nociones, se han encargado de darle un lugar importante en el mundo de las interpretaciones. De esta forma, las comprensiones plasmadas en los siguientes estudios fueron esenciales para darle potencia y apertura a la categoría a la hora de comprender las nociones, percepciones, alcances, lógicas, valores y trayectorias que le dan a sus cuerpos mujeres víctimas de la violencia pertenecientes a la Ruta pacífica.

Para comenzar, se plantea una de las ideas fundamentales existentes para concebir la categoría sentido, por parte de Deleuze (1986):

No encontraremos el sentido de algo, si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de las cosas, que las explota, que se apodera de ellas o se expresa en ellas. Un fenómeno de la realidad no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual. Así, la filosofía, es una sintomatología y una semiología en la que, al mismo tiempo, la historia es la variación de los sentidos, es decir, la sucesión de los fenómenos de sujeción más o menos violentos, más o menos independientes unos de otros. De esta manera, el sentido es una noción compleja: siempre hay una pluralidad de sentidos, una constelación, un conjunto de sucesiones, pero también de coexistencias, que hace de la interpretación un arte. (1986, p. 10).

Los anteriores planteamientos de Deleuze son de suma importancia para plantear que no existe ningún acontecimiento, palabra o pensamiento cuyo sentido no sea múltiple; pues cada uno adquiere una nueva significación de acuerdo a la pretensión con que se mire; así, referirse a la categoría de sentido, es aproximarse a una serie de significados y lenguajes que le complejizan. Pero existe un elemento fundamental que no se puede pasar por alto y es el carácter subjetivo; pues el sentido necesariamente pasa por la subjetividad individual. Esto quiere decir que, cada sujeto le atribuye elementos propios con los que se identifica, se narra, se constituye en el lenguaje verbal y no verbal; ya que como lo diría Le Breton:

Aunque el sujeto tenga sólo una comprensión rudimentaria del mismo, le permite *otorgarle sentido* al espesor de su carne, saber de qué está hecho, vincular sus enfermedades o sufrimientos con causas precisas y según la visión del mundo de su sociedad; le permite, finalmente, conocer su posición frente a la naturaleza y al resto de los hombres a través de un sistema de valores. (2002, p. 13).

Al vincular el aspecto subjetivo a la categoría de sentido se trae a colación lo que Zemelman (2007), nombra como el estar “siendo” del sujeto en el contexto de realidades siempre en proceso de cambio:

Y ello porque la subjetividad trasciende sus determinaciones al reflejar ese rasgo singular al hombre, como “su capacidad de formular lo que no está, de ver en cualquier cosa lo que no está allí”. Es la imaginación radical del hombre que lo empuja más allá de sus límites para reconocer esos espacios de re-actuación desde los que construir sentidos; lo que confiere su particularidad al lenguaje humano (2007, p. 121).

En este planteo vemos como Zemelman privilegia el tema del lenguaje para darle importancia al sentido; ya que el lenguaje es, para Zemelman: “una presencia conformadora de posibilidades, que juega las veces de ser *metáfora*, esto es, sugerencia desde donde se dice, pero a la vez se calla y oculta lo que existe más allá, la condición de misterio que hace posible la alternativa constitutiva en el hombre”. (2010, p. 362). El sujeto entonces vinculado con el sentido obliga a concebir al conocimiento como parte de una relación más incluyente, en las cuales tiene lugar la construcción de sentido, pues la realidad siempre deviene en una constante construcción de sentidos. (Zemelman, 2010).

Desde esta perspectiva epistemológica, vemos como Zemelman concibe el sentido superpuesto al lenguaje de los sujetos sociales, quienes son creadores de historia, y son los llamados a fundar continuas búsquedas y significaciones la realidad. Y esto solo se logra mediante la forma de la conciencia histórica en los sujetos, es decir, conciencia sobre los sentidos de su realidad, que pueden construirse, deconstruirse, reinventarse o transformarse.

Para Emmanuel Lévinas (1977): “el sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje” (Lévinas, p. 220). Esto quiere decir, según Mèlich (2012) que el sentido es el *otro* y que “el sentido también es frágil, que no hay un sentido, sino sentidos, en plural, infinitos sentidos”. (2012, p. 54).

Tanto para Lévinas como para Mèlich esta idea de sentido confiere, a su vez, una postura ética que es capaz de responder subjetivamente a ese otro presente en el mundo, con sus implicaciones e interpelaciones, para encontrarle significado y sentido a las experiencias corpóreas subjetivas, agregando Mèlich que, para una filosofía de la finitud, “el sentido no es del todo alcanzable, pues los seres humanos, como seres finitos, no podemos dejar de desear y nunca poseemos *el* sentido definitivo y último de la vida. Por eso hay que continuar esperando infinitamente” (2012, p. 55).

Tras estas definiciones de sentido, se puede afirmar que los sujetos se definen por sus sentidos culturales, sociales, políticos y económicos con los que se nombra; pero que no son inmóviles y eternos, sino que están en constante cambio, en tanto la temporalidad de la vida se presenta como lo certero. A pesar de esto, al concebir que la realidad es simbólica, le brinda a los sujetos la posibilidad de construir contantemente sentidos, crear imágenes y roles subjetivos y colectivos; así como el poder de vivir reinventando su mundo con significado.

De este modo, al ir construyendo y siendo sentidos existenciales y experienciales, la primera superficie sobre la cual se configuran estos sentidos es el cuerpo; ya que al aceptar la expresión somos cuerpo, comprendemos al cuerpo como un horizonte de alteridad sobre el que se erigen diferentes sentidos de ser, así como el estar-siendo herederos de un lenguaje, una gramática y unos marcos normativos. Pero a pesar de esto, somos dueños de nuestra propia conciencia, al poder escapar de ellos para generar espacios singulares de construcción de sentidos.

Así, en el reconocimiento de que el mundo y la realidad nos atraviesan junto con la finitud y diversos lenguajes como: la memoria, el olvido, la imaginación, el aprendizaje; así como los contenidos y formas de pensamientos, la existencia corpórea puede expresar y comprenderse a partir de esa expresión los sentires, los pensamientos, los recuerdos, los silencios, los miedos, y en general en todos los lenguajes del sujeto simbólico, concretado en sus deseos, en sus formas de ser, de estar, y de actuar en la realidad.

De esta forma, las anteriores concepciones de sentido permitieron confinar el fenómeno de la realidad para darle un lugar substancial a los que las mujeres han venido construyendo desde sus narrativas de vida atravesados por la violencia, pero también por la resistencia y la esperanza. De manera que estos sentidos pudieran ser, por sí mismos, fuentes de sugerencia interpretativa.

Violencia

Como con las anteriores categorías, al extender el concepto de violencia ratificamos su devenir histórico y cultural del cual ha hecho parte. Por lo tanto, la violencia no tiene una, sino múltiples acepciones que responden a múltiples caras y anclajes en las distintas realidades históricas y sociales.

No obstante, cierto es que, tal y como lo observa Chaves (2011): “Una de las características estructurales de la violencia como práctica social es la intención de generar o mantener un orden a través de hechos contundentes sobre los objetos, los cuerpos o los campos de relación social, precisando así un objetivo localizado en el tiempo y el espacio” (2011, p.1). Por ello al hablar de violencia, nos estamos refiriendo a las distintas relaciones de poder, así como a las diversas formas en las que la violencia se vincula con diferentes estructuras de dominación en términos micro y macro sociales. (Ferrándiz y Feixa, 2004).

Dada esta primera aproximación, Inmaculada (2006) plantea que existe una importante contribución teórica que da cuenta los diferentes niveles de violencia presentes en la historia, diferenciados en tres tipos: la violencia directa, la estructural y la cultural. Dentro de ese contexto de diferenciación:

. La violencia directa está definida como la acción física y manifiesta contra una persona que deviene objeto, es decir, es un evento o un hecho concreto, en el que existe un actor que la ejerce. De esta manera, dos ejemplos de violencia directa son la violencia conyugal y las violaciones sexuales. (2006, p. 3).

. La violencia estructural o, también denominada indirecta, es un proceso latente en el cual no existe un actor; pues, en este caso, está edificada dentro de la estructura y se manifiesta como un poder desigual, en términos de las oportunidades de vida. (2006, p. 3).

. Por violencia cultural se comprende a aquellos aspectos de la cultura, junto con las esferas simbólicas de nuestra existencia, que son usadas para justificar o legitimar la violencia directa o estructural. Como ejemplos de este tipo de violencia se encuentran: la religión, la ideología; el lenguaje y el arte; la ciencia empírica y la ciencia formal. De ahí que la violencia cultural haga referencia a la permanencia, su legitimación y justificación. (2006, p. 3).

Otro ejemplo de la violencia cultural o simbólica se ve reflejado desde la discriminación a las mujeres sobre la base de preceptos culturales encaminados a establecer a las mujeres como las de menor capacidad física y su natural inclinación hacia tareas domésticas y la crianza. De ahí que muchas de las aproximaciones teóricas referidas al cuerpo, como vimos anteriormente, realizadas durante los siglos XVIII, XIX y parte del XX se centraron en probar la inferioridad supuesta de las capacidades intelectuales de las mujeres; que, dejaron como consecuencia, la discriminación de estas en los ámbitos científicos e intelectuales.

En este sentido, al hablar de violencia surgen dos cuestiones significativas a tener en cuenta: una de ellas, es el uso o el ejercicio de la violencia cada vez mayor en contra de las mujeres, y la otra, el uso legítimo de la violencia mediante la consolidación de los *habitus* reproducidos por las instituciones que más fundamentan al orden patriarcal establecido.

A la luz de estos importantes planteamientos, se trae a colación una importante referencia de Laura Segato (2014), quien propone comprender la violencia en relación a las guerras, introduciendo concretamente la categoría de violencia armada mediante la revisión de los cambios contextuales en la estructura de los conflictos. Cambios que, para la autora, se desarrollan a partir de: “una economía de mercado global, en una modernidad tardía, en medio de ciclos críticos del capitalismo cada vez más frecuentes, a la inestabilidad política, la decadencia de la “democracia real”, y la porosidad de los estados y de los territorios nacionales que administran”. (2014, p, 20).

Estos cambios, para Segato, han ido reconfigurando la posición a la que respondían los Estados Nación del siglo XX de cara a los conflictos; pues los cambios se fueron estableciendo en múltiples dimensiones de la vida como: la territorialidad, la política, el

Estado, la economía y el propio patriarcado, asignando al cuerpo femenino un papel nuevo; que lo traslada de una posición marginal a una posición central. (Segato, 2014).

Segato argumenta que, la razón del por qué son precisamente las mujeres y por qué por medio de formas sexualizadas de agresión, está en el hecho de que es la violencia ejecutada por medios sexuales donde se afirma la destrucción moral del enemigo, cuando no puede ser escenificada mediante la firma pública de un documento formal de rendición. En este escenario, el cuerpo de la mujer es el bastidor o soporte en que se escribe la derrota moral del enemigo:

Con la crueldad aplicada a cuerpos no guerreros, sobre todo, se aísla y potencia la función propiamente expresiva de estos crímenes, función que, como he destacado en todos mis análisis anteriores, es inherente e indisociable en todos los tipos de violencia de género. (...) Estamos frente a crímenes de guerra, de una nueva forma de la guerra. La violación y la tortura sexual de mujeres y, en algunos casos, de niños y jóvenes, son crímenes de guerra en el contexto de las nuevas formas de la conflictividad propios de un continente de para-estatalidad en expansión, ya que son formas de la violencia inherente e indisociable de la dimensión represiva del Estado contra los disidentes y contra los excluidos pobres y no-blancos; de la para-estatalidad propia del accionar bélico de las corporaciones militares privadas; y de la acción de los sicariatos constituidos por pandillas y maras —que actúan en las barriadas periféricas de las grandes ciudades latinoamericanas— y, posiblemente, en el contexto subterráneo de la interconexión entre todos ellos. (Segato, 2014, p. 24).

Con el anterior planteamiento, Segato analiza la violencia armada, planteando que el territorio ya no solo hace referencia a la espacialidad física en la cual los Estados Naciones gobiernan, sino que, precisamente, una de las características de los conflictos de ahora abarcan una reconfiguración de la concepción del territorio, a partir de la relación con el cuerpo, esto es, reflexionar el territorio como dimensión encarnada y corporizada; en tanto los sujetos son el territorio más próximo a gobernar. (Segato, 2014).

Ahora bien, para las mujeres del movimiento social Ruta pacífica, por ejemplo, la violencia significa el modelo mediante el cual el sistema patriarcal perpetúa el control físico y simbólico de las mujeres. Por ello, para las mujeres de este movimiento, las violencias tienen un soporte histórico y cultural arraigado en los estereotipos de género; que en Colombia, se siguen manifestando así haya un importante avance en términos jurídicos para sancionarlas y erradicarlas.

Lo anterior tiene sustento, para las mujeres de la Ruta pacífica, a partir de los testimonios de las mujeres victimizadas; ya que mediante estas historias se puede percibir la forma en que, en muchas ocasiones, los actores armados se valen de esos estereotipos en sus prácticas violentas, pues: “Cuando las mujeres se quedaron solas a cargo de sus hijos en condiciones de fuerte precariedad, desplazamiento forzado y pobreza, muchas de ellas

fueron objeto de amenazas, acoso o abusos por parte de actores armados”. (Ruta pacífica de las mujeres, 2013, p. 19).

Por ello, una fuente inagotable de testimonios sobre las violencias ejercidas sobre las mujeres está presente en la Comisión de la verdad realizada por la Ruta pacífica. Allí se encuentra plasmado lo que ellas denominan “un doble círculo de confirmación de las violencias contra las mujeres en el conflicto armado colombiano”, pues por un lado, el hecho de subvalorar a las mujeres permite de entrada la agresión con la que se ejerce el control sobre sus cuerpos y sus vidas. Y por otro lado, “en el funcionamiento social se da una normalización de la violencia contra las mujeres y un silenciamiento de la misma, ya sea porque no se visualiza o porque se teme denunciarla, debido a que se estigmatiza y culpabiliza a las mujeres víctimas de violencia”. (La verdad de las mujeres víctimas del conflicto armado. Recuperado de: <http://www.rutapacific.org.co/images/libros/versionresumida.pdf>).

De esta manera, para las mujeres de la Ruta pacífica las violencias cada día más exceden los acontecimientos violentos, llegándose a consolidar su producción y reproducción como fenómeno social y discursivo; pues: “los hechos violentos y los discursos sobre la violencia aparecen entrelazados, especialmente si se piensa en papel que juega la cultura patriarcal en el desarrollo, perpetuación y validación de las violencias contra las mujeres”. (Sánchez, 2008, p. 7). Igualmente, las violencias ejercidas en contra de los cuerpos de las mujeres no permiten elegir; ya que “se habita, mutila y maltrata sin el consentimiento y contra la voluntad de las víctimas. Es el cuerpo el que sufre los abusos despiadados de las violencias: es golpeado, violado, mutilado, humillado y violentado”. (2008, p. 8).

Bajo estos argumentos se podría decir que, para las mujeres de la Ruta pacífica, en Colombia la realidad desde hace incontables décadas cobra vidas y produce dolor en las mujeres; pues las violencias se pueden encontrar en la base de las relaciones humanas, donde se ejerce la explotación en todas sus formas, donde unos sectores imponen su dominación sobre otros, produciendo la acumulación de bienes, riqueza y oportunidades a favor de unos cuantos y las desigualdades sobre quienes deben subsistir en condiciones precarias, cargadas de frustración, pobreza, y con pocas opciones de transformación de un presente y un futuro humano y digno. (Sánchez, 2008).

En este sentido, existe una contribución traducida en los esfuerzos de la Ruta pacífica para revelar y analizar estas problemáticas de las violencias sobre las mujeres en Colombia. De cara a ello, insisten en comprender la naturaleza corporizada de toda mirada a partir de la noción de saberes ubicados, esto es, aceptar la presencia de saberes parciales, situados y críticos; que permitan responder con una mirada crítica, en este caso ante las violencias contra las mujeres, pues: “La mirada siempre depende del poder de ver, y quizá, de la violencia que está implícita en nuestras prácticas visualizadoras.” (Sánchez, 2008, p. 34).

Este último punto nos ubica en la categoría que viene a continuación; en tanto la idea de aterrizar la violencia, y, en general las problemáticas de las mujeres a cada contexto es la base de la acción política de los movimientos sociales de mujeres en América Latina.

Cuidado

La categoría de cuidado ha estado presente en la historia del pensamiento filosófico desde la antigüedad hasta la modernidad, épocas en las que se han extendido y recogido desde las concepciones metafísicas de los griegos y romanos, pasando por Kant y, más recientemente, las teorías posestructuralistas de Foucault y la filosofía de la finitud de Mèlich.

Sería Foucault quien nos introduciría en sus obras *La historia de la sexualidad*: el uso de los placeres y en *La inquietud de sí*, referencias de la categoría de cuidado en el devenir histórico, allegando algunas nociones de los griegos y romanos, para redefinir el cuidado de sí, como el cuidado del cuerpo, del espíritu y del saber desde una perspectiva propia, potenciando concepciones categoriales como las de subjetividad, libertad y verdad.

En este sentido para Foucault el cuidado de sí implica una postura ética que busca hacerse a sí mismo. Esto implica, necesariamente, conocerse a sí mismo, es decir, pensarse, asistirse y regirse y, al mismo tiempo, involucrar el cuidado de los otros:

El ethos implica también una relación para con los otros, en la medida en que el cuidado de sí convierte a quien lo posee en alguien capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad, o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene –ya sea para ejercer una magistratura o para establecer relaciones de amistad–. Y, además, el cuidado de sí implica también una relación al otro en la medida en que, para ocuparse bien de sí, es preciso escuchar las lecciones de un maestro. Uno tiene necesidad de un guía, de un consejero, de un amigo, de alguien que nos diga la verdad. De este modo el problema de las relaciones con los demás está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí. (Foucault, 1984.
Recuperado de: http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm)

Sin embargo, sería el pensador Joan-Carles Mèlich, quien desarrollaría con mayor amplitud la categoría de cuidado comprendida no como el cuidado de sí, sino como el cuidado del otro; pero alejándose de las concepciones metafísicas, ontológicas, y morales establecidas hasta ese momento. La categoría de cuidado definida bajo el rasgo del otro, adquirió una ubicación en la historia reciente como referente en pensadores como Adorno y Lévinas; marcando un hito entre lo que se concebía por cuidado antes y después de la segunda guerra mundial:

De Auschwitz nace una nueva visión de la identidad no centrada en el cuidado-de-sí sino en el cuidado-del-otro, en la deferencia, y de Auschwitz nace una ética, una ética de la hospitalidad, de la acogida del otro, de aquél que nada tiene y a quien todo debo, de aquél que ya no está, que está ausente, que está muerto, pero que debo seguir acogiendo porque al acogerle en el relato, al recordarle, estoy

haciendo justicia y le estoy manteniendo vivo, porque la muerte no es más que esto, el olvido. (Mèlich, 2000, p. 142).

Para Mèlich después del horror de Auschwitz el ser humano y su identidad se vuelcan a un nuevo imperativo: evitar que lo que ha sucedido se repita. Esta idea del no olvido, es fundamental para comprender la necesidad de cuidado del otro, pues para que esta idea se desarrolle, es imprescindible una educación cuyo fin sea que Auschwitz no se repita, puesto que Auschwitz demuestra el fracaso de los viejos humanismos, el fracaso de la Ilustración y el fracaso de la cultura occidental. (Mèlich, 2000).

En este sentido, en el cuidado del otro hay inmersa una concepción ética compasiva, en la que no existe respuesta en tanto cumplamos correctamente las normas, los deberes o estemos bien situados dentro del correspondiente marco normativo, sino todo lo inverso: “la respuesta ética es posible porque nunca nos hallamos completamente poseídos por el orden del discurso, porque somos capaces de transgredir las normas, y de construir nuestra vida y establecer relaciones singulares e irrepetibles con el otro”. (Mèlich, 2010, p. 175).

La idea de la ética de la compasión mediante el cuidado del otro se opone a los preceptos de la moral metafísica que concibe la idea de que un individuo respeta a otro puesto que posee dignidad, es persona o es humano. Mèlich propone que en realidad la cuestión fundante es contraria: “uno se comporta como el que es como él, con el que está incluido en su comunidad, en su especie, en su raza, la cuestión no es como uno se relaciona con el que es persona, humano o digno, sino al revés, con el que no lo es”. (Mèlich, 2010, p. 234).

En este sentido Mèlich expresa que no existe ética porque conozcamos qué es el bien, sino porque hemos vivido la experiencia del mal. De este modo, una ética de la compasión infiere que la transmisión testimonial no reside en imponer un modelo a seguir, sino en revelar el dolor del otro, “un dolor que no es ni el del testigo, ni del receptor del testimonio, sino de la víctima. El testimonio pretende mostrar que este dolor sigue vivo y que merece ser, en lo posible, recordado”. (Mèlich, 2010, p. 285).

En este planteamiento hay una visión del cuerpo relacionada con el cuidado del otro en el sentido de que para Mèlich:

La corporeidad es un escenario que posee marcas del pasado, influjos del presente y posibilidades de fuga hacia el futuro. Porque somos corpóreos estamos atravesados por el otro, no solo con él/ella, sino frente, junto, a su lado, y tenemos que responder, debemos dar respuesta corpóreamente –afectiva, racional y pasionalmente– a las interpelaciones extrañas, imprevisibles, programables e implanificables que su presencia nos depara. (Mèlich, 2010, p. 38).

Esto quiere decir que, solo es posible asumir una ética de compasión y un cuidado del otro, siendo cuerpos, esto es, asumiendo la corporeidad con la conciencia de que, si bien esta nos determina, nos apertura, al mismo tiempo, infinitas posibilidades impredecibles e insospechadas; como prueba de nuestra ineludible condición ambigua. (Mèlich, 2010).

Para una ética desde el cuerpo, la cuestión esencial ya no es responder a la pregunta qué soy o qué debo hacer; puesto que existen otras preguntas más urgentes tales como: “¿Puedo llegar a ser otro de lo que soy? ¿Hasta qué punto puedo transformarme? ¿En qué soy capaz de convertirme?” (Mèlich, 2010, p. 79). En este sentido, la idea del cuidado del otro, a partir de la ética desde el cuerpo es reconocer que:

Una ética desde el cuerpo, es en una palabra, una ética que sabe que es imposible eludir el espacio y el tiempo, los acontecimientos y las transformaciones, los afectos y las pasiones, las relaciones, los contextos y las situaciones. Por todo ello, la categoricidad y la universalidad no solamente son imposibles sino que no son asuntos humanos. (Mèlich, 2010, p. 75).

De este modo, el cuidado del otro irrumpe las categorías universales establecidas con anterioridad para erigirse siendo cuerpo, esto es, reconociendo que, todo lo que nos atraviesa y nos altera como seres corpóreos, no dejará de ser una respuesta inacabada, inconclusa, puesto que somos seres determinados por la finitud.

Finalmente, para Mèlich si existe una ética sería una en la cual las palabras no signifiquen únicamente de otra manera, sino para otro, si se da para al otro. De ahí que:

La relación ética implica una donación, un dar, un dar la palabra y un darse en palabra. Y este darse en palabra quiere decir cuidar, velar porque la palabra siga viva, significa dar testimonio de una vida, de una experiencia, quiere decir creerse que la peripecia del otro es mi problema, que, por decirlo con Paul Celan, yo soy tu cuando yo soy yo. (Mèlich, 2012, p. 29).

Acción política

Una de las categorías relevantes para comprender las luchas, resistencias y sentidos de las mujeres organizadas en un movimiento social, es de acción política. Esta categoría ocupa un lugar fundamental en pensamiento feminista poscolonial del sur global, en los llamados otros feminismos. Recordemos que, este tipo de feminismo, como se planteaba más atrás, es un movimiento político complejo, dinámico y diverso; que pretende alejarse del carácter universalista del feminismo clásico, para responder de manera más consecuente a cada uno de los contextos y realidades en las que están inmersas las mujeres del sur.

En este sentido, el llamado a la reflexión, comprensión y análisis de los problemas de las mujeres desde el contexto concreto en que fueron dados, plantea nuevas propuestas de diversificación del sujeto femenino, con el fin de visibilizar estructuras de poder históricas, algunas globales, otras particulares; que inciden en las problemáticas de las mujeres. Como lo plantea Liliana Suarez: “la emancipación femenina tiene que pasar por la revaloración de lo que es propio del ser femenino, una identidad propia y profunda derivada de la diferencia de la mujer”. (2013, p. 42).

En este contexto, el feminismo poscolonial nos habla de femineidad como:

Un modo de ser y estar específico, derivado de las realidades de la vida de la mayoría de las mujeres, de la reflexión sobre las particularidades del cuerpo y la sexualidad femenina, del análisis de la socialización sexuada que incide en una determinada psicología, o de un universo semántico que codifica la proyección simbólica de la mujer. (Suárez, 2013, p. 43).

De ahí se desprenden las ideas descolonizar el feminismo para llenar de sentido las experiencias ubicadas en los escenarios allí donde arremete con mayor fuerza el patriarcado, la exclusión, sometimiento e inequidades entre el juego de poder de los sexos-géneros:

Frente al etnocentrismo del feminismo occidental dominante, las voces y las experiencias de mujeres excluidas empujan desde varios frentes para que el proyecto intelectual y político del feminismo se descolonialice, se democratice, y consiga crear las alianzas necesarias para apoyar procesos transformadores para las mujeres y hombres de las comunidades empobrecidas y minusvaloradas del sur. (Suárez, 2013, p. 50).

En este sentido, la acción política planteada desde los feminismos decoloniales, comienza a partir de la contextualización e historización de los diversos análisis de las desigualdades de género en la academia y en la realidad; y, continúa, en la militancia política, con el fin de avanzar en la construcción de un feminismo de la diversidad; que reconozca la pluralidad de contextos en los que las mujeres latinoamericanas erigen identidades de género propias, la forma en que viven las relaciones de desigualdad y despliegan sus estrategias de lucha. Al respecto se plantea:

Mediante sus críticas, las feministas poscoloniales han confrontado los discursos universalizantes de algunos feminismos académicos que parten de las experiencias y necesidades que las mujeres blancas del primer mundo han establecido como perspectiva generalizadora de las relaciones de género, exotizando o silenciando a aquellas mujeres cuyas experiencias de subordinación están marcadas por la raza y la clase. (Hernández, 2013, p. 87).

De esta forma, cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los denominados feminismos poscoloniales o del tercer mundo abarca dos proyectos simultáneos: “la crítica interna de los feminismos hegemónicos de occidente, y la formulación de intereses y estrategias feministas basados en la autonomía, geografía, historia y cultura”. (Mohanty, 1984, p. 112).

Un ejemplo de acción política que adelantan algunos movimientos feministas decoloniales tiene que ver con desarrollar acciones que partan, como se mencionaba anteriormente, de

los escenarios locales de las realidades vividas por las mujeres abordadas desde las categorías de clase, raza, etnia, género con el fin de que, por un lado, mermen las prácticas políticas excluyentes que no integran las necesidades específicas de las mujeres más vulnerables. Y por otro lado, alejar las ideas discursivas que tienden a construir a la mujer del tercer mundo como: “circunscrita al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición, convertida en el alter ego de la académica feminista que es liberada, que toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y su sexualidad, y que aparte de esto es educada y moderna”. (Hernández, 2013, p. 89).

Ya en el contexto colombiano, las mujeres la Ruta pacífica plantean un camino teórico y práctico en el que se enmarca su accionar político:

Asumir el feminismo no sólo como un movimiento intelectual y político a favor de las mujeres, sino también y principalmente como movimiento subjetivo de politización de la vida cotidiana, que hace de lo personal, de lo cotidiano, de lo más ínfimo, una constante problematización, capaz de subvertir los modos de vida y ampliar nuestra capacidad de decisión y autonomía sobre nuestras vidas. (Sánchez, 2008, p. 8).

De esta manera, para las mujeres de la Ruta pacífica Colombiana, el feminismo está llamando a transformar la cultura patriarcal y a su autoridad mediante lo que denominan actos públicos y privados, no-violentos, conscientes y políticos, con la finalidad de encontrar transformaciones en ambos espacios y con el objetivo de evidenciar la opción pacífica como manera de obtener mejores resultados en contraposición a la violencia. Estrategia que sí emplea el patriarcado para opacar las diferencias y ejercer su poder vía la utilización de las armas y la militarización. Así, “Actuando de este modo, el feminismo ha interpelado y apelado al sentido de justicia de las sociedades patriarcales y ha declarado, que los principios de igualdad para las mujeres no han sido, ni son respetados”. (Sánchez, 2008, p. 21).

En este sentido, la categoría de acción política está precisada por los feminismos decoloniales, tanto en los espacios privados, íntimos y subjetivos, como en los espacios públicos y abiertos, en tanto las mujeres puedan cada vez más apoderarse de sus vidas y actuar conforme a esto. Ahora bien, qué tanto son re-victimizadas las mujeres, es una pregunta que aparece inmersa en el despliegue de la siguiente categoría de referenciación.

Mujer víctima

Como bien parece reconocerse en el mundo, vivimos en el tiempo de las víctimas (Eliacheff y Soulez, 2009). No obstante, el reconocimiento de la categoría de víctima hoy en día todavía es ambivalente: por un lado, desde la perspectiva de la compasión, se considera el sufrimiento de las personas ante determinados sucesos. Por otro lado, el reconocimiento social de las víctimas tiene fuertes componentes políticos y jurídicos. Y no obstante, también son reconocidas las discusiones en torno a las posibilidades de

manipulación e instrumentalización de quienes se definen y reconocen como víctimas. (Martínez y Silva, 2012).

Adentrándonos en el contexto colombiano, la cada vez mayor presencia de las víctimas de la violencia y del conflicto armado ha llevado a que, las asociaciones, movimientos sociales e instituciones no gubernamentales se ocupen por esta condición, tal es el caso de organizaciones como: Movice, Afavir, Asfades, la Ruta Pacífica de las Mujeres, entre otras; que han dirigido algunas de sus acciones hacia la exigencia del restablecimiento de los derechos a la verdad, justicia, reparación integral, garantía de no repetición y a la memoria de hombres y mujeres que han estado inmersos-as dentro del conflicto. (Martínez y Silva, 2012).

Así también, a nivel mundial las asociaciones de víctimas comenzaron a consolidarse en la década de los ochenta (Eliacheff y Soulez, 2009) jugando un papel primordial en la visibilidad y centralidad de las mismas en la sociedad:

La función de las asociaciones va más allá de los fines descritos en sus estatutos. Su fuerza estriba en haber conseguido que la víctima pasara de ser ignorada a ser reconocida. Sabemos que la ausencia de reconocimiento puede provocar heridas tan intensas como el propio traumatismo. Sufrir no basta para conseguir la reparación. El testimonio del reconocimiento no llega si no se actúa. Las asociaciones se encargaron de conseguir el reconocimiento de las víctimas allí donde reinaba la ocultación, la discriminación y la estigmatización (Eliacheff y Soulez, 2009, p. 48).

De esta manera, el papel que han jugado las iniciativas de memoria de las asociaciones nacionales e internacionales, han podido llegar a establecer el carácter político que resulta del reconocimiento, visibilidad y protagonismo de las víctimas:

La víctima tiene, en el hecho mismo de ser víctima, una significación política (Mate, 2008, p. 7) y a su vez, al otorgársele esa significación política, los procesos reparativos de la sociedad dirigidos a las víctimas son ineludibles. En este sentido, el principio de reparación es también efecto del reconocimiento político de las víctimas, y no solo por el principio de resarcimiento que ha instaurado los modelos de justicia restaurativa, pues en la esfera política el carácter simbólico de la reparación pasa por la dignificación de las víctimas, que pretende superar las prácticas y políticas compasivas frente a ellas. (Martínez y Silva, 2012, p. 147).

En este orden de ideas, desplegar la categoría de víctima, permitió darle el justo lugar a los avances que han ido teniendo las diferentes organizaciones para formar identidades, términos de referencia, resistencias, capacidades transformadoras y límites de comprensión hacia las víctimas de la violencia y del conflicto armado colombiano para identificar a qué tipo de dinámicas responden.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior y, para tratar de articular la categoría de víctima concretamente con las mujeres, se hace necesario observar problemáticas como la violencia, la pobreza o la subyugación de las mujeres manifestadas en el modelo patriarcal y la manera en que se han llegado a establecer dentro de los anclajes de los estudios feministas, de género y de mujeres en los ámbitos académicos y en general en el lenguaje cultural.

Para gran parte de los movimientos sociales parece haber un consenso sobre la idea de que las mujeres, históricamente, han hecho parte de un sistema patriarcal que las oprime, controla y subyuga; por ello, han sido víctimas de la violencia directa, estructural, cultural y simbólica, como se veía anteriormente. No obstante, continuando con las formulaciones teóricas de los movimientos feministas poscoloniales, Mohanty (1984), plantea que hay un gran problema cuando el discurso feminista occidental y otros movimientos sociales ha propiciado que las mujeres del tercer mundo sean vistas como víctimas en un grupo homogéneo y sin poder, frecuentemente ubicado como víctima implícita de sistemas socioeconómicos específicos; pues, “esta forma de definir a las mujeres primariamente por su estatus como objetos, (cómo se ven afectadas o no afectadas por ciertas instituciones o sistemas) es lo que caracteriza este particular modo de usar el término “mujeres” como categoría de análisis” (1984, p. 122), como si todas cupieran dentro de una misma canasta.

De esta forma, mediante diversas reflexiones, los denominados otros feminismos han logrado trascender la idea de la hermandad de las mujeres en el género; pero para ellas la hermandad debe forjarse en el análisis y práctica política dentro de circunstancias históricas concretas:

Las prácticas que caracterizan el estatus y el papel que juegan las mujeres varían según la clase social. Las mujeres están constituidas como mujeres a través de una complicada interacción entre clase, cultura, religión y otras instituciones y marcos de referencia. Lo que resulta problemático en este uso de “mujeres” como grupo, como categoría de análisis estable, es que se asume una unidad antihistórica y universal entre las mujeres, fundada en la noción generalizada de su subordinación. (Mohanty, 1984, p. 135).

En este sentido, teniendo en cuenta las problemáticas concretas de las mujeres que las han llevado a ser víctimas de diversas formas de violencia, se podrían realizar diversos análisis cuidadosos, locales y políticamente enfocados; que den cuenta de cómo la categoría de mujer se construye en una variedad de contextos políticos que frecuentemente existen de forma simultánea y yuxtapuesta. En este sentido, entender las contradicciones inherentes a la ubicación de las mujeres dentro de varias estructuras puede ayudar a diseñar, por un lado, acciones políticas efectivas, y por otro lado, comprender la realidad de las mismas como sujetas activas de poder. (Mohanty, 1984).

De esta manera, nuevamente los movimientos feministas decoloniales han jugado un papel decisivo al llamar la atención sobre los problemas particulares de las mujeres como víctimas; pero, a su vez, como sujetas heterogéneas, singulares y diversas según las condiciones de vida que mantienen y los lugares a los cuales pertenecen. Así que, al referir

a las mujeres para continuar re-victimizándolas pudiera pensarse una imagen de inmovilidad que no hace justicia de la diversidad, riqueza, fortaleza y protagonismo de los grupos de mujeres que se oponen, por ejemplo, a la guerra y se apoyan en la solidaridad mutua para ofrecer visiones alternativas de la realidad. Por eso los movimientos de mujeres decoloniales hacen alusión a revisar constantemente las categorías empleadas que terminan por instaurarse en las prácticas cotidianas como dispositivos de verdad.

En síntesis, las categorías ordenadoras de pensamiento fueron los grandes referentes de apertura comprensiva al problema de investigación desarrollado en el presente escrito; que posibilitaron explorar, dialogar, acentuar, deliberar, compilar y contrastar los despliegues de pensamiento realizados durante diversas épocas sobre las categorías concretas articuladas en esta investigación.

Capítulo 1

Mujeres transitando la Ruta pacífica

¡No parimos hijos ni hijas para la guerra!

Hace diez y ocho años en Colombia no existía una asociación que agrupara a la mayoría de las organizaciones de mujeres en un solo movimiento. Los orígenes de este acontecimiento sucedieron en Dabeiba Antioquia en 1996. Allí, en una acción de resistencia civil, convocada por líderes feministas, sindicalistas y profesionales de diferentes Ong del país, se congregaron más de 2.000 mujeres de diversas regiones colombianas para denunciar públicamente el aumento de las violencias hacia las mujeres:

Un acto de fundación que fue sellado con un ritual colectivo, donde el amor y el compromiso con la vida; el respeto a las diferentes culturas, donde lo místico y lo mundano tuvieron cabida. Y un ritual que también fue manifiesto político, porque desde este remoto origen la Ruta empezaría a llenar de contenido cada gesto simbólico, y a construir un discurso profundamente transformador. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003, p. 17).

En este contexto nace la Ruta pacífica de las mujeres, la historia de las mujeres elegidas como territorio simbólico con las cuales se le dio curso, sentido y despliegue a la presente investigación. Así pues, el siguiente capítulo es un corto recorrido por la experiencia histórica de la Ruta pacífica; el cual posibilita, además de hacer lectura de contexto, reconocer quiénes fueron las mujeres escogidas para emprender la búsqueda comprensiva de los sentidos del cuerpo construidos a partir de sus vivencias y testimonios, como mujeres víctimas directas de la violencia.

Decididas a organizarse en un solo movimiento, mujeres del territorio nacional se propusieron, a partir de la movilización de 1996, continuar unidas como una expresión del movimiento social de mujeres de todo el país, desde el sentir pacífico reflejado en sus propósitos y acciones, de cara al contexto de guerra en Colombia. De esta manera se comenzó a consolidar el espacio organizativo de la Ruta pacífica articulándose mujeres de todas las edades, condiciones económicas, etnias, ocupaciones y pluralidad de pensamientos; en torno al despliegue de diferentes tareas, dirigidas a rechazar la cruenta guerra que les había afectado desde su ser-cuerpo, la desaparición de sus familias y el desplazamiento y despojo de sus tierras. De ahí que, una de sus principales consignas sea: ¡el cuerpo de las mujeres no es botín de guerra, ni territorio de violencias!

En este sentido, la violencia ejercida sobre las mujeres a causa de la guerra en Colombia y del sistema patriarcal ha sido la razón de ser de sus movilizaciones, eventos, producciones académicas, simbología y demás actividades que realizan las mujeres de la Ruta pacífica; en las cuales se mezclan situaciones de rechazo y resistencia, de coraje y de esperanzas de verdad, pues compartir entre ellas el dolor se ha convertido en un clamor potente con el que hacen sentir sus pasos para decirle no a la guerra. Por un lado, al decidir convertir sus cuerpos en territorios indoblegables ante el sufrimiento y al cuidarse y hacer de sus vidas ejemplos de resistencia y esperanza en sus familias, barrios y espacios locales. Pero por

otro lado, con la convicción política de que las mujeres deben jugar un papel fundamental en la construcción de paz en el país.

Por eso, desde 1996, cada 25 de noviembre, las mujeres de la Ruta pacífica se movilizan hacia algún lugar de Colombia para manifestar la solidaridad con las víctimas de la violencia armada, y la violencia, física, simbólica, estructural y cultural que afecta a tantas mujeres; y, con ello, manifestar su indignación y dolor, al mismo tiempo que su poder transformador. Sin embargo, a pesar del perdurable legado que ha ido dejando huella en las ciudades y en el país, materializado en el premio nacional de paz 2014, la emergencia de su accionar batalla duras inclemencias en la realidad; pues continúan las violaciones sistemáticas de los derechos humanos de las mujeres, persisten las amenazas contra sus vidas y se extiende el silenciamiento en algunos territorios; lo cual sigue justificando la pertinencia de su presencia, sus luchas y debates en diferentes espacios de opinión pública, como expresión y representación de miles de mujeres que rechazan la guerra y reclaman un país distinto.

Así y todo, en la actualidad, la Ruta pacífica la conforman más de trescientas organizaciones y grupos de mujeres coordinados en ocho regionales: Santander, Valle del Cauca, Risaralda, Cundinamarca, Putumayo, Antioquia, Chocó y Cauca; lo que evidencia que, las acciones políticas han ido cobrando presencia, fuerza y credibilidad entre el movimiento de mujeres Colombiano. De esta manera, en la regional Antioquia participan diversas organizaciones de mujeres en algunas subregiones del departamento, entre las que se destaca la regional Medellín, territorio en el cual se conocieron las mujeres que, con sus voces y presencias, le dieron sentido a la presente investigación narrando los acontecimientos de sus vidas.

En efecto, dar cuenta de lo que es la Ruta pacífica fue posible gracias a los testimonios de las mujeres inmersas en este movimiento; pues sus presencias reales, históricas, subjetivas y colectivas permitieron ubicar la pregunta y los objetivos de la investigación en tiempo presente. De esta manera se comenzó a establecer contacto con la Ruta pacífica de Medellín, constituida por mujeres: mestizas, negras, indígenas; jóvenes, adultas y adultas mayores; campesinas, estudiantes, obreras, amas de casa, trabajadoras domésticas e intelectuales; quienes dan cuenta de la amplitud cultural y social que converge en la Ruta con algunos rasgos comunes: son mujeres víctimas de la violencia física, simbólica, armada o estructural.

Cada una de ellas, representa a una organización de mujeres, un grupo, un colectivo o una asociación comunitaria a la que pertenece en las diferentes comunas de la ciudad de Medellín. En este sentido, a la Ruta pacífica de Medellín acuden mujeres de distintas colectividades para unir sus voces en una sola y participar insistentemente en eventos tales como: plantones, declaraciones, cabildos, tribunales, denuncias, manifiestos y movilizaciones; que se convierten en instrumentos y estrategias políticas empleadas para exigir la terminación de la guerra y la violencia que acaban con su corporeidad, sus símbolos y su dignidad

Así pues, durante el proceso de investigación se conocieron alrededor de cuarenta mujeres pertenecientes a diferentes organizaciones comunitarias, articuladas a la Ruta pacífica:

Corporación para la vida Mujeres que crean, Corporación Vamos mujer, Madres de La Candelaria línea fundadora, Grupo de mujeres Tejiendo historias por la Paz, y el Grupo de teatro popular de mujeres Piel adentro, por mencionar algunas. Es por esto que reconocer a la Ruta pacífica de Medellín es dar cuenta, también, de algunos de los referentes organizativos en los que han estado presentes las mujeres que hicieron parte fundamental del proceso de compilación de la información en el territorio. En este orden de ideas, a continuación se hará un pequeño recuento; mediante el cual se identifican los espacios concretos en los cuales han hecho historia las mujeres con las cuales se realizó esta investigación.

Corporación para la vida Mujeres que crean

Esta corporación nació en Medellín en la década de los noventa, con el propósito de desarrollar —desde, con y para las mujeres— alternativas de vida en un contexto que ellas denominan de muerte. Actualmente, la corporación ha vivido continuos cambios y evoluciones que le han posibilitado optar por el feminismo, la defensa de los derechos humanos de las mujeres y la incidencia —con mujeres— en procesos de desarrollo local y en la cultura. De esta manera asumen el feminismo como horizonte político, ético, organizativo, cultural y teórico, desde el cual actuar y dar sentido a las mujeres. Con mujeres de diferentes sectores, con las expresiones organizativas del movimiento social de mujeres y otros movimientos sociales, la corporación “interactúa para dinamizar nuevos poderes, que aporten otros modos de relacionamiento y de referentes de ser mujer en el mundo”. (Corporación para la vida Mujeres que crean. Recuperado de: <http://www.mujeresquecrean.org/nosotras.html>).

En concordancia con esta visión, la corporación ofrece diversos servicios a la ciudad como: el Centro de documentación Hipatía especializado en mujeres, género y equidad; la realización de campañas de sensibilización; el préstamo de su auditorio para seminarios, talleres, conferencias, consultorías; y, el brindar asesorías a grupos e instituciones en las siguientes temáticas: formación, participación y organización de la mujer, mujeres, género y desarrollo, mujer joven, planeación con perspectiva de género, derechos sexuales y reproductivos, mujeres y desarrollo local. (Corporación para la vida Mujeres que Crean).

En el espacio físico de esta Corporación se realizan las actividades de gestión y unión de las mujeres de la Ruta pacífica seccional Antioquia. Por lo tanto acudir a las reuniones, plenarias y diversas actividades organizadas por la Ruta en dicho espacio fue fundamental, por cuanto posibilitó ser el lugar de referencia y articulación con las mujeres para operar con algunas técnicas de la investigación, tales como: el grupo focal, la observación participante, las entrevistas a profundidad y conversaciones. Además, en el Centro de documentación Hipatía se consultaron importantes materiales bibliográficos para nutrir la investigación que, solo, se encuentran referenciados en este espacio.

Corporación Vamos mujer

Vamos mujer se funda en 1979 de la mano con el trabajo comunitario en Medellín y el movimiento campesino de Antioquia, organizado por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC, planteando un trabajo específico por las mujeres en Antioquia:

En aquella época había pocas Ong en la ciudad de Medellín y ninguna trabajara específicamente por las mujeres de Antioquia. Las personas que iniciaron este proyecto se propusieron trabajar con las mujeres de los sectores populares y plantearon la organización como forma de articulación del movimiento de mujeres. Su nombre de origen hasta 1987 fue Corporación María Cano y en mayo de ese mismo año se constituyó como Corporación Vamos Mujer con estatuto y personería jurídica. (Vamos Mujer, 2015, Recuperado de: <http://vamosmujer.org.co/sitio/nosotras/historia.html>).

Desde sus comienzos, Vamos mujer ha venido trabajando por el desarrollo integral de las mujeres, tejiendo procesos de autoafirmación, autoconciencia y autogestión; para lograr que las mujeres reconozcan su identidad. Asimismo, la corporación despliega sus objetivos y actividades estratégicas desde un enfoque feminista, en tanto sus apuestas están direccionadas en torno a las siguientes características:

.El mejoramiento de las condiciones materiales de vida de las mujeres y sus organizaciones.
.El derecho a una vida libre de violencias para las mujeres y la construcción de las mujeres como sujetos políticos. Todo esto con organizaciones de mujeres de las subregiones antioqueñas del Nordeste, Oriente, y Suroeste y la ciudad de Medellín. (Vamos Mujer, 2015).

La corporación Vamos mujer fue importante para cargar de elementos históricos y simbólicos la investigación en el sentido de que, junto con otras organizaciones de mujeres descritas, fundan la Ruta pacífica y la Red Internacional de Mujeres de Negro, desde donde comienzan a proponer, hilar y consolidar todo el proceso simbólico que nutre el accionar político de la Ruta pacífica. En este sentido, a partir del reconocimiento al trabajo de la corporación Vamos mujer, se conocieron varias mujeres valiosas que, con sus profundas experiencias en el movimiento de mujeres, sus saberes y trayectorias importantes colmaron de sentidos y significados el rumbo de esta investigación.

Madres de La Candelaria: línea fundadora

A finales de 1998 familiares de soldados y policías secuestrados por las guerrillas se comenzaron a congregar en el Banco de la República del centro de Medellín, para reclamar y pedir por su pronta liberación. Allí mismo acudieron, beneficiadas por el espacio ya creado, algunas familias de personas civiles desaparecidas o secuestradas como víctimas directas del conflicto, sin ser realmente parte de este. En 1999 este grupo de personas se moviliza en contra del secuestro, en compañía de varias organizaciones no gubernamentales. En esta marcha conocen la experiencia de las Madres de Plaza de Mayo y deciden cambiar de hora y lugar de encuentro para lograr mayor visibilidad: cada ocho días frente a la iglesia de La Candelaria se comienza a gestar lo que se conoce hasta ahora como el Movimiento de madres de La Candelaria. (Martínez, 2010).

En la actualidad, este movimiento lo conforman personas diversas; pues, las familias que integran la Línea fundadora del Movimiento son principalmente: madres, esposas, hermanas y hermanos, hijos e hijas, padres y amistades de las personas secuestradas o desaparecidas. En términos generales, se trata de personas en condiciones económicas precarias; que, en muchos casos, fueron desplazadas y despojadas de sus tierras teniendo que adaptarse a las condiciones de vida de la ciudad. A pesar de esto, estas personas son en su mayoría madres que reclaman, ante el Estado, verdad, justicia, reparación integral, garantías de no repetición y dignificar la memoria de las personas secuestradas y desaparecidas. Asimismo buscan despertar solidaridad y sensibilidad frente a los anteriores temas y denunciar la violación sistemática de los derechos humanos en los ámbitos nacionales e internacionales. (Martínez, 2010).

Desde la época de la fundación del movimiento estuvo María, una mujer de 55 años madre de un hijo desaparecido en el año de 1998 en Frontino Antioquia por grupos paramilitares de la región; quien decide acudir a este espacio en busca de apoyo y respuestas ante los hechos; pero, principalmente, para encontrar a su hijo:

Nosotras como Madres de La Candelaria hemos tenido con la fiscalía la oportunidad de ir al monte. La primera vez que fuimos no encontramos los restos. De ahí fue que yo decidí estudiar Investigación judicial, a ver si con ese cuento me logro meter al monte. Si no encuentro a mi hijo, será voluntad de dios. Y yo muchas veces albergo la posibilidad de que esté vivo. Todos los días yo le pido a Dios que me dé la oportunidad de encontrar a mi hijo como sea, pero hasta el momento no se ha dado. Por eso, la esperanza que yo tengo ahora es poder terminar mi carrera, para poder encontrar a mi hijo. Y si no lo encuentro, poder ayudar a otras personas que encuentren sus familiares. Esa ha sido mi meta, ha sido lo que me he propuesto en los días que dios me va a dar.
(Entrevista, mujer, 70 años, 2015).

Como puede observarse en este relato, las Madres de La Candelaria: línea fundadora han recibido apoyo del Estado para encontrar a sus seres queridos; sin embargo, en la mayoría de los casos, no los han encontrado, situación que ha llevado a que María¹ de 70 años, conocida durante la investigación, pretendiera estudiar primero el bachillerato y luego una tecnología en Investigación judicial, únicamente con la pretensión de encontrar a su hijo; pues, sus deseos de verdad, son más fuertes que la conciencia que tiene sobre el peligro que enfrenta y la complejidad de sus deseos; lo que, finalmente, la hace más fuerte y valerosa al decidir enfrentarse a diversos obstáculos con tal de recuperar a su hijo.

Historias como estas son las que compartieron, narraron y describieron otras diez mujeres conocidas durante la investigación, pertenecientes a la organización Madres de La Candelaria: línea fundadora que hacen parte, también, de la Ruta pacífica y que al darse

¹ Los nombres de todas las mujeres participantes en esta investigación fueron modificados para proteger su identidad.

cuenta de su papel y poder organizativo, junto con María, decidieron formar una nueva organización.

Grupo de mujeres Tejiendo historias por la paz

Estas once mujeres pertenecientes a la organización Madres de La Candelaria: línea fundadora decidieron crear en el 2007 un pequeño colectivo, con el propósito de tejer y coser amplias telas en las cuales pudiesen plasmar diversos acontecimientos por los que han pasado en sus vidas. Se reúnen cada quince días o mes en uno de los espacios de la Corporación Mujeres que crean para recortar, coser y tejer a mano, con retazos y lanas, diferentes figuras que van pegando con hilo en la gran tela, dándole un sentido a cada figura y silueta y recreando situaciones representativas para ellas.

En una de las telas, por ejemplo, tienen representados algunos hechos de violencia que vivieron junto con sus familiares años atrás en sus territorios; de manera que, en una parte, plasmaron figuras y siluetas que representan a sus familiares, los actores armados, los lugares y objetos que identifican la situación; y, en la otra, se plasmaron ellas mismas, reunidas en círculo, tomadas de la mano, queriendo representar una gran coraza de protección ante los hechos violentos que les han ocurrido. Esta tela ha estado expuesta en diferentes espacios públicos como: universidades, Casa de la memoria y plantones en los que el grupo de mujeres ha participado.

Este trabajo creativo emergió, como se puede observar en la Foto 1, en la implementación de una de las técnicas de investigación realizada con las mujeres: el grupo focal. Así pues, además de esta estrategia utilizada para recoger narrativas y expresiones concretas que apuntaran a enriquecer los objetivos específicos de la investigación, se pudieron observar, también, las diversas actividades artísticas que realizan las mujeres para congregarse, emplear el tiempo libre y generar lazos de amistad y solidaridad entre ellas.

Foto 1.

Mujeres tejiendo historias por la paz



Fuente: (Betancur, 2015). Corporación Mujeres que crean.

Esta actividad de tejer y coser sus historias es, en realidad, una excusa que les permite ir narrando, reinterpretando y redescubriendo los sucesos de sus vidas: sus historias, sus experiencias dolorosas y agradables o, sencillamente, dialogar y conversar de diversos temas. Para estas once mujeres esto constituye una terapia, un tratamiento alternativo que les proporciona sentidos especiales a sus vidas; ya que el hecho de estar congregadas realizando estas actividades les permite desahogarse, romper las rutinas y el silencio, y generar vínculos de hermandad al tornarse cómplices de las demás mujeres en situaciones de violencia, injusticia y subyugación. De esta forma lo manifiesta Diana, una de las fundadoras del grupo:

Yo he cambiado un poco, pero por estos procesos. Entonces uno se va relacionando con otras mujeres que tienen problemas tan graves como el de uno, o peores, entonces uno dice: me tocó sobrevivir.
(Entrevista, mujer, 56 años, 2015).

Por esto buscan, al mismo tiempo, vincularse a eventos, movilizaciones o plantones en los que tengan cabida la memoria, la paz, la reconciliación, la verdad y la reparación; así, como todo lo que tenga que ver con sus derechos y la promoción de acciones dirigidas a la búsqueda del empoderamiento de mujeres víctimas, para mostrar y dar cuenta de sus trabajos artísticos. Así, en otra tela que ya tienen empezada pretenden continuar tejiendo sus historias, esta vez con situaciones del presente: sus esperanzas, propósitos y sueños de un futuro no lejano.

Fue de esta manera que se conoció a las mujeres del grupo “Tejiendo historias por la paz”, pertenecientes a la Ruta pacífica de Medellín. Con ellas se compartieron momentos importantes durante la investigación; porque, además de participar del grupo focal, lo hicieron de las entrevistas a profundidad, lo que permitió recoger los sentidos que le dan a sus cuerpos, en medio de las vivencias y experiencias que han ido tejiendo a lo largo de sus vidas.

Grupo de teatro de mujeres Piel adentro

Con el nombre de Piel adentro, se crea en 2012 el grupo de teatro de las mujeres de la Ruta pacífica en Medellín. El colectivo teatral está conformado por cinco mujeres de la ciudad: cuatro de ellas cumpliendo el rol de actrices y una de ellas dirigiendo el grupo. Estas mujeres, que están entre los 40 y 60 años, resolvieron crear este espacio teatral desde cero, afectadas por las duras y silenciadas experiencias de miles de mujeres en Colombia y guiadas por el amor al teatro y las pretensiones de consolidar el proyecto, se reúnen en torno a varios objetivos comunes, entre los que se destacan: el aprender haciendo, el representar simbolizando, personificando y significando esas historias de mujeres que como ellas, han vivido cruentamente los efectos de la violencia en sus cuerpos.

El grupo asume, a partir de una propuesta corporal, artística y simbólica, los rasgos y elementos del Teatro del oprimido² para escribir sus propias obras de teatro y recrearlas, tratando de conferir múltiples sentidos de reconocimiento a las distintas realidades de violencia, amordazamiento, resistencia y valor por las que han pasado las mujeres en contextos de guerra. Así, cada historia representada en las obras de Piel adentro, es una pequeña evidencia de lo que ha traído consigo los diferentes tipos de violencia a la vida de decenas de mujeres que habitan los territorios colombianos, interpretadas con el sello especial de cinco mujeres, quienes también han cargado sobre sus espaldas la tradición patriarcal y violenta que ha acabado con la vida de muchas mujeres.

Obras que, al narrar el sufrimiento de mujeres, rechazan la guerra y su naturalización serena, objetan el silencio, contradicen los postulados hegemónicos y claman ser escuchadas, comprendidas y reconocidas, si bien como transmisoras de dolorosas experiencias, también como portadoras de una bandera reprimida: la de la esperanza, en una reafirmación de que el poder también está dentro de las subjetividades ocultas, al posibilitar transformar y reinventar lo que somos y al vincularnos con la memoria y el no olvido de la realidad.

Del colectivo teatral se conocieron tres mujeres que acompañaron la investigación con sus presencias, trayectos y sentidos por la dramaturgia desde el cuerpo, concebidos más adentro de la piel, para proporcionarle a la investigación, de primera mano, elementos alegóricos, así como la comprensión de otros lenguajes, signos y visiones desde el teatro y el cuerpo, ofrecidos por las lecturas de realidad que compartieron estas actrices, también marcadas ya no solo por la violencia, sino por la auténtica representación que les ofrece el teatro.

Otras mujeres de pequeños colectivos y organizaciones comunitarias adscritas a la Ruta pacífica, también hicieron parte activa de esta investigación; quienes, junto con las definidas anteriormente, posibilitaron los lazos de empatía y confianza para ofrecer, en los cinco meses de trabajo en campo, una oportunidad comprensiva a partir de sus narrativas y experiencias de vida, para alimentar y consolidar los métodos y técnicas de investigación utilizadas.

² El Teatro del Oprimido es una corriente teatral creada en América Latina por el director brasileño Augusto Boal. Se trata de un conjunto de ejercicios, juegos y técnicas teatrales que sirven como instrumento eficaz en la comprensión y la búsqueda de alternativas para problemas sociales e interpersonales. De esta forma, “sus vertientes pedagógicas, sociales, culturales, políticas y terapéuticas proponen transformar al espectador (ser pasivo) en protagonista de la acción dramática (sujeto creador), estimulándolo a reflexionar sobre el pasado, transformar la realidad en el presente e inventar un futuro”. (Taller de Teatro. 2011. Recuperado de: <http://teatroup.blogspot.com/2011/02/que-es-el-teatro-del-oprimido-de-boal.html>)

Capítulo 2

Sentidos, cuerpos y prácticas

El cuerpo es el texto en el que se lee el trayecto que define a cada vida, en él quedan plasmadas las alegrías y tristezas, el amor y el odio, la memoria y el olvido

Sánchez.

Como se ha venido mencionando en el transcurso de este informe investigativo, las concepciones antiguas y modernas sobre el cuerpo son las que hacen separaciones como: cuerpo/mente, cuerpo/alma, cuerpo/hombre, femenino/masculino, entre otras. Sin embargo, desde múltiples enfoques, se han ido consolidando importantes estudios que permiten comprender el cuerpo desde una amplitud de sentidos culturales, históricos, simbólicos; como territorio en el que se establecen relaciones humanas de poder, dominación y resistencia; así como donde descansan sentimientos, pensamientos y valores socio-culturales. Todos estos, intentando superar todos los dualismos problematizados con anterioridad.

Referirse al cuidado de los cuerpos de las mujeres sigue siendo, por lo tanto, un amplio y complejo tema en el que están presentes las concepciones patriarcales hegemónicas sobre las formas en que se puede moldear, intervenir o actuar sobre o en estos. Así, entendiéndolos únicamente desde su dimensión física y exterior se llega a una cosificación, medicalización, instrumentalización y dominio corpóreo propio de nuestra época.

Según este planteamiento, existe entonces un consentimiento generalizado sobre el hecho de que las acciones de cuidado de los cuerpos de las mujeres deben dirigirse a la propagación de estereotipos de belleza dominantes; que van desde la realización de actividades físicas como: ir al gimnasio, realizar ejercicios cada vez que requieran mayor rendimiento, destreza y exigencia física para que sean cuerpos saludables, jóvenes, sanos y moldeados; hasta: cuidarse la piel, el cabello, los dientes, las uñas, y así con cada parte del cuerpo o atributo físico de las mujeres sobre las que recaen todas las miradas; pues como lo diría Olga Sánchez: “Cada vez más el cuidado estético se hace extremado y las mujeres se encierran en un sueño de juventud que no permite el menor quiebre y el cuerpo se convierte en objeto a embellecer aún a costa de la propia vida, tratando de lograr una ficticia perfección”. (2008, p. 17).

Pero, ¿Son estos mismos sentidos del cuerpo referidos a los de cuidado los que tienen para comunicarnos mujeres víctimas directas de la violencia de la Ruta pacífica? En el presente capítulo veremos recogidos los testimonios de las mujeres que compartieron sus trayectorias de vida en el proceso de investigación, para ofrecer las sendas interpretativas que se atrevieron a reflexionar libremente por las miradas y dinámicas propias en relación con el primer objetivo específico. En ellas observaremos los sentidos construidos y deconstruidos por las mujeres en un momento específico de realidad vivida atravesada por sus pensamientos, visiones, sentimientos, observaciones, dudas e incertidumbres perceptibles en el tiempo presente, en el que se llevó a cabo la investigación.

Sentidos del cuerpo: prácticas de cuidado

Las mujeres la Ruta pacífica, participantes en esta investigación, tienen algunas ideas diversas acerca de cómo comprenden el cuidado en relación con sus lógicas y trayectorias vividas. Sin embargo habría que entender, antes de referenciarlos, las múltiples formas en que muchas de estas mujeres han tenido que soportar ser vistas como: cuerpos de dolor a causa de las múltiples violencias, cuerpos de las ausencias, por las pérdidas de sus seres queridos, el desplazamiento y despojo de sus tierras, y, al mismo tiempo, ser vistas como:

. Cuerpos excluidos y discriminados, al ser parte de una estructura patriarcal en la que, los factores económicos de desigualdad afectan con mayor persistencia a las mujeres en América Latina. La pobreza, precarización de los empleos, tasas de escolaridad bajas, trabajos en el hogar no reconocidos, entre otras problemáticas. Lo que ha hecho de los cuerpos de las mujeres un territorio de grandes exclusiones y discriminaciones.

. Cuerpos ausentes, como efecto de lo anterior, las mujeres dejan de ocupar lugares y espacios públicos que por derecho les pertenece. Al mismo tiempo, se vuelven ausentes en los espacios exteriores, para concentrarse, en muchos casos, en las circunstancias de su interior, pues el dolor, la tristeza, las angustias y el desconsuelo son todavía muchas de sus emociones predominantes.

. Cuerpos constreñidos, al verse limitadas y reducidas a ser objetos de placer y de consumo en el que ejercen poder y saber en sus prácticas cotidianas.

En términos generales, para mujeres de la Ruta pacífica se hizo extraño responder a las preguntas orientadoras en el tema concreto del cuidado; en tanto hubo silencios y preguntas difusas al respecto. Pero sería precipitado afirmar que, mujeres víctimas directas de la violencia confinan a la indiferencia sus sentidos del cuerpo acerca del cuidado por el hecho mismo de ser cuerpos de dolor y ausencia; así como por ser cuerpos excluidos, ausentes y constreñidos.

Al contrario de lo que pudiera parecer, la complejidad en el tema del cuerpo en relación al cuidado se produjo porque, habitualmente, el reconocimiento de gran parte de lo que tiene que ver con la corporeidad es un asunto sobre el cual poco reflexionan los sujetos. Es decir, no nos percatamos siempre de nuestro cuerpo, y dejamos de advertir pensamientos y acciones que se van erigiendo en relación con el mundo desde este. De esta forma, por múltiples causas, no hay una conciencia definida en la que, las acciones y actividades más habituales y rutinarias sean asumidas consecuentemente, ocasionando que la vida se vaya disolviendo en los acontecimientos, en las cosas, en los/las otros/as y en el mundo, esto es, se vaya confinando a la temporalidad.

A partir de la comprensión del planteamiento anterior, durante el encuentro con las mujeres se logró dar ese salto entre la pasividad corpórea, en relación al cuidado, para llegar a la evocar en ellas los sentidos del cuerpo, mediante el lenguaje verbal, escrito y simbólico, al posibilitar la reflexión abierta sobre sus vidas, al incorporar elementos del pasado en el presente y al referenciar las acciones, sentimientos, deseos, situaciones, acontecimientos y

experiencias como portadoras de un sentido esencial en la vida cotidiana de las mujeres, cuando se permiten ver más allá de sus corazas encubridoras exteriores.

En este sentido, al acudir al método de investigación hermenéutico, se pudieron poner sobre la marcha las diferentes técnicas que contenían dinámicas específicas de dibujos, entrevistas profundas y conversaciones individuales y grupales, con las que se lograron descubrir sentidos construidos e incorporados por las mujeres mediante el lenguaje verbal y no verbal: acudir a las palabras para narrar lo sucedido y realizar dibujos de aquello que estaba presente en los imaginarios, representaciones y recuerdos de las mujeres, fue recuperar en ellas las historias que guiaban su vida cotidiana para actuar, pensarse y pensar en relación con las/os otras/os y el mundo.

De esta manera, las mujeres comenzaron poco a poco a relatar sus testimonios sobre el cuidado, emergiendo en ellas, elementos sorprendivos e interesantes para comprender otras categorías vitales que potenciaron la interpretación de los sentidos en sus cuerpos. Para comenzar estos relatos, se trae como referencia la experiencia de cuatro mujeres que participaron en uno de los grupos focales realizados en sector de La Cruz, un asentamiento de desplazados ubicado en la comuna 3 de Medellín.

La primera de estas experiencias es relatada por Sofía, una mujer de 60 años a quien le ha tocado vivir con la angustia y el sufrimiento de la desaparición forzada de su esposo, el asesinato de uno de sus hijos y el desplazamiento forzado de su tierra. A partir de estos tres hechos de victimización, esta mujer relata con tristeza las grandes desavenencias que ha enfrentado desde hace tanto tiempo y las acciones de cuidado que emprende para compensar su pasado:

Antes de faltar mi esposo y mis hijos yo vivía muy alegre y vivía muy bueno. Después estuve deprimida, muy triste por la falta de mis dolientes y después de mucho tiempo ya recuperé todo lo que me sucedió. En estos momentos soy una persona alegre y me gusta colaborar a las personas que me rodean y me gusta trabajar con la comunidad. Para cuidar mi cuerpo yo hago gimnasia en la tercera edad, estoy en la danza y tomo medicamentos para la buena salud. (Grupo focal, Sofía, 60 años, 2015).

En el relato de Sofía se pueden observar los diferentes momentos que enfrenta la trayectoria de una mujer y su familia por habitar un territorio en medio de la guerra. Pasar, por ejemplo, de vivir tranquilamente en el campo, de trabajar la tierra, de construir un hogar, existir alegremente y con el paso de la guerra ya no tener, ni a sus seres queridos, ni sus pertenencias, ni su tierra, y a pesar de ello, decidir continuar el camino redimiendo todo. Si bien muchas mujeres no logran recobrar el sentido de su vida frente a tan grande tragedia, Sofía a sus 60 años demuestra en su cuerpo ser relejo de resistencia, valor y resiliencia.

Otra de las experiencias de las mujeres presentes en el grupo focal fue la de Margarita, de 65 años, quien nos revela en su testimonio la forma en cómo ha sido víctima, las acciones de cuidado y el sentido que le da a su cuerpo a partir de ello:

A mí me desmoronó por completo la muerte de mi hijo, el hecho de no saber directamente sobre la muerte de él. Solo tres meses después me di cuenta que estaba enterrado. Busqué refugio en los grupos de oración, busqué soporte en los sacerdotes y en la Ruta pacífica y ahora puedo hablar de este hecho de manera tranquila. Salgo a trotar cada tres días, asisto a un grupo de la tercera edad, me cuido de los alimentos, hago bebidas para los dolores, para la presión. Esto Cambió mi modo de vivir, antes era una persona muy rencorosa, ahora ya no manejo esas iras o emociones. Soy con un carácter más pasivo porque vivo más cerca de dios. Soy una persona amable, me gusta servirle a la comunidad, ser activa y colaboradora. Dentro de mi hogar soy una mujer feliz. (Grupo focal, Margarita, 65 años, 2015).

Margarita, es una mujer que también ha podido transformar sus sentidos del cuerpo a raíz de lo ocurrido en su historia, pasando por varios momentos cruciales en los cuales ha podido reflexionar y generar algunos cambios. Preguntas como: dónde y cómo hallar respuestas y significados, cuáles sentidos de vida asumir o cómo reconstruir los segmentos rotos de su pasado, han sido cuestiones que Margarita ha logrado revelar para reafirmar el no olvido pero sin rencor y el cuidado en respuesta a sí misma y al otro/a.

Por ello, estos dos relatos expuestos por Sofía y Margarita demuestran que, a pesar de estar atravesadas por el dolor de vivir como víctimas al enfrentar la desaparición forzada de sus esposos e hijos y sumado a ello con el desplazamiento y despojo forzado de sus tierras, estas dos mujeres han asumido un nuevo comienzo en el cual los sentidos del cuerpo han ido respondiendo a otras maneras de existencia: en nuevos lugares y con nuevas personas a su alrededor y, al mismo tiempo, aprendiendo a vivir con las ausencias, el silencio y las pérdidas de sentido que dejaron huella en sus vidas.

Para Sofía y Margarita, el cuidado ha sido una tarea indispensable y vital para sus experiencias corpóreas; puesto que con cada una de las actividades que describen han ido generando cambios dentro de sí mismas que las motiva a encontrar nuevos sentidos frente a lo que pensaban y sentían de un pasado cargado de malestar y ausencias. Esto las ha llevado, también, a querer solidarizarse, ayudar y ocuparse de los espacios que habitan en comunidad, como lugares en los que pueden fundar acciones colectivas para un bien común.

Por eso, Sofía y Margarita construyeron, a partir de lo anterior, un sentido de lo corpóreo que demanda el cuidado de sí, pero en relación con las acciones colectivas en sus comunidades. Esto quiere decir que, así ellas relacionen y reconozcan el cuidado a partir de lo que hacen por sí mismas, emergen en sus historias de vida una preocupación por los sujetos presentes en su comunidad, preocupación que vincula una mirada hospitalaria al otro/otra que convive en espacios y tiempos afines a los de estas mujeres.

Esa mirada hospitalaria la comparten con otras mujeres que participaron en el mismo grupo focal como Yinet de 47 años, mujer que nos relata una de las historias que llenaron su vida de profundo dolor, de la siguiente manera:

Cuando yo era niña era muy alegre, pero a mí en mi vida me marcó la muerte de mi compañero, era el papá de mis hijos. Lo desaparecieron y asesinaron. Eso no lo he superado. También la muerte de mi hermano en el barrio a causa del conflicto entre combos, eso tampoco lo hemos podido superar. La falta de oportunidades, la salud, todo. Yo en estos momentos me veo muy preocupada por la situación que hay en mi casa con mis hijos y mi nuera porque mi nuera es una mujer muy inteligente pero que con la que no hemos podido saber qué hacer. Pero yo he venido descubriendo que nosotras las mujeres tenemos que salir adelante, ser más responsables con los hijos, darles un porvenir y una educación. Yo por ejemplo para no pensar en cosas me pongo algo, me vengo para mi negocio, me pongo a escribir o a leer y así mato el tiempo. (Grupo focal, Yinet, 47 años, 2015).

Con este fragmento podemos comprender como la vida de Yinet ha estado cargada de múltiples vivencias que, como en la mayoría de las mujeres que compartieron sus historias, se pueden agrupar en una nueva categoría de victimización compuesta por más de un hecho de violencia ejercida en sus cuerpos. Por un lado, la desaparición y asesinato de su compañero y su hermano a causa de la guerra; y, por otro lado, la falta de oportunidades y los problemas de salud al interior de su hogar, conformando otro tipo de afectación que convierte a Yinet en mujer víctima del tipo de violencia estructural o indirecta; que por momentos puede parecer invisible a nuestros ojos por cuanto no existe un actor responsable o directo; pero que, a partir de las vivencias narradas por Yinet, se puede poner como evidencia de cara a los profundos efectos que trae consigo el poder desigual e inequitativo ejercido en la sociedad, en términos de las pocas oportunidades de vida que tienen para subsistir muchas madres cabezas de hogar como Yinet.

En este sentido, no es un factor sorpresivo el hecho de que Yinet relacione el cuidado con realizar actividades y ocupar su cuerpo en distracciones que le impidan no pensar, no recordar, no darle oportunidad a los giros inminentes que se alojan en su pensamiento en uno y otro momento porque precisamente le evocan sufrimiento, desasosiego y desaliento. Con ello Yinet se enfrenta a la idea de que su vida puede escapar del tiempo pasado para evadir el daño que le produce a su existencia el recuerdo, realizando acciones que están en concordancia con sus sentidos del cuerpo en tiempo presente y haciendo de ellas una oportunidad decisiva para enfrentar el dolor como mejor le ayude.

En el relato Yinet también hace referencia a una preocupación por su nuera y, esta mujer, es Sandra, de 24 años, quien estuvo, igualmente presente en el grupo focal de La Cruz; pero de la cual no se tienen testimonios relatados por ella misma debido a que no quería dar a conocer su historia mediante sus propias palabras. Sin embargo, a partir de las historias narradas por Yinet y de otras mujeres como Sofía y Margarita, se descubrieron algunos sentidos del cuerpo presentes en Sandra importantes para comprender en torno al cuidado.

De la vida de Sandra se puede decir que es una mujer sencilla, amable, responsable y valiente; a la cual le ha tocado vivir episodios de extremas dificultades desde niña.

Precisamente, porque en aquella época Sandra fue víctima de la violencia sexual y su madre nunca le brindó el respeto, amor y comprensión que merecía exigiéndole, además, trabajar desde muy joven para sostener a toda la familia; pues la madre de Sandra vive en condiciones de discapacidad.

Sin saber muy bien cómo afrontar estas situaciones, el paso del tiempo fue produciendo algunas secuelas en Sandra. Si bien estos hechos no fueron un impedimento para que Sandra se uniera afectivamente al hijo de Yinet y de esa unión nacieran dos hijas, toda la situación empeoró las relaciones con la madre de Sandra, al violentarla verbalmente, presionarla y exigirle sustento económico al hogar, a pesar de no vivir en la actualidad en este. A raíz de todos estos episodios Sandra padece varias afecciones en su cuerpo: se desmaya constantemente en lugares inesperados, enmudece durante días, la atacan dolores de cabeza insoportables, se tropieza, cae y golpea con facilidad y sumado a ello, emocionalmente, su vida entera gira en torno a la tristeza, la desazón y la desesperanza.

Por todas estas situaciones, a Sandra se le ha hecho difícil pensar en el cuidado de su propio cuerpo más allá de la medicalización a la que este ha estado sometido: al pedir citas, realizarse varios exámenes, esperar resultados y al tomar medicamentos; puesto que, en el Centro de salud no le han brindado el soporte para fortalecerse de lo ocurrido en su niñez, ni se le ha brindado el acompañamiento sicosocial para percibir cuanto la afecta el entorno familiar y cuanto tiene que esforzarse para encontrar sustento económico. A pesar de todo esto Sandra se prepara para recibir el apoyo psicológico, solidario y organizativo de la Ruta pacífica, movimiento con el que espera volver a caminar con la esperanza.

Si bien todos estos relatos expresados por mujeres de La Cruz, fueron cortos en extensión, al ser recopilados mediante la técnica del grupo focal, ofrecieron fundamentalmente la oportunidad de interpretar sentidos de cuerpo en mujeres que compartieron sus experiencias grupalmente; así como la posibilidad de hacer presencia en sus propios espacios comunitarios para observar con mayor detenimiento el entorno desde donde se expresan y sus diferentes modos de vida familiar, cultural y social.

De manera complementaria, las entrevistas a profundidad realizadas a mujeres como María, de 70 años, posibilitaron interpretar los sentidos de su cuerpo en relación al cuidado; que, hasta hace muy poco tiempo en la vida de María se centraron en torno a los múltiples efectos que le dejó la desaparición de uno de sus hijos:

A mí me marcó mucho la desaparición de mi hijo, de una manera que yo me sentí indefensa, impotente, desprotegida; porque a pesar de que yo era la mamá él vivía pendiente de mí. Entonces yo me sentí como cuando a una paloma o a un parajirito le tumban el nido. ¿Cómo queda? Así quedé yo. A tener que empezar desde un principio con las necesidades más grandes; porque mi mamá y mi papá son gente pobre. Mi papá vive de una pensión, a tener uno que volver a empezar. Muy duro. Gracias a Dios yo no quedé con muchachitos pequeños, pero eso a mí me marcó mucho, mucho. Por ejemplo mis dos hijos sabían hacer de comer, lavar, sabían arreglar la casa. Yo no me tenía que preocupar de nada. Los hijos

son como el espejo de uno, los principales jueces de uno.
(Entrevista, María, 70 años, 2015).

A María el cuidado se lo proporcionaba su hijo desaparecido, en el sentido de que gran parte de sus afectaciones estaban atadas a él en una relación que iba más allá del sostenimiento económico: su hijo era el amparo y la estabilidad emocional que le proporcionaba sentido a su existencia. Sin embargo, la figura de su hijo pasó de ser, una figura de protección, a ser una figura perdida en las brumas de la tragedia, tras un hecho como el que les tocó padecer hace 17 años con la desaparición forzada en una de las regiones de Antioquia.

En la actualidad, el cuidado del cuerpo en María está relacionado, con las siguientes actividades:

Después de lo sucedido a mí lo que más me ha afectado es el dolor en los pies. Me canso mucho. Por ejemplo yo camino, camino, y camino, porque mi obligación es caminar para no tullirme y para hacer ejercicio, pero yo me canso mucho. De verme yo en la indefensión, tan desprotegida, esa es la parte que más lo afecta a uno. El no poderse valer por uno mismo. Por ejemplo yo camino de aquí al bus y tengo que descansar tres veces. (Entrevista, María, 70 años, 2015).

Para María el cuidado implica realizar la actividad física de caminar y recorrer a pie varios trayectos en la ciudad. Sin embargo, algunos problemas con su rodilla, más el verse indefensa, desprotegida y no poderse valer por sí misma la puso en situación de buscar alternativas a diario para solucionar sus problemas de movilidad; puesto que, recordemos que María a sus 70 años, decidió estudiar Investigación judicial con el único fin de encontrar a su hijo desaparecido:

Yo lo que más admiro de mí misma es el querer estudiar y el prepararme. A pesar que me dicen que usted está muy vieja. Porque en mi juventud no lo pude hacer. Porque yo pude haber terminado mi bachillerato cuando estaba joven, pero no podía porque tenía que estar pendiente de ellos. No fue en la época en la que había guarderías como ahora. Y que he tenido la oportunidad. Por eso ahora la esperanza que yo tengo ahora es poder terminar mi carrera, para poder encontrar a mi hijo. (Entrevista, María, 70 años, 2015).

Por tanto, uno de los sentidos de su cuerpo gira en torno a este fin, lo que ha implicado que la vida de María se concentre en diversas actividades tales como: capacitarse en diferentes temas de derechos humanos y ley de víctimas; apoyar a varias organizaciones, como lo son Madres de la candelaria, línea fundadora y la Ruta pacífica; relatar incontables veces su testimonio ante los medios de comunicación; movilizarse sin reparo; disponer su cuerpo como símbolo de resistencia y espera; trabajar para que otras mujeres se empoderen y para que otras familias encuentren a sus seres queridos desaparecidos.

Sin embargo, de todo lo anterior, María resalta el hecho de estar congregada en la Ruta pacífica; pues para ella ha significado el poder caminar con un rostro lleno de sentidos aprendizajes:

He aprendido que hay que ponerles voz y rostro a las víctimas. He aprendido de la Ruta a ver la vida distinta, a ver que las víctimas no somos pobrecitas, sino que somos seres humanos que tenemos derecho y merecemos respeto. La relación simbólica de la Ruta, he aprendido a prender una vela, regalar una flor, con eso vamos sanando el dolor tenemos dentro. (Entrevista, María, 70 años, 2015).

Este relato demuestra el alcance de la Ruta pacífica en la vida de mujeres como María en torno a dos elementos fundamentales. Frente a los derechos humanos de las víctimas, pues la Ruta ha visibilizado a las mujeres víctimas, como dice María, dándoles una voz y un rostro, con los que nos dicen: estamos presentes, estamos resistiendo, estamos construyendo. Y frente al poder simbólico reflejado en el cuerpo de María quien se manifiesta, le da sentido y actúa conforme a los símbolos que para ella tienen el poder de sanar lo insanable, al convertirlos en hechos cotidianos que acompañan su dolor.

Por todo esto, María sigue conservando indemnes las esperanzas de hallar el paradero de su hijo. Así, entre lo que María desea y busca por sus propios medios se inscribe el sentido del vínculo inseparable entre una madre y un hijo; que le da la fortaleza para seguir viviendo entre el dolor y la esperanza, la tristeza y el consuelo, la nostalgia y la ilusión de justicia.

En similares circunstancias se encuentra Diana, una mujer de 56 años madre víctima de la violencia al tener una hija desaparecida; quien asume el cuidado de su propio cuerpo, desde su dimensión interior, para llegar hasta lo familiar, comunitario y colectivo:

Yo digo que mi protección es mi pensar y mi modo de conocer las cosas. Y prevención yo tengo que tener mucha protección como víctima, unos mínimos de protección que no solo se deben hacer conmigo, sino en toda mi familia. Permanecer siempre unidos, no decir para donde vamos, bueno, una cantidad de cosas. Y a las niñas, y en mi casa la protección es para hombres y mujeres. Yo trato de repicar todo lo que he aprendido de la equidad de los géneros, en los hombres. En mi casa siempre hay una lucha con eso, y hay veces que tengo que ponerme fuerte con eso con los niños. Porque eso viene genético, eso viene muy radical. (Entrevista, Diana, 56 años, 2015).

Del testimonio de Diana se desprenden varios elementos significativos que ayudan a comprender los sentidos de su cuerpo en relación con el cuidado. Por ejemplo, Diana nos expresa que la protección y cuidado de sí inician en su pensamiento y en la forma en que conoce las cosas. Y esto, comprendido desde lo que expresa más allá de sus términos, da

cuenta de que Diana, por un lado, antepone su pensamiento a la acción de cuidado, lo cual refleja que es una mujer reflexiva y preocupada por cuestiones de su existencia propia.

Por otro lado, Diana da cuenta de que por medio de sí misma, de sus trayectorias, vivencias, pensamientos y emociones comprende el mundo exterior, lo cual es de gran importancia para entender que el pensamiento, en relación con el mundo y la realidad, no siempre anda en desajuste con las formas en que lo comprende, a partir de los significados y sentidos que se le atribuyan, y ahí se trasciende de la categoría cuerpo a la categoría de corpóreo, al reconocer que somos herederos de un lenguaje y gramática en el mundo anteriormente recorridos (Mèlich, 2010) y que a partir de ahí construimos y deconstruimos.

Efectivamente Diana demuestra que puede ser una mujer con grandes capacidades de liderazgo, empoderamiento, convicción política y sensibilidad social, a pesar de ser una madre víctima de la violencia cuando en el 2006 su hija desapareciera, lo que la ha llevado a vincular sus formas de pensamiento en los diferentes espacios que habita: en espacios políticos; pues hace parte de la mesa municipal de víctimas del conflicto armado y en los espacios familiares.

Así, temas como los la equidad de género y los estereotipos reproducidos generación tras generación son cuestiones que Diana y su familia se esmeran por deconstruir tanto en el hogar como en lo público, para darle paso a nuevas relaciones humanas en las cuales los géneros dialoguen constantemente y no generen un superposición de uno sobre el otro.

Y esto en definitiva se debe a que la desaparición de su hija se dio en un contexto en el cual, la joven, por negarse a aceptar ser la pareja de uno de los jefes de un grupo armado en su barrio, sufrió las consecuencias al ser raptada violentamente y desaparecida:

Mi historia empezó desde el 2006 que me desaparecieron una niña, los actores armados, los paramilitares. Mi hija tenía 17 años cuando la desaparecieron. Aquí en Medellín. Las razones no las sé. Solamente sé que uno de esos jefes se enamoró de ella y mi hija no aceptó sus requerimientos, porque mi niña era muy bonita. Mire que la mujer cuando es bonita también tiene sus consecuencias funestas. Eso es lo que sé. Entonces, donde esté mi hija debe tener 26 años. (Entrevista, Diana, 56 años, 2015).

De ahí que, otro de los ejemplos presentes en el testimonio de Diana, sea la protección y el cuidado contra el mal cuando se es víctima y, en especial si se es mujer; pues Diana aprendió a caminar de otra manera en el mundo, a pesar del miedo y los riesgos que en este pueda haber. Aprender, por ejemplo, a fortalecerse interiormente para que la realidad no se le volviera un campo de continuas batallas y de esta manera, asociar el sentido de cuidado y protección del cuerpo como parte fundamental de su interior. Sin embargo, ello no siempre ha sido así, la vida de Diana, al ser una madre víctima con una situación como la que enfrentaba, era insostenible hasta hace muy poco tiempo:

Vea yo antes de la desaparición de mi hija yo sufrí tres desplazamientos, me al secuestraron un pariente, mataron otro. A

pesar de eso yo era muy alegre. Cuando desapareció mi hija fue la copa que rebozó todo, se me quebrantó todo. No volví a trabajar. Ya me dediqué fue a buscarla a ella. Los problemas de salud. Todos. El mal genio, el dolor de cabeza, el estrés, la angustia, la lloradera. Y ya después he cambiado un poco, pero por estos procesos. Y ahora yo me siento un poquito más calmada. Porque yo tuve un tiempo en el que a mí me estorbaba todo, y le estaba haciendo mucho daño a mi familia. (Entrevista, Diana, 56 años, 2015).

El reconocimiento y aprendizaje de un pasado cargado de dolor y frustración fue una gran ganancia importante en la vida de Diana, en tanto le proporcionó buscar nuevos sentidos de vida subjetiva y colectiva a partir de los procesos de movilización social que comparte con la Ruta pacífica de las mujeres. Esto se puede ver reflejado en el relato de Diana, para quien pertenecer a la Ruta ha significado:

Reconocerme como mujer, porque yo vengo de un pueblo, aunque a mí en mi casa me enseñaron a respetarme y valorarme, uno como que no lo toma muy en serio. Pero ya uno reuniéndose con otras mujeres, teniendo facilitadores, y todo, entonces primero que todo reconocerse uno como mujer. El aprender cuáles son nuestros derechos y deberes como mujeres. Eso es un logro muy grande. Además de tener un poquito de conocimiento en la ley 1448 que es la ley de víctimas. (Entrevista, Diana, 56 años, 2015).

Por ello, en otros testimonios de Diana, se visualiza la forma en cómo ha ido encontrando, transformado y potenciado los sentidos en su cuerpo a partir de todas las situaciones vividas que la han llevado a comprender nuevos significados del ser-estar en el mundo:

Como cambios, usted sabe que todos los días cambiamos. Para casi todas las mujeres el cambio es malo, pero para mí es muy importante, porque es el cambio físico, de pronto el cambio físico no me favorece, pero mi mentalidad se me perfecciona. Porque uno ya va viendo la vida diferente, ya va tomando las cosas con otro sentido, de humildad, de sencillez, de reconocerse uno muy... porque yo creo que uno cuando está relativamente joven, uno toma las cosas muy deportivamente, y no mira el ser de uno como mujer, ni tiene en cuenta el pensar, el sentir, lo toma uno muy bacaniado como decimos. En cambio ya uno así, ya todo lo ve con muchos valores. (Entrevista, Diana, 56 años, 2015).

Por esto para Diana la principal cualidad y fuerza de una mujer, se basa en su mente y en su sentir; características que se van adquiriendo con el paso de los años cuando se despliega la conciencia sobre las trayectorias del cuerpo, que siempre están sujetas a la temporalidad de los años, y es en ese momento que la vida para Diana comienza a sustentarse y a llenarse de otros rasgos como la humildad y la sencillez, como la mejor manera de encontrarle sentido a sus experiencias.

Por otro lado, para lograr que, mujeres víctimas directas de la violencia aprendan a cuidarse y sobrevivir con su sufrimiento, lo dice Elena, mujer afrodescendiente de 42 años, el primer paso, es hablar:

Yo no hablaba, para que yo hablara me tenían que parar, era lo que dijeran los demás. Yo ahora me siento que soy una persona que aprendió a luchar por sus derechos en estos momentos y gracias a estas mujeres pude salir de ese encierro. Y ahora ya no me da miedo contar lo que me pasó, prácticamente a uno a todo el mundo le coge miedo, uno cree que ya cualquier otra persona le va a hacer lo mismo. Y yo eso no se lo deseo a nadie. Uno tiene que ser fuerte. Yo lo único que si me vuelvo muy agresiva es cuando yo veo mujeres encerradas en el miedo, cuando esas mujeres se encierran en sí mismas, cuando uno siente ese miedo, nadie lo respeta a uno, porque cuando ven que uno es indefenso, que uno no es capaz de defender sus derechos o que uno no conoce sus derechos, entonces ahí es donde más abusan de uno, en todos los derechos, hasta en los trabajos. (Entrevista, Elena, 42 años, 2015).

El hablar para Elena se constituye en uno de los primeros pasos, para caminar por el cuidado de sí; porque paradójicamente, aunque se crea que la primera coraza frente a las adversidades la tenemos por dentro al callar y silenciarnos, conversando, dialogando y narrando aquello que les pasó, las mujeres pueden construir otros modos de cuidado mediante el lenguaje y la circulación de la palabra en el relacionamiento colectivo; que les permita desahogarse y poner en movimiento términos, expresiones y enunciados con los que puedan representar sus sentimientos de angustia, intranquilidad, rabia e impotencia.

Pero es ahí donde se vincula el cuidado del otro/a; pues mediante el relato del testimonio, las víctimas pretenden llegar más allá del desahogo que les producen las circunstancias vividas, en tanto pueden tocar y remover algunas cuestiones fundamentales de la experiencia colectiva. Las mujeres que se han atrevido a narrar sus trayectorias por acontecimientos violentos son portadoras de un saber corpóreo, una experiencia pertinente de narrar para que no se repitan los hechos sobre ninguna persona. Por esto Elena ha decidido relatar incontables veces su testimonio de vida, para que sea recordado persistentemente:

Cuando me sucedió eso tenía 22 años. A mí en el pueblo, de donde realmente soy, de Tutunendo Chocó, un día un fulano, no sé, porque le dio la gana, me puso un arma en el cuello, me dijo que si no me iba con él me mataba, y ahí me tocó queirme. Eso era una montaña que solo sé que era monte. Y a mí me llevaban de noche. Y era un grupo de hombres y entre ese grupo apenas había una sola señora. El objetivo de esa persona porque me raptó, era porque desde que yo llegué al pueblo, ya venía mirándome, y el objetivo no fue sino porque yo le gusté. Entonces él hacía conmigo lo que le daba la gana, yo me tenía que dejar que él hiciera conmigo lo que le diera la gana. A la hora que él quisiera hacer lo que le diera la

gana él lo hacía. Prácticamente yo era una basura. Porque cuando uno no se puede defender, y uno tiene que acogerse a lo que el otro quiera, uno en esos momentos prácticamente es como si uno no valiera nada. Es algo muy duro. Hasta un día intenté escaparme, y esa persona me siguió y me mandó el machete así, y yo metí la mano, y este es uno de los recuerdos que jamás podré olvidar. Este recuerdo no lo podré olvidar porque lo tengo grabado en mi mano. Y yo sentí fue el calambre en mi mano, sentí el calambre, bañada en sangre y me dice: si das un paso más, sos abono para la tierra. Ya yo entendí lo que me dijo. Me tenían para lavarles, cocinarles, y me tenían a mí porque yo les gustaba como mujer. Hasta que en una de esas, no sé qué pasó, cosas de que porque uno es muy creyente en Dios. Allá paré no más 9 meses. Un día cualquiera así, pasó un helicóptero muy bajito y era del ejército. Y esa gente toda se abrió a correr. Y ese señor en medio de su miedo. Y yo dije aquí es la mano, corrí a un lado, salí a la carretera. En esas pasaba un camión y yo le dije que si me arrimaba al pueblo, y sí. (Entrevista, Elena, 42 años, 2015).

Para Elena la pérdida de su libertad y la violencia sexual, física y simbólica sobre su cuerpo fueron más que hechos que le marcaron para siempre su existencia, se convirtieron en acontecimientos en los que los sentidos de su vida se perdieron, se volcaron y se destruyeron. Y sin embargo, aquí está Elena presente en la realidad, para recordarnos que la vida, a pesar de que el horror que puede tocarnos alguna vez la puerta, además de lo contingente, lo inesperado, lo que nos deja huellas irreversibles, es posible recuperarla y buscar rutas de sentido. Así con la frase:

Uno perdona, pero nunca olvida. (Entrevista, Elena, 42 años, 2015).

Se pueden buscar rutas que enlacen el recuerdo de la existencia propia con la colectiva, al situarse en la transmisión y memoria de esta. Elena decide resistir y enfrentar las sombras del pasado en su presente potencial:

Pues yo todavía tengo algo de problema con mi genio porque yo no sé, yo tengo tres varones y yo soy muy dura con ellos. Pero demasiado. Y a veces yo misma me pregunto, pero ¿por qué? y ellos me reclaman y me dicen, ¿usted por qué con Carolina no es así? y yo a veces lloro mucho y temo mucho por mi niña, y yo le cuento a veces a ella parte de lo que viví, yo le cuento mi historia a ella. Y a los pelados también les he contado. Entonces yo no sé si será por lo que yo viví que soy como así. Yo les digo a ellos que el hombre que no tiene espacio para nada, termina en lo peor, no sé por qué se me mete esa idea a la cabeza, que si salen del colegio, y les queda tres o cuatro horas libres, que se entretengan en la casa haciendo algo. (Entrevista, Elena, 42 años, 2015).

Elena, pese a que no fue culpable de los hechos victimizantes que atravesaron su vida, si se hace responsable, desde lo que esté a su alcance, para que situaciones como la suya no vuelvan a ocurrir sobre ningún ser humano, al transmitir los valores y pautas de crianza a sus hijos, y acogerlos y cuidarlos dentro de sus, a veces amplias, a veces limitadas posibilidades de formación como madre. En especial con su hija mujer, a quien la protege de no caer nunca en ningún hecho de violencia:

A mi hija yo no la dejo usar chores cortos. Porque, así nosotras las mujeres tengamos el poder, decidamos sobre nosotras mismas, no falta el depravado. Yo le he ido enseñando a mi hija: en mi cuerpo mando yo. Y yo con mi cuerpo hago lo que yo quiero. Y mi cuerpo solo yo decido quien lo toca y quién no. Cuando mi hija tiene el período yo no la dejo comer leche ni huevos. Porque eso es dañino. Porque si alguien come leche o huevos en el período la sangre se le empieza a descomponer, a dañarse, le empiezan a salirle esas rayas que le salen a uno cuando uno tiene los bebés. (Entrevista, Elena, 42 años, 2015).

Para Elena, que viene de una tradición y cultura afrodescendiente, su hija representa el mayor tesoro de protección y cuidado para no repetir sus inolvidables hechos:

Yo la secuela que tengo que no he podido, la verdad no he podido olvidar. De pronto ha habido un cambio. De los procesos con los psicólogos, he tenido un cambio con eso que ya me he salido de eso y ya no me da miedo hablar, porque anteriormente me daba miedo hablar. Y ya ahora prácticamente hablo y ya no me importa nada. Lo más duro que le puede pasar a un ser humano, sea hombre, sea mujer, sea quien sea, es que lo priven de su libertad. Eso es lo peor que le puede pasar a uno. Eso es como prácticamente se puede decir que uno está muerto en vida. Porque saber que uno tiene los de uno, y uno está con toda la gente que lo conoce. Y de un momento a otro, porque a otro le da la gana lo aparta de todos los familiares. Y eso yo no lo he podido olvidar. Yo siempre digo. Uno perdona, yo digo perdonar en el sentido de que no voy a llenar mi corazón de odio, no voy a arremeter por lo que me hicieron a mí. Uno perdona en el sentido que uno no va a repetir lo mismo que le hicieron a uno. No dejar llenar el corazón de odio, porque cuando se llena el corazón de odio, yo termino tomando venganza con mis propias manos. Pero siempre ese vacío, ese sufrimiento queda ahí, ahí y eso es algo que yo creo que nunca lo vaya a olvidar. (Entrevista, Elena, 42 años, 2015).

A Elena le queda claro que el perdón no es sinónimo de olvido. Por el contrario, el perdón al que ella alude abarca unas características subjetivas que se le atribuyen a un hecho de profundo dolor en la vida, que posibilitan ir sanando las heridas abiertas que de otra forma no pudieran ser superadas; pero que no implican recurrir al olvido de lo ocurrido. En este sentido, no se puede olvidar lo sucedido, más cuando se pueden, paradójicamente, conferir

sentidos de aprendizaje diversos frente a esas dolorosas experiencias. Para el caso de Elena, los hechos de victimización directa sobre su cuerpo la han puesto en la encrucijada de exteriorizar y esculpir la idea de que el irrespeto por la libertad humana es lo más terrible que le puede pasar a otro ser humano.

Como complemento al sentido corpóreo de Elena, la filosofía de la finitud de Mèlich nos está resonando, con el siguiente pensamiento, la forma cómo los seres humanos heredamos deudas que nos anteceden a partir de la trágica existencia de quienes han padecido las peores ofensas y sufrimientos sobre sus vidas:

Uno se da cuenta de que el presente que habita, tiene deudas pendientes. Deudas que él no ha contraído pero que reaparecen y se hacen presentes a pesar de todo. Nuestra vida tiene algo pendiente que nos impide instalarnos de una vez por todas, algo pendiente con los que nos han precedido, y que nos demanda una constante reubicación y resituación. (Mèlich, 2010, p. 120).

Junto a otras mujeres como Elena, quienes han sufrido hechos de violencia directa en sus cuerpos, los seres humanos estamos en la obligación moral y ética de asumir las deudas de: la memoria, del reconocimiento, de la no repetición, del cuidado del otro/a, encaminando búsquedas que imposibiliten cada vez más perpetuar la violencia en los escenarios micro-sociales que habitamos.

Contrario a lo podría proponer Elena al relatar sus testimonios de violencias, para Rosa de 75 años, otra mujer de la Ruta pacífica, uno de los principales peligros a los que se enfrentan las personas, en relación con las demás, se da por el lenguaje:

Bueno, como de los peligros... Lo muy llamado ahí es la lengua. Porque la lengua es muy peligrosa. Pues yo me dicen las cosas, yo me quedo callada. Yo veo, me quedo callada. Por ahí por ese lado yo me cuido. Y de las enfermedades también me cuido. A mí los grupos de la tercera edad no me gustan, pero si estoy en un grupo de danzas. (Entrevista, Rosa, 75 años, 2015).

Escuchar y callar; ver y callar son medidas de cuidado a los que acuden mujeres como Rosa, luego de vivir, no solo las experiencias de despojo de su tierra y asesinato de sus hijos, sino experiencias negativas en las cuales vio involucrada su integridad y tranquilidad; por la utilización del lenguaje y la interpretación que se le dio a este. La violencia altera las creencias básicas sobre la relación con los otros y el sentido del mundo (Janoff-Bulman, 1992). Por eso, algunas mujeres como Rosa aprenden a enmudecer en algunos espacios y con algunas personas, porque de esta forma se van cuidando de las compañías que pueden ser perjudiciales para ellas. Esto se explica en el hecho concreto de que Rosa prefiera bailar y expresarse con su cuerpo, antes que hablar estando en otros grupos humanos donde se realicen actividades de intercambio de diálogos y conversaciones.

Lo anterior, da cuenta de uno de los sentidos corporales en Rosa: a través del lenguaje no verbal, el cuerpo puede expresar por sí solo múltiples sentidos, significados y visiones

distintas que ayuden a cambiar, como en la danza y el teatro, algunas visiones del cuerpo como sentido transmisor de subjetividades a través de posturas, figuras, movimientos, representaciones y presencias corporales que invitan a construir respuestas subjetivas que mejor las represente.

Sin embargo Rosa, aunque vive en uno de los asentamientos de la ciudad de Medellín como víctima del desplazamiento y haya decidido seguir subsistiendo sin la presencia sus dos hijos y esposo a causa de la guerra, ha encontrado sentidos existenciales a partir de un relacionamiento diverso con las personas, con las que decide comunicarse encontrado sus sentidos verbalmente:

Yo era primeramente como mal geniada y era un poquito callada. Como que no me relacionaba muy bien con la gente. Pero ahora, no sé, que pasó en mí que yo tengo una relación tan bonita con la gente. Yo no le tengo, a pesar de todo lo que me ha pasado, rencor a nadie, sino que yo digo, esos que me mataron mis hijos, esa gente no tuvo quien los criara, quien los ayudara. Los míos eran muchachos sanos, campesinos, trabajadores, y yo a esa gente le tengo compasión. Dicen algunas cosas de mí, resulta gente como envidiosa, eso a mí no me toca, porque yo estoy tranquila, y por eso tengo una relación muy bonita, no sé, si porque yo también he sido misionera, leo mucho la biblia, la estudio mucho, y yo le pido mucho a mi dios que me dé... Y a veces en el barrio pasan cosas que yo quisiera como que ayudar, pero no... Porque yo me pongo a pensar, pero como que no somos capaz, no hacemos nada. (Entrevista, Rosa, 75 años, 2015).

En este testimonio también vemos la forma como en Rosa ha estado presente la idea de la compasión y el cuidado del otro/a. Si bien Rosa prefiere la danza como principal actividad de cuidado, en ella está sumida la idea de un relacionamiento distinto hacia las personas que habitan su comunidad, esto es, un relacionamiento de alteridad que revela sentidos de comunicación menos murmuradores, indiscretos e insidiosos en los que muchas de las personas tejen sus vínculos; por otros en donde la compasión sea el camino hacia la aceptación de las diferencias y contradicciones, así las posibilidades de acción se vean reducidas por algunas circunstancias del presente. De ahí que en Rosa también quepa el perdón, y la idea del no olvido cuando busca refugio en la religión para comprender lo que en un pasado le sobrevino, en el presente le afecta y en futuro le ocurra.

Asimismo, para Rosa las ideas de los sentidos de su cuerpo están relacionadas con creer en un nuevo comienzo en el cual la sociedad se vea libre de violencias:

Pues aunque yo creo que esos años ya no los alcanzo, yo quisiera, quisiera ver otra sociedad, pero yo lo veo difícil, porque hay mucha violencia, mucho vicio, narcotráfico, mucha cosa y entre los altos mandos. Entonces yo digo, si entre esas organizaciones hay gente que no debería de estar y está, entonces es muy difícil la cosa. (Entrevista, Rosa, 75 años, 2015).

Aunque Rosa no cree en las instituciones y en los sujetos que están allí inmersos, Rosa anhela, partiendo del reconocimiento sobre la finitud de la vida, que es posible reinventar escenarios distintos en los cuales no hayan guerras, violencias, enfrentamientos ni disputas en las cuales la vida, tanto de hombres como de mujeres, se vean empleados como objetos y botines de guerra.

Por eso para una mujer como Eugenia, de 40 años, hacer parte del colectivo teatral Piel Adentro, la ha ayudado a fortalecer su interior, por medio de la práctica del yoga, para aportar a la construcción de relaciones menos violentas:

Yo hago yoga, algo mental también. Me ha servido para la concentración, la memoria, como dice yoga: yo, yo, para meterse dentro de uno mismo. Meterse a conocerse uno por dentro como para poder sacar. Siempre nos conocemos es por fuera. Pero no nos conocemos por dentro. (Entrevista, Eugenia, 40 años, 2015).

Conocerse a sí misma ha sido, para Eugenia, aventurarse a definir, reconocer y sincerarse con lo que se es. Así, al realizar actividades como el yoga, se logra comprender el valor y trascendencia de la vida a partir del reconocimiento de la riqueza interior. Riqueza que a Eugenia le ha servido para hallar sentidos de vida inéditos, frente a los acontecimientos de violencia sexual que vivió cuando era niña:

Desde que nosotros éramos muy pequeños mi mamá trabajó en casas de familia. Se iba a las siete y llegaba a las siete. Entonces todo ese tiempo nosotros solos, y mi papá también trabajaba. Entonces para mí fue muy traumático. Ahora en día yo digo, mi mamá trabajaba mucho y no nos dedicaba tiempo. Y cosas que nos pasaron y que todavía no sabe y todavía no se las quiero decir. Porque no quiero echarle culpas, o si ella no fue culpable, no sé. Yo las llevo en mí, pero algún día se las diré. Porque por el exceso de trabajo de ella nos descuidó a nosotros y un día un tío abusó de mí. Bueno, eso yo lo aplico a mi vida porque yo tengo una niña, mi excusa es que yo no trabajo, porque ella está muy pequeña y no quiero que pase lo que yo pasé, en cuestiones de estar tanto tiempo sola. Yo sé que yo a veces tengo esa falla, pero no quiero que ella le haga falta yo como me hizo tanta falta mi mamá. (Entrevista, Eugenia, 40 años, 2015).

Vemos como Eugenia ha construido su vida, alrededor de este hecho, buscando diversas maneras de refrendar lo que le aconteció. Nuevamente el cuidado de su hija es el cuidado de una madre que no quiere repetición de los hechos en ella. De esta forma Eugenia ha asimilado y comprendido que el cuidado se comparte; pero primero, se aprende:

De mí he aprendido que soy una mujer con algunos conocimientos del cuerpo, del cuidado, del respeto que hemos tenido de nuestro

cuerpo, de cuidarlo, de alimentarnos bien. (Entrevista, Eugenia, 40 años, 2015).

Y gracias al teatro, Eugenia encuentra que puede superar esa corporeidad negada, olvidada y estereotipada de tantas mujeres, para llegar a aprender que:

Yo por ejemplo, con Piel Adentro he aprendido que mi cuerpo es mío y que las decisiones las debo tomar yo cuando yo quiera. Piel adentro me ha cambiado mucho. Conocerse uno mismo, creer que soy capaz de hacer muchas cosas. En la voz, por ejemplo, es una cosa bonita, porque es un reto sacar y proyectar mi voz. A los conocimientos de los derechos de las mujeres, y que no sabemos cómo exigirlos, también en el teatro es una forma de denunciar que se nos están violentando los derechos. (Entrevista, Eugenia, 40 años, 2015).

Para Omaira, otra integrante de Piel Adentro, el teatro le ha permitido conocer dos caras: la cara de los aprendizajes corpóreos, experienciales, cargados de sentidos simbólicos y políticos, y la cara del dolor. Dolor que, a partir de tantas historias que en Piel Adentro se recuperan, interiorizan, narran y expresan, hacen revivir, en mujeres como Omaira, un profundo encuentro con sus más temidos trayectos de vida en torno a la violencia sobre su cuerpo:

Cuando nos toca representar esas historias de violencia por las que han pasado las mujeres, yo me pongo muy triste y lloro en silencio; porque recuerdo que a mí también me pasó eso. Es como si revivieran los acontecimientos de cuando yo era niña y un hombre abusó de mí. (Entrevista, Omaira, 50 años, 2015).

Omaira fue víctima directa de la violencia sexual a los 7 años y a pesar de haber transcurrido tantos años en su vida, su cuerpo tiene plasmadas las huellas irreversibles de los hechos que han ido reviviendo en diferentes momentos cuando el recuerdo y el no olvido de lo sucedido se presentan como dos inquebrantables compañías latentes en su existencia:

A mí me dio muy duro al principio estar en Piel Adentro. Pero ahora yo veo todo lo que hemos logrado y lo que he aprendido y ya no veo mi vida sin el teatro. (Entrevista, Omaira, 50 años, 2015).

Precisamente, esas experiencias de vida de mujeres víctimas de la violencia que van calando y permaneciendo en los imaginarios y sentidos de las mujeres como Omaira y Eugenia, quienes representan, junto con otras dos mujeres del colectivo teatral, las voces excluidas de otras mujeres; y a su vez, se instauran en los imaginarios de quienes leen con otros ojos las historias reflejadas de Piel Adentro para revivir efímeramente, una experiencia de dolor ajeno que pretende construir memoria, identidad y simbolismo.

Por esto, el grupo de teatro Piel Adentro, concebido, desde la pedagogía del oprimido, es una forma de expresión que ha contribuido a sembrar en los sujetos algunos elementos de cambio, tanto en las mujeres de Piel Adentro, como en sus asistentes. Ya que, las obras que presenta el colectivo, son escritas, dirigidas y representadas por las mismas mujeres que como Eugenia y Omaira, le imprimen el sello de las historias de vida de tantas otras que, desde sus experiencias victimizantes, han experimentado el trágico dolor de la guerra y violencia en sus cuerpos. Por ello cada obra representada está cargada de talento, de resistencia y de poder que vincula a las mujeres en escena y al público presente, en una conexión en la cual se deponen sus subjetividades.

De este modo, se va produciendo un enlace especial con las narrativas y testimonios de las mujeres y el público; que puede hacerles revivir, en su tiempo y espacio, lo que Mèlich llama la experiencia del otro, para acoger y mantener viva su memoria; pues, en la comprensión de las narraciones vividas por otros, hay una ética de la memoria y una pedagogía del don, de la transmisión. (Mèlich, 2001).

Piel Adentro retoma algunos de los testimonios de las mujeres de la Ruta pacífica para ser recordados, transmitidos y comprendidos, con la esperanza de que lo que heredado y construido de la realidad violenta, patriarcal y androcentrista comience a cambiar y que mujeres víctimas directas de la violencia como Carmenza, puedan vivir con la confianza de ver que esta posibilidad puede cumplirse:

Quisiera que esto que me ocurrió a mí, no le ocurra nunca más a ninguna mujer, a nadie. (Entrevista, Carmenza, 68 años, 2015).

Porque si algo evidencia este relato, es el lugar que ocupa la memoria y el cuidado del otro/a para acoger las vivencias pasadas en el presente y construir con ello relaciones de alteridad, hospitalidad y deferencia (Mèlich, 2012); que posibiliten construir los caminos para encontrar sentidos de vida subjetiva y colectiva que nos conduzcan, a partir del ser cuerpos, a encontrar relaciones de heteronomía con los sujetos, sujetos que capaces de no olvidar lo que no se puede olvidar: lo que hemos sido y hemos heredado.

En ello la literatura y las expresiones artísticas como la danza y el teatro, pueden contribuir a suscitar y construir en los sujetos una ética de la memoria y una pedagogía de la transmisión, como lo han venido forjando las mujeres de Piel Adentro, para lograr que relatos como los que hemos conocido, junto con los de Susana, otra mujer víctima de violencia sexual y madre de dos hijas, encuentren otros sentido de vida:

Cuando estaba chica una persona abusó de mí. A raíz de esto yo primero quería tapar mi cuerpo, usar camisas mangas largas, pantalones anchos. Por miedo. Me volví tímida, podían hacer con uno lo que quisieran, yo no respondía. Me sentí sola. (Entrevista, Susana, 44 años, 2015).

Este relato de Susana, evidencia lo que ocurre en la vida de mujeres luego de padecer violencia sexual. A su vez, ayuda a comprender, por ejemplo, las pérdidas de los sentidos corporales luego de lo ocurrido, a los cuales es difícil retornar para encontrar aquello que

lesionó, rompió y destrozó en múltiples fragmentos de su vida, intimidad y ser. Pérdidas que, se van transformando en otros sentidos corporales a los que había antes; pues, cuando el cuerpo de las mujeres es tomado en contra de su propia voluntad, se rompen algunos patrones del ser identitarios; tras las huellas marcadas en el cuerpo, en el que quedan presentes rupturas y sentimientos lacerantes y dolorosos de un pasado inclemente que atravesó su experiencia vital.

Susana relata el paso por diferentes momentos en sus sentidos del cuerpo, luego de vivir esta experiencia de violencia sexual:

Yo era una persona muy violenta. Con las cosas que me pasaron yo me volví muy violenta, entonces reaccionaba muy feo. Y maltrataba mucho las niñas. Y yo no sé si era por el problema que yo tenía pero yo a las niñas les pegaba feo, pero feo, feo. Y ahora no, ahora me volví muy pasiva con ellas, y no reacciono tan, qué si soy mal genitada, sí. Pero ya no como primero, me siento más diferente. Ya trato con la gente, ya no me da miedo como exponer, cuando quiero decir algo ya no me da miedo sino que lo digo, pienso como más para decir las cosas, voté mucho el miedo, hacia los grupos armados, yo a ellos ya no me les quedo callada, a mí me ha tocado enfrentarlos y yo les respondo, busco un método que no los ofenda a ellos, pero tampoco me dejo mal tratar. Entonces yo me les enfrento, que pues, yo no era capaz de eso. Yo los veía y me escondía. Aprendí mucho también a hablar así al público, cuando ni el saludo lo daba, yo llegaba a una reunión y el saludo lo daba. Entonces me siento como más diferente. (Entrevista, Susana, 44 años, 2015).

En los momentos del relato de Susana se manifiestan importantes cambios: el pasar de la violencia en sus relaciones a la calma; del silencio a la búsqueda de la palabra y relacionamiento a partir de esta; del miedo a la valentía y, cada uno de estos cambios ligados a la resistencia; que le ha propiciado a Susana llenar su vida de elementos valiosos. Por esto, el paso del tiempo para Susana significó poder darle un giro a sus sentidos corpóreos subjetivos, y al mismo tiempo, a las dinámicas comunitarias y organizativas de las que hace parte:

Soy muy paciente, solidaria, amable, me gusta escuchar las demás personas según el problema. En un futuro me gustaría ser una persona solidaria y tener mayores conocimientos para obtener conocimientos para resolver para los demás. Antes yo era muy triste, solitaria. Cuando me violaron y la desaparición de mi hermano guardo mucho rencor y ansiedad de encontrarlo para tener donde visitarlo. Y mi apoyo fue dentro de grupos de sicología y con mujeres de derecho. Fue un impulso para trabajar por la comunidad y me fortaleció. Por eso voy a reuniones, a veces veo televisión, tomé aromáticas para los nervios y soy muy solidaria. (Entrevista, Susana, 44 años, 2015).

Esto demuestra que, el apañamiento sicosocial fue para la vida de Susana fundamental, al igual que el estar congregada con otras mujeres víctimas de la violencia en diferentes espacios como la Ruta pacífica; pues ello le ha permitido cambiar aspectos difíciles de su personalidad por: la paciencia, solidaridad, amabilidad, escucha, y ayuda hacia los y las demás.

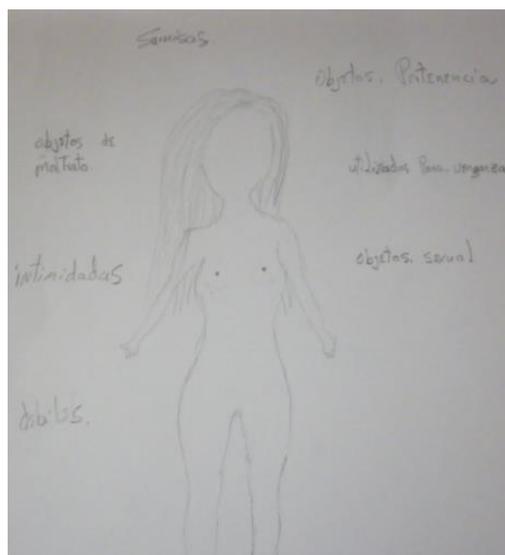
Sin embargo, mujeres de la Ruta pacífica, que sufrieron violencia sexual en algún momento de su vida, se encuentran en etapas distintas y complejas en cuanto a sus sentidos del cuerpo. Marta, una mujer de 44 años, por ejemplo, aun batalla constantemente con la prevención y desconfianza hacia las personas, por haber sido víctima de dos hechos trascendentales en su vida:

Yo soy muy prevenida con las personas. Le tengo desconfianza a muchas personas en la calle, sean hombres o mujeres y soy muy reservada al principio. Hace algún tiempo abusaron de mí, y me desaparecieron mi hija, por esos motivos yo no confío en nadie. Creo que las mujeres me van a criticar, los hombres a morbosear, a violentarme, por eso me mantengo muy prevenida cuando salgo a la calle. Porque me imagino que las personas, en especial los hombres, me van a hacer lo mismo que me hizo mi esposo cuando abusó de mí. (Grupo focal, Marta, 44 años, 2015).

El anterior relato es la referencia para comprender un hecho que no es del todo ajeno a la forma cómo Marta hace lectura de las dinámicas en las que se encuentran las mujeres actualmente en la sociedad; que pueden observarse, en uno de sus dibujos elaborados por ella durante la realización de otro de los grupos focales en Medellín:

Imagen 1

Mujer representada en dibujo



La percepción de Marta se funda en la realidad constante en la que una gran cantidad de mujeres son vistas por las lógicas patriarcales en las que diariamente se prologan estereotipos, sesgos de género y situaciones aberrantes mediante los diferentes tipos de violencia. De esta forma, cuando es la violencia sexual la que continúa aquejando a miles de mujeres como a Marta, no solo se mancilla, pisotea y omite la voluntad y la capacidad de decidir de una mujer, sino principalmente la existencia completa junto con todas las experiencias, trayectorias, pensamientos y emociones que devienen del ser cuerpo.

Por ello, en consonancia con los relatos iniciales de Eugenia, Susana y posteriormente de Marta, la investigadora Olga Sánchez de la Ruta pacífica, nos recuerda la forma en que el cuerpo de las mujeres es territorio colonizado y espacio de lucha del patriarcado con los tipos de violencias ejercidos sobre este:

La defensa del derecho a disfrutar y experimentar con el propio cuerpo se ve como una provocación por parte de ciertos sectores. Al avance de las mujeres y de sus reivindicaciones algunos contraponen el ejercicio de la violencia. La reacción de oposición a la afirmación pública del placer femenino también se ejerce mediante la violación porque el cuerpo de las mujeres continúa siendo territorio colonizado y espacio de disputa del patriarcado. El derecho al cuerpo significa poder disponer de él en todos y cada uno de los espacios y tiempos de la vida, la libertad sexual para las mujeres debe salir del círculo del cuerpo reducido al sexo y sexo femenino atrapado a un cuerpo regulable por medio del deseo y de la estética de los varones. (Sánchez, 2008, p. 17).

De la misma manera, Laura Segato plantea importantes luces a la comprensión de las nuevas inscripciones de la violencia hacia el cuerpo de las mujeres:

La violencia en el cuerpo de las mujeres no puede comprenderse solo como la inscripción casual, sino como el resultado de múltiples dinámicas sistemáticas, con causas reconocidas y que obedecen a las nuevas reconfiguraciones de los actores inmersos en la violencia armada: El Estado, los grupos armados no legales, etc. Quienes adoptan formas de violencia hacia las mujeres como crímenes de lesa humanidad y que son el nuevo bastión de la guerra para frenar al enemigo. (2014, p. 36).

Por esto para una mujer como Marta fue difícil, relatar sus experiencias; pues sus sentimientos de aversión y temor por lo ocurrido en su vida eran en ese momento expuestos e inolvidables. Sin embargo, Marta se atrevió a describir una parte de su historia y a realizar dibujos con los cuales otras mujeres pudieran acercarse a sus testimonios de violencia, además de su relato. De este modo para Marta, las dinámicas empleadas en el encuentro investigativo le posibilitaron dar otro paso más para resolverse a vencer sus miedos y silencios y, transmitirlos con un don de la sinceridad, desprendimiento y solidaridad en los espacios organizativos de las mujeres.

En otra experiencia compartida con mujeres de la Ruta pacífica, el relato de Irene refleja, también, el dominio cultural al cual están sometidas muchas mujeres:

A mí hubo, como se dice, un intento de violación, pero no sé ni cómo hice. Y al otro día la culpable era yo. Estábamos en una fiesta de unos grados y yo saqué a bailar a un señor, porque yo no le veo nada de malo en bailar con alguien. Pero después ese tipo me arrinconó, me llevó a una pieza por la fuerza. Yo me escapé como pude, pero cuando conté lo que me pasó, la gente me decía: vio, por su culpa casi la violan. Eso ya pasó porque a mí me dolió. Eso ya pasó porque yo lloraba y lloraba, no pasó nada. Es muy complicado uno conocer a un hombre y saber quién es. Entonces ya a uno le da como cosita. Entonces yo antes de hablar con un hombre yo lo observo porque ya me da como cosita que lo cojan a uno es como a la fuerza, que uno no quiera. En ese sentido, con el tiempo uno ya va reforzando mucho eso. Uno no lo refuerza ahí mismo, sino como con el tiempo. (Entrevista, Irene, 32 años, 2015).

Irene actualmente le da sentido a su cuerpo, desde el cuidado, cuando asume una actitud distinta para relacionarse con los hombres; pues, para ella, habría que darse la oportunidad de conocerlos lo más que se pueda, porque son ellos los que cometen abusos en contra de las mujeres. Caminar con precaución, se constituye en un escudo de cuidado ante el peligro que pueda pasar con los hombres.

Sin embargo, en el relato de Irene, hay inmersa una idea fundamental para comprender y es la visión adquirida en su imaginario en el cual los hombres son los responsables y culpables de los hechos cometidos en contra de las mujeres por el solo hecho de ser hombres. Argumento que es repetido por muchas voces sin matizar y problematizar algunos trasfondos presentes en la afirmación.

Si bien una gran cantidad de hombres que cometen delitos y abusan de los derechos humanos de las mujeres son los principales actores, causantes, culpables, responsables y promotores de estos hechos en contra de las mujeres, no se puede perder de vista que es el sistema cultural, los marcos morales y los discursos dominantes los que fundan que, el patriarcado, el androcentrismo y el machismo sean los referentes hegemónicos y, que lo que significa ser hombre y ser mujer, sea el resultado de esos dualismos y contradicciones al propender sentidos del ser en el mundo enfrentándolos dicotómicamente en la realidad.

En este sentido, tanto hombres como mujeres somos herederos históricos de un conjunto de valores, sentidos, significados y lenguajes que se han reproducido a través del tiempo en las sociedades, lo que ha conducido a que, gran parte de los hombres, en el devenir de la historia, estén mayoritariamente en situaciones de poder y ventaja que las mujeres; debido, entre otras cosas, a la condición que dictamina que los hombres habiten lo público y las mujeres lo privado; lo cual no justifica o explica razonablemente los hechos de violencia que se ejercen constantemente hacia el cuerpo de las mujeres por parte de algunos hombres.

No obstante, habría que comprender que, una gran cantidad de hombres son víctimas de otros dominios complejos, al no ser el prototipo de hombre occidentalizado, adinerado, blanco y heterosexual por ejemplo. Al sufrir la explotación y alienación económica, al enfrentarse a estereotipos de belleza que sobrepasan sus realidades, al no expresar sus sentimientos y al ser de una única y determinada manera dentro de muchas otras opciones prohibidas y coaccionadas. De forma que atribuir la culpabilidad a todos hombres en su conjunto, por el solo hecho de ser hombres, es caer en universalismos que no permiten reconocer las múltiples gamas que se desenvuelven del ser hombre en la actualidad.

En este orden de ideas, la idea de la culpa para los hombres y la redención para las mujeres ubica en posiciones injustas a muchos hombres que a pesar de que viven siendo hombres no son violadores, ni machistas, ni perpetradores de ningún tipo de amenaza hacia las mujeres. La discusión entonces pasa más allá de la marca del sexo hombre o mujer, por la reflexión de cómo siendo cuerpos, tanto hombres y mujeres nos enfrentamos a diversos poderes y dominios (en desventajas según el tipo de contexto) que alimentan la superposición de unos sobre otros. Por ejemplo, en las reflexiones de Diana, mujer relacionada anteriormente, aparece este contexto explicado la siguiente manera:

Yo creo que así como las mujeres hemos aprendido, nos hemos reunido entre nosotras mismas, yo creo que los hombres deberían hacer lo mismo. Porque los hombres también necesitan un sitio. Yo sé que es difícil con los hombres, pero no imposible. De pronto, invitarles, reunirles, escucharlos a ellos, porque también hay que escuchar la otra parte. Por qué ellos se comportan así. Y yo creo que ahí se lograrían cosas grandes. Hay que hacer un trabajo de retroalimentación entre los hombres y las mujeres. En qué parte nos ponemos de acuerdo. (Entrevista, Diana, 56 años).

Por ello la solución a esta dicotomía como lo plantea Diana no deviene produciendo más dualismos, sino reconociendo históricamente las formas en que la cultura nos ha ido moldeando; pero recordando, a su vez, que podemos ir derribando lo injusto, en la medida en que nuestros pensamientos y acciones se cuestionen y transformen la realidad contingente, para no caer en ciertas formas de desesperanza que, el relato de Irene, nos advierte:

Ojalá con el tiempo no haiga más violencia contra ninguna, con las mujeres ni con los niños. Porque vea todo lo que ha habido. No sé cómo se logra porque eso es como muy complicado. Porque a pesar de que nosotras en la Ruta defendemos mucho eso, siempre pasan muchas cosas. (Entrevista, Irene, 32 años, 2015).

En apariencia, se diría que por ser víctima directa de la violencia Irene ha adoptado a una visión de desencanto al ver que la realidad sigue sobrepasando las ideas y sueños que quedan por conquistar. Sin embargo, existe en su relato la idea de que la temporalidad puede llegar a ser la que determine y fije los cambios; pues para lograr que los imaginarios y las identidades presentes en las representaciones existentes sobre los cuerpos de las mujeres y hombres cambien, se requiere, además de la continuidad del tiempo, que los

sujetos afinen cada vez más procesos de cambios de la mano con la coeducación y la pedagogía, por ejemplo, que ayuden a establecer visiones más acordes a las necesidades y problemáticas que emergen de la realidad.

En este orden de ideas, podemos decir que, a partir de los testimonios de las mujeres víctimas de la violencia de la Ruta pacífica, se logró comprender los distintos sentidos sobre el cuerpo presentes en ellas en lo referido al cuidado; que, ayudaron a indagar en otros discursos sociales y culturales, presentes en las prácticas cotidianas de la sociedad.

Así por ejemplo, lo que la mayoría de las mujeres víctimas expresaron mediante estos relatos, no se podría definir e inscribir totalmente como la incorporación de sentidos del cuerpo desde la visión física o exterior, o como el resultado de un orden patriarcal superior que influencia sus vidas. Habría que comprender al respecto que, los sentidos del cuerpo pasan por varios momentos en la vida de las personas que obedecen a diversas determinaciones e indeterminaciones producto de múltiples circunstancias. Y esta comprensión revela que, los testimonios de las mujeres de la Ruta pacífica estuvieron marcados por un antes y un después de los hechos victimizantes, evidenciando algunas diferencias entre los relatos; pero también algunas continuidades a la hora de comprender las construcciones de sentidos corpóreos en cuanto al cuidado.

De las diferencias entre los relatos, no sobra mencionar la diversidad y subjetividad de las mujeres, quienes a pesar de ser todas víctimas directas de la violencia, sienten, piensan y experimentan sentidos distintos del ser cuerpos a partir del conjunto de trayectorias vividas. Asimismo, las formas en que algunas mujeres ocupan sus cuerpos en determinados espacios y las soluciones para cuidarse; pues, aunque para algunas la primera alternativa de resocialización es hablar, para otras, silenciar su voz es importante a la hora de cuidarse.

Sin embargo, en cuanto a las continuidades, habría que mencionar que, tras el cuidado de sí de las mujeres surgió la idea del cuidado del otro/a, al vincular el cuidado de sus hijos/as y las personas que habitan sus comunidades. Igualmente, a pesar de que se trata de mujeres de distintas edades —en su mayoría entre los 40 y 75 años— existe una idea generalizada de que el ahora representa para ellas un presente esperanzador, en el cual, así estén presentes sus dolorosas experiencias, pueden vivir de otras maneras, al darle un lugar importante al cuidado, el esparcimiento, las acciones comunitarias, a la unión con otras mujeres y a los espacios de movilización concretos.

Lo anterior demuestra que mujeres víctimas directas de la violencia, pertenecientes a la Ruta pacífica no están condenadas reproducir un orden patriarcal excluyente y desigual al quedarse silenciadas y olvidadas o a continuar reproduciendo las visiones mecanicistas del cuerpo. Y esto nos vincula a la idea general de que, como seres humanos, poseemos la potencia de protagonizar la historia al ser conscientes que se puede afectar el mundo y que se pueden transformar las identidades, al pasar de aspectos como la desesperanza y el sufrimiento, a la resistencia y unidad, por ejemplo.

En este sentido, al comprender nuestro cuerpo en relación con las acciones cuidado, como posibilidad de formación general del sujeto, proporcionamos algunas bases para que nuestra existencia y trayectoria sean medios conscientes de transformación donde confluyen,

además de los hábitos y la dedicación de las actividades corporales exteriores, el territorio en el cual, también, aprendemos de conocimientos y experiencias, desaprendemos costumbres, construimos sentidos y resignificamos visiones según mache la contingencia de los acontecimientos de nuestras vidas.

Así como el cuidado del otro/a; ya que en las mujeres víctimas directas de la violencia que narran, relatan y cuentan una y otra vez lo sucedido, emerge una necesidad inaplazable de no repetición. En la frase: *esto que me ocurrió a mí no se lo deseo a nadie*, escuchada incansables veces durante los encuentros con mujeres de la Ruta pacífica, nace un deseo de cuidado del otro/a, que nos vincula, a su vez, a quienes la escuchamos, no solo al reconocimiento de los hechos, sino al don de la trasmisión de ellos (Mèlich, 2010) y sumado a esto, a buscar alternativas de no repetición, naturalización y perpetuación de estos y otros hechos en la realidad. En este orden es donde encuentra cabida la ética:

Hay una ética si las palabras no significan únicamente de otra manera, sino para otro. La palabra es ética si se da para al otro, si es un darse en la palabra dada. La relación ética implica una donación, un dar, un dar la palabra y un darse en palabra. Y este darse en palabra quiere decir cuidar, velar porque la palabra siga viva, significa dar testimonio de una vida, de una experiencia, quiere decir creerse que la peripecia del otro es mi problema, que, por decirlo con Paul Celan, yo soy tu cuando yo soy yo. (Mèlich 2012, p. 29).

Por eso, la realidad actual de estas mujeres no puede considerarse como un escudo tranquilizador al olvidar sus experiencias pasadas; pues, así en sus testimonios del presente se perciben sentimientos y expresiones amables y favorables para sus vidas, sus relatos del pasado no pueden erigirse a la indiferencia o a la negación, sino que deben contribuir a formar una memoria colectiva, una memoria del reconocimiento, del no olvido, del poder de transmisión de la experiencia de violencia en las mujeres que permita escuchar sus voces, para con ellas explicar y entender las causas y consecuencias de la violencia y los distintos lugares de la resistencia, como una parte del camino que hay que transitar para ir asimilando la memoria y convertirla en una ética de la memoria, en la cual la sociedad se ocupe de reconstruir, prevenir y transformar las múltiples y sistemáticas violaciones de derechos humanos que se han perpetuado en el cuerpo de las mujeres durante tanto tiempo.

Capítulo 3

Acciones políticas de la Ruta pacífica

El cuerpo es el escenario de las pulsaciones del devenir individual y colectivo
Sánchez

A partir de la interpretación y comprensión de los relatos y testimonios de las mujeres víctimas directas de la violencia participantes en esta investigación hemos venido reflexionando sobre los sentidos relacionados con las acciones de cuidado que fueron construyendo y expresando las mujeres como portadoras de unas trayectorias corporales: aquellas que han transitado por la desolación, el dolor y la rabia; pero, también, por la confianza, esperanza y resistencia que les ha generado, entre otras cosas, estar en un movimiento político. En esta dirección, se hizo pertinente comprender, las acciones políticas mediante las cuales el movimiento de Ruta pacífica congrega a las mujeres víctimas de la violencia, para analizarlas a la luz del elemento fundante en esta investigación: el cuerpo y, en consecuencia, el lugar que este ocupa en dichas acciones.

Por ello, el siguiente capítulo aborda el análisis de las acciones políticas de la Ruta pacífica a partir de la comprensión de lo esclarecido por la aplicación de las técnicas fundantes de esta investigación que posibilitaron comprender las lógicas políticas de acción colectiva de la Ruta pacífica, ligadas al contexto histórico del país. De este modo, para establecer el lugar que ocupa el cuerpo en dichas acciones, vendrá a continuación un despliegue en el que se comprenden, a grandes rasgos: el contexto de guerra en Colombia y la contraparte de las mujeres de la Ruta con expresiones políticas como marchas y plantones de negro; el texto de la Comisión de la verdad como precedente elaborado por las mujeres de la Ruta y la simbología en todo su accionar, como tres dimensiones fundamentales que enmarcan todo el accionar político de la Ruta pacífica de las mujeres.

Como bien se ha mencionado al interior de estos capítulos, la Ruta pacífica es una amplia red conformada por diversas organizaciones sociales, principalmente de mujeres, cuyo accionar colectivo va dirigido a implicarse y trascender en lo político, mediante las acciones no violentas y pacíficas en contraposición a la violencia armada; así mismo, para potenciar a las mujeres como sujetos políticos y lograr que se autoinstituyan y empoderen como ciudadanas activas.

De esta manera, alrededor de la Ruta se han ido tejiendo importantes lazos de confianza entre las diferentes organizaciones campesinas, indígenas, desplazadas, sindicales, feministas, populares y afrodescendientes del país; y, no solo, de mujeres que articulan sus demandas y propuestas a las acciones políticas de esta para caminar juntas. Por esto, en la Ruta se reconocen como tejedoras, “desde la diversidad cultural y los diferentes saberes de las mujeres colombianas, donde cada una es portadora de un hilo, en el que se anuda lo público y lo privado, el corazón y la intuición con la razón, lo individual y lo colectivo”. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003, p. 133).

En este sentido, para comprender y analizar algunas de estas acciones políticas es necesario indagar por el contexto general de la situación del país en materia de violencia armada y de guerra, con el fin de conocer el posicionamiento y las lecturas que despliegan las mujeres de la Ruta desde ese contexto y comprender con ello sus acciones definidas como: antibelicistas, pacíficas y feministas en las marchas y plantones de negro. Pues, no es por el hecho de ser mujeres víctimas que gustan más de la paz o son más buenas; sino, que han optado política y éticamente por la paz, porque han estado históricamente sumergidas en el centro de la violencia armada.

Contextos de guerra en Colombia: perspectivas desde la Ruta pacífica

El contexto colombiano ha sido, por más de un siglo, un entorno en el cual permanece vigente la guerra asociada a la búsqueda del control político, económico y militar de sus territorios. Acontecimientos concretos como las masacres, los asesinatos selectivos, las desapariciones, el desplazamiento forzado, el despojo y las ejecuciones extrajudiciales, entre otras condiciones, han afectado principalmente a miles de: campesinos, indígenas y afrodescendientes entre los que se encuentran: hombres, mujeres, niños y niñas que habitan las diferentes regiones epicentro de la guerra en el país, dejando como consecuencia una gran crisis humanitaria.

En contraposición a la hostilidad de estos acontecimientos, en Colombia ha habido, históricamente, intentos por superar el estado actual de cosas, dándole prioridad a distintas acciones que han ido desde la guerra, las negociaciones y la paz, hasta la impunidad y el olvido, según lo que ha dictaminado el gobierno de turno. En el año 2012, tras el reconocimiento político de que en Colombia efectivamente existía un conflicto armado de larga envergadura entre dos ejércitos, el gobierno nacional se sentó a dialogar en La Habana, con uno de los grupos armados con mayor presencia y soberanía en el territorio: las FARC-EP, en términos y relaciones de plenipotenciarios.

Los orígenes de este acontecimiento de negociación han tenido múltiples contextos y anclajes que no se podrían adscribir, únicamente, a la buena voluntad del gobierno y las FARC-EP para terminar la guerra extendida por más de sesenta años. La historia del país ha ido evidenciando, las grandes implicaciones que ha traído consigo otros procesos de negociación como los del Caguán en 1998 y en el 2005 los de los grupos paramilitares, para poner dos ejemplos: procesos que fueron considerados manipuladores y, a su vez, opresivos. (Uprimi y Safón, 2007). Y, en el caso del último, tener como fin la impunidad, como el camino más fácil para lograr una paz negociada.

En este sentido, la guerra prolongada e indefinida que ha vivido el país y el desgaste que ese suceso ha acarreado para la totalidad de la sociedad, ha hecho de esta un enfrentamiento de gran envergadura. Esto, porque hablar de la distribución de la tierra, del narcotráfico, los crímenes de lesa humanidad, la participación directa en la política, dejación de armas, o pensar en las víctimas son temas de la agenda de negociación y discusión actual que ha desplegado variadas interpretaciones por parte de cada uno de los sectores políticos, sociales y económicos nacionales e internacionales, dejando como consecuencia una

tendencia de polarización en lo referido a la guerra impulsada, a su vez, por los medios masivos de comunicación.

Dado este contexto, se puede comprender que la Ruta pacífica asume los orígenes de la guerra en Colombia como resultado de: la desigualdad e injusticia social, una inadecuada distribución de la tierra y las riquezas, y la violación de los derechos humanos de las personas que habitan las diferentes regiones del país. Así, a partir de reflexiones políticas que ubican los umbrales de la guerra en los anteriores acontecimientos, para la Ruta pacífica se han desencadenado una gran cantidad de efectos perversos a lo largo de estos años sobre una de las poblaciones más vulnerables del territorio: las mujeres.

Para nosotras es imperativo colocarnos de frente, en primera instancia, a la problemática vivida por las mujeres de las zonas de conflicto armado. Aquellas que soportan vejaciones como la violación y el ultraje de sus cuerpos y de sus vidas; las víctimas de la muerte psicológica y social; aquellas que se convierten de la noche a la mañana en jefas de hogar; aquellas que pierden a sus seres queridos y son obligadas a emigrar a lugares desconocidos. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003, p. 98).

De esta interpretación aflora que, para la Ruta pacífica, las mujeres tienen que jugar un papel fundamental en la construcción de paz en el país; así como lo han jugado —sin quererlo— en la guerra. Por soportar las consecuencias de la guerra en sus cuerpos y sin oportunidad para expresar sus puntos de vista frente a sucesos que las afectan diariamente, las mujeres de la Ruta han abierto espacios propios de comunicación y acción, desde los cuales vienen exigiendo, con valor y determinación, ser tenidas en cuenta con sus visiones y alternativas de solución frente a la guerra que afecta a Colombia. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003).

Desde ahí ratifica la idea de que sin el aporte de las mujeres, la guerra carece de perspectivas de solución; puesto que, las mujeres víctimas directas de la violencia han sentido y vivido la guerra en lo privado y en lo público. Esto no solo cuando sus cuerpos se convierten en botines de guerra, cuando se les agrede o se les violan sus derechos fundamentales; sino, cuando se les niega, olvida, invisibiliza e imposibilita su potencia como seres humanos distintos en una sociedad violenta, patriarcal y androcéntrica.

Por ello, desde su aporte en favor de la paz, se refleja una complejidad de posturas y relaciones entre las mujeres que da cuenta de que la Ruta no es una organización homogénea en la que, por el solo hecho de congregarse a mujeres víctimas de los distintos tipos de violencia, ellas vivan y sientan de manera igualitaria y consensual posiciones políticas, económicas y sociales. Por el contrario, las mujeres de la Ruta se han caracterizado por discutir y dialogar ampliamente con perspectivas entrecruzadas y opuestas entre sí; puesto que cada una asume una colocación de sujeto influida por lo que ocurre en su vida, entorno familiar y social:

Yo creo que las mujeres somos diversas y tenemos como sujetos políticos y sociales propuestas políticas distintas, interpretaciones

distintas del conflicto, interpretaciones distintas de lo que queremos de esta sociedad, interpretaciones distintas de las salidas al conflicto, entonces como sujetos políticos optamos políticamente, ética y moralmente. [...]. Entonces, en ese panorama amplio estamos las mujeres, no estamos juntas en el sentido de que no somos un sujeto político homogéneo, somos un sujeto político diverso; porque diversas son nuestras propuestas políticas y nuestras utopías. [...] es decir, que las mujeres no se juntan, y ¿es que tienen que tener una unidad? No. (Forero, 2007, p. 73).

Por ello en términos generales, en las apuestas políticas de la Ruta se identifican dos expresiones de una misma realidad: una de estas es la de las dirigentes, gestoras, representantes e intelectuales de la Ruta, quienes demuestran una capacidad de gestión, empoderamiento y liderazgo político claro y contundente, mediante sus acciones feministas; la otra la conforman las mujeres de base de la Ruta, o sea las víctimas directas de la violencia que son poseedoras de un saber más ligado a sus vivencias cotidianas, adquiridas en la contingencia de sus acontecimientos y circunstancias, aprendidas y desaprendidas en el camino y en los espacios familiares, organizativos y sociales.

A pesar de ello, las mujeres de la Ruta han estado presentes de manera identitaria y unidas en hermandad en cada uno de los procesos y dinámicas que ha traído consigo la guerra desde el año de su creación, para expresarle al conjunto de la sociedad que: “El cuerpo de las mujeres no es botín de guerra ni territorio de violencias”. Una consigna clave manifestada constantemente en sus movilizaciones; en particular, en las marchas y en los plantones de mujeres de negro, dos de las acciones políticas más representativas de la Ruta, que siguen vigente hasta hoy.

Marchas que se consolidan en rutas pacíficas

Las marchas son una de las acciones políticas más visibles e importantes en la Ruta pacífica. Recordemos que fue en una de ellas, en el 1996, en la región de Urabá, como se fundó la idea de crear un movimiento político de mujeres en contra de la guerra:

La Ruta hacia Urabá dejó varias enseñanzas. La primera fue tal vez la manera tan orgánica como se incorporó la pedagogía a la movilización política. Los talleres previos fueron tan importantes como la marcha misma. La metodología participativa, la planeación, la evaluación, y la convocatoria plural, dieron como resultado un proceso de concientización tanto personal como colectivo e integral porque propició no solo un acercamiento desde el discurso racional sino que los lenguajes simbólicos, no verbales, el arte, también enriquecieron esa polifonía de voces que se escuchó en veredas y barrios, sindicatos y universidades. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003, p. 19).

De esta manera, las marchas no solo representan para la Ruta un espacio de movilización en el cual hacen sentir sus consignas. Han sido, también, un lugar de encuentro donde confluyen varios elementos que estas mujeres han ido construyendo a lo largo de su historia. Por ejemplo, es el espacio donde confluye la corporeidad politizada que ha fundado la Ruta a través de los años: aparecen los cuerpos de las mujeres resignificados que pasan de ser cuerpos victimizados por la violencia, a ser cuerpos con sentidos simbólicos, personificados o pintados sobre las pieles desnudas, como puede observarse en las siguientes Fotos:

Foto 2, 3 y 4.
Mujeres en las movilizaciones



Fuente: Imágenes de google 2015.

https://www.google.com.co/search?q=ruta+pac%C3%ADfica+de+las+mujeres&espv=2&biw=1093&bih=534&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ei=FcuKVZrHK4HagwTw64DoCA&ved=0CAYQ_AUoAQ

Igualmente, las marchas han significado un aprendizaje considerable para las mujeres de la Ruta, pues al comienzo de las primeras movilizaciones, a mediados de los 90, el recorrido por cada una de las regiones del país significaría un nuevo encuentro con la impunidad:

Donde había violación, jamás había violadores castigados por la justicia. Donde había desplazadas, jamás se encontraba la reparación. Donde había viudas, madres enterrando a sus hijos, nunca encontraron una esperanza de justicia. Las organizaciones que participan de la Ruta pacífica se plantearon la idea de hacer un tribunal para juzgar a los responsables de crímenes contra mujeres, tanto los contenidos en la guerra, como los cometidos en el contexto de la violencia intrafamiliar. La idea de hacer un tribunal simbólico, que le diera a la Ruta un camino de entrada al tema de la justicia. Pero sobre todo, lograr que muchas mujeres compartieran sus experiencias de vida, sus casos, y por qué no, exorcizar a través de los rituales de reparación algo de daño que los violentos les causaron. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003, pp. 32, 33).

A partir de la creación del tribunal simbólico se comenzaría a gestar la idea de la Comisión de la verdad de las mujeres, que con el tiempo se consolidaría en una de las acciones políticas de mayor trascendencia política, como veremos. Volviendo al tema de los elementos que las mujeres de la Ruta han construido a partir de las marchas habría que evidenciar, recogiendo las múltiples experiencias de las cuales han aprendido en sus recorridos, que la Ruta ha vivenciado, comprendido e interpretado la magnitud de las violencias hacia las mujeres y los efectos sobre sus cuerpos al vivir en algunos territorios Colombianos, lo que las ha conducido a afianzar su accionar y a madurar sus intenciones políticas. Desde el sentido pacífico, por ejemplo, en la actualidad en la Ruta se están generando constantes cambios en el lenguaje:

Nosotras hemos querido cambiar la palabra marcha por la palabra movilización. Se ha ido instaurando en los imaginarios de las mujeres que nosotras, en vez marchar, que remite a lo militar, caminamos y nos movilizamos en contra de la guerra. (Diario de campo investigadora, mujer, 50 años, 2015).

En este sentido, la Ruta pacífica se posiciona políticamente en los lugares públicos, junto con otra de las acciones que tradicionalmente constituye una acción visible que se inscribe dentro de lo político-simbólico y donde el cuerpo juega también un papel protagónico.

Plantón de Mujeres de negro

En el contexto del año 1999, la Ruta pacífica y la Organización Femenina Popular –OFP– fundaron, una coalición para impulsar acciones de resistencia civil por la paz. A partir de esta coalición, el último martes de cada mes, las mujeres de la Ruta pacífica se vuelcan vestidas de negro a un espacio o lugar público, en ciudades como Bogotá, Cali, Medellín,

entre otras regiones de Colombia, para expresar su descontento frente a hechos violentos en contra de las mujeres en el mundo, con el que se adhieren al sonar pacífico las mujeres de negro a nivel mundial. De negro, por los muertos conocidos y desconocidos de esta y de todas las guerras.

El consolidar en Colombia la expresión de mujeres de negro ha sido un proceso fundamental no solo para la Ruta pacífica. Si bien es cierto que el movimiento logra conectarse con una corriente mundial de mujeres pacíficas, lo que la Ruta ha ido logrado cada mes con este plantón ha sido impactar de manera contundente los imaginarios sociales en espacios públicos:

Mujeres de negro también representa para el movimiento de mujeres la más profunda ruptura con las formas tradicionales de expresión. El silencio como el más contundente mensaje. La posibilidad de reflexión, la comunión, pero también la otra manera de estar en sociedad donde los gritos de un bando y otro no permiten que se escuche el eco de la vida. Y lo más importante que la Ruta ha logrado, con el apoyo de mujeres de negro, que mujeres de la más diversa índole se unan sin temor a la gran consigna del no a la guerra. (Ruta pacífica, 2003, p. 51).

En este sentido, el plantón de mujeres de negro se constituye, actualmente, como una apuesta política arraigada en la Ruta desde hace diez y seis años; con el cual se pretende evidenciar las propuestas simbólico-políticas con respecto a temas como los de la violencia doméstica, la guerra, la paz, el perdón, la verdad, la justicia y la reparación. Son simbólicas, porque, como se puede observar en la Foto 2, en estos espacios se utilizan estrategias corporales que tienen que ver con el teatro, la danza, la música, la poesía, las flores y la pintura corporal; y, políticas, porque abordan temas de lo público claves como la historia y coyuntura del país.

Foto 5.

En el plantón de mujeres de negro



Fuente: (Betancur, 2015). Parque Berrío.

El martes 27 de enero, quince mujeres de la Ruta salieron al plantón del Parque de Berrío vestidas de negro con pendones, pancartas, flores y tambores y una propuesta escénica a cargo de una de las mujeres; que realizó un performance que comenzó con el sonar de los ritmos del tambor en un llamado a lo simbólico. La visualización de los ramos de flores con los colores que identifican a la Ruta: blanco: la justicia, amarillo: la verdad, naranjado: la resistencia, verde: la esperanza y azul: la reparación, en círculo alrededor de las demás mujeres entre danza y movimientos corporales. Posteriormente comenzó a declamar y a actuar el poema: Aurora y los fantasmas de la guerra. Finalizando el performance, una de las mujeres comenzó a gritar las consignas de la Ruta; en tanto, las demás mujeres participantes de la actividad las repetían. (Diario de campo de la investigadora, 2015).

Con repercusión directa en la población civil, las mujeres de la Ruta se posicionan cada mes en este espacio del Parque como portadoras de todos sus elementos simbólicos y políticos. Además de esto hablan de verdad, justicia y reparación, no solo en espacios y lugares de lo público; sino, desde lo académico e investigativo. Hace cinco años las mujeres de la Ruta comenzaron una investigación que daría como resultado un gran aporte de la verdad de las mujeres víctimas directas de la violencia a la sociedad Colombiana. En este sentido se tornó en una muestra del gran papel, poder y potencia que pueden aportar las mujeres para la construcción de paz en el país. Una de las líderes de la Ruta nos lo resuena el siguiente acontecimiento que marcó un hito en su accionar:

Por ejemplo un evento simbólico que hicimos que fue muy especial también, lo hicimos en Cartagena en 1997 cuando empezamos a tocar el tema de la verdad de la violencia, Y qué hacíamos, discutíamos en un seminario, analizábamos políticamente, con mucha conceptualización porque eso es otra cosa que la Ruta ha tenido que se alimenta mucho de las mujeres que en el mundo han trabajado el tema de la guerra, y mientras discutimos allá, de 8 a 1 de la tarde y por la tarde hicimos una marcha por todo Cartagena todas vestidas de blanco, todas con los ojos vendados, diciendo es que necesitamos justicia, en silencio total más de 2000 mujeres todas de blanco porque cargamos hasta el apelo, apelo es el trapo que nos vamos a poner si tú lo vieras nuestras maletas cuando salimos. Eso generó que nosotras después nos pusiéramos a pensar qué es la justicia para las mujeres. ¿Qué es la verdad?, ¿Qué es la justicia? y ¿Qué es la reparación? y ahí nos dimos cuenta hace dos años con la investigación que hicimos al final. Hace cuatro años empezamos una investigación que dio como resultado la comisión de la verdad de las mujeres y eso ha suscitado que las mujeres empezamos a tener una mejor consciencia de lo que significa la verdad, la justicia y la reparación y las garantías de no repetición. (Entrevista, mujer, 50 años, 2014).

Comisión de la verdad de las mujeres fundada por la Ruta pacífica

La Comisión de la verdad realizada por la Ruta pacífica de las mujeres es un texto que reúne uno de los esfuerzos y acciones políticas más significativas de la historia de la justicia transicional del país. Pues, en este, se logra consolidar desde el sentir y las vivencias de las mujeres, lo que ningún otro movimiento social en el mundo ha alcanzado, al construir un documento desde la base que contiene la verdad de lo ocurrido con cerca de mil mujeres víctimas de violaciones de derechos humanos en el marco de la guerra en Colombia extendida por tanto tiempo.

Un libro en el que se recogen, además, las reflexiones y experiencias vividas en un camino que las mujeres denominan *De vuelta a la memoria*: proceso que comenzó en el año 2010 con las narrativas de las mujeres recogidas por diferentes investigadoras de la Ruta pacífica:

Esta es la primera vez en la historia de un país que se está pensando una negociación, que escribimos ese libro de la Comisión de la Verdad, porque todas las comisiones tienen dos cosas. Uno, lo hacen personajes externos, investigadores; y, se hacen después de la firma de los acuerdos, en caso de Sudáfrica, África. En cambio aquí es todo lo contrario. Lo hicimos en medio del conflicto y lo hicimos con mujeres, desde mujeres y para mujeres. [...] Yo cada que voy estudiando y me voy dando cuenta de la trascendencia de esto, digo: nosotras estamos en medio de un camino muy grande a la paz, a la negociación de este conflicto; y, por eso, estamos haciendo todo lo que nos toque porque esas elecciones del 15, a mí no me había tocado una cosa tan dura en medio de una mesa de conversaciones como la que se está dando hoy en La Habana, y que puede dar pie a manipulaciones de mucho tipo. Nosotras tenemos que ser muy cuidadosas. (Entrevista, mujer, 2014, 50 años).

En consonancia con lo anterior, para las mujeres víctimas que participaron en esta Comisión, el proceso de difusión y memoria de la verdad no ha terminado. Avanzó con el ejercicio de narrar sus propios testimonios, en una dinámica de dignificación implícita ligada al reconocimiento de la injusticia de los hechos de violencia y la reivindicación de ellas mismas y sus seres queridos; pero, continúa con el lugar, el significado y el sentido de las narraciones de las mujeres, al inscribirse dentro de una verdad y una memoria colectiva que pretende orientar, situar y transformar a la sociedad civil fraccionada y desconocedora de la verdad de las mujeres en el contexto de negociaciones de paz en Colombia.

Por esto, la Comisión de la verdad realizada por la Ruta es un esfuerzo importante que revierte el silencio, la impotencia, la soledad y el sufrimiento de las mujeres víctimas directas de la violencia, que nos muestra otros caminos y formas de construir la reconciliación y la paz, como ellas mismas lo definen:

Es precisamente el hecho de comunicar ese algo irrepetible lo que hace posible “tocar” a otra u otro con las palabras de la verdad. Poner esa verdad en el mundo tiene la función de hacer posible el encuentro, la conexión, entre subjetividades. Un encuentro que mueve algo relacionado con lo que compartimos, como mujeres o como seres humanos, y modifica la percepción y la comprensión de los hechos ocurridos. (Ruta pacífica de las mujeres, 2013, p. 1).

Pero, ¿por qué la verdad se establece como un elemento importante a la hora de enfrentarse el fin de la guerra en una sociedad como la nuestra? Rettberg plantea que hablar del derecho a la verdad en un proceso de justicia transicional, abarca una “manifestación individual y colectiva que envuelve tanto a la víctima propiamente dicha como a la sociedad en que tuvieron lugar las violaciones masivas y sistemáticas de los derechos humanos y el DIH”. (2005, p. 33).

De este modo, en lo que se refiere a la dimensión individual del derecho a la verdad, se concibe como el derecho de las víctimas de violaciones de derechos humanos a:

Saber quiénes fueron los responsables, las circunstancias de tiempo, modo y lugar en que ocurrieron los hechos, las motivaciones de los mismos, el destino de las personas, en los casos de desapariciones forzadas o asesinatos, y el estado de las investigaciones oficiales está firmemente garantizado en el derecho, la jurisprudencia y la doctrina internacional. (Rettberg, 2005, p. 33).

Similarmente, en el derecho a la verdad colectiva, la sociedad tiene derecho a “preservar del olvido la memoria colectiva”, tal como lo establece el principio II del conjunto de principios para la protección y la promoción de los derechos humanos de Joinet, en la lucha contra la impunidad. En esta medida, el derecho colectivo busca que la sociedad en su conjunto “conozca la verdad de lo ocurrido así como las razones y circunstancias en las que los delitos aberrantes llegaron a cometerse, a fin de evitar que esos hechos vuelvan a ocurrir en el futuro”. (Rettberg, 2005, p. 34).

Por ello en Colombia presenciamos, con la Comisión de la verdad de las mujeres desplegada por la Ruta pacífica, un documento completo que reúne no solo lo ocurrido con mujeres víctimas directas de la guerra, sino que reúne diversas interpretaciones y reflexiones surgidas de esas narrativas de las mujeres. En este orden de ideas, el aporte, contribución, apuesta y sentido de las mujeres a construir la paz con esta Comisión se erige hacia varios elementos importantes.

El primero de estos es que las mujeres de la Ruta produjeron un texto que recoge la comprensión de la verdad de las mujeres desde varios elementos históricos, que tienen que ver con la ubicación de las mujeres frente al miedo, el duelo, la salud, el sin sentido; y, en general, todo el impacto recibido en sus cuerpos por las extensas violaciones de derechos sufridas, por décadas, en el marco de la guerra en Colombia.

El segundo se erige para que no permanezca en la impunidad lo acontecido con las mujeres; pues todas las experiencias recopiladas evidencian: de un lado, un encuentro con el dolor y el sufrimiento; pero, de otro, un encuentro con la riqueza en los recorridos vividos por las mujeres en sus aprendizajes y sentidos construidos para afrontar el impacto de la violencia en sus vidas. Lo cual debe ser fuente sugerente para construir relaciones de alteridad y heteronomía en los sujetos de la sociedad colombiana.

Y allí es que radica la importancia de la Comisión de la verdad realizada por la Ruta pacífica, al vincularnos en la contienda de la memoria, de una herencia y deuda transmitidas, del no olvido y de la ética de la compasión. Esto se refiere a que, así no podamos perdonar en nombre de las víctimas, porque no podemos ponernos en su lugar, podemos acompañarlas y acogerlas situándonos a su lado, transmitiendo sus historias y decidiendo reinventando y resignificando la realidad actual. (Mèlich, 2010).

Símbolos de identidad, transformación e incidencia política

Como lo hemos visto en este capítulo, para la Ruta pacífica, la guerra ha ido dejando profundas secuelas en la vida de las mujeres, quienes por mucho tiempo han estado sumidas en la mitad de esta. En este sentido afirman:

Uno de los efectos de vivir en medio de la guerra es la pérdida de los referentes históricos, la destrucción de los símbolos y los valores de la vida digna. El terror y el miedo anestesian los imaginarios, congelan los gestos y movimientos. Las mujeres de la Ruta Pacífica vienen tejiendo una propuesta simbólica que está en continua construcción y que es también una convocatoria para el resto de la población civil. La guerra viola, instrumentaliza, desplaza, desaparece, secuestra los cuerpos, los territorios. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003, p. 104).

En este orden de ideas, la Ruta ha sido la evidencia, desde su conformación como red, del surgimiento de un conjunto de símbolos entre las mujeres víctimas de la violencia; que, a lo largo de los años, se han ido instalando en la cultura de la resistencia y del feminismo que ellas conciben:

Descubrir en ese lenguaje de los símbolos la capacidad de revolucionar el lenguaje político tradicional, sentir que el arte — música, pintura, teatro, danza— está inherente al movimiento como la palabra misma. Entender que el arte se ha ido convirtiendo en el instrumento natural de comunicación, que integra y congrega, que convoca a la reflexión y a la comunión. Ese lenguaje que contradice a la torre de babel porque es universal. Y hasta la palabra misma recuperada por la Ruta: la sororidad, algo más que solidaridad, hermandad entre las mujeres. Y el aprendizaje político: entender que la Ruta optaba por el pacifismo y el feminismo y que se

iniciaba un proceso de discusión y decantación de estos conceptos. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003, p. 20).

De esta forma nombrar la simbología empleada en la Ruta pacífica, es acudir a lo que para sus integrantes tiene poder: poder de transformación en lo subjetivo; pero, también, como incidencia política en lo público:

Con los símbolos, llegamos las mujeres a los lugares de este país herido, para recuperar los territorios robados por el conflicto armado, para la toma de nuestros proyectos de vida construidos por años con ellos hablamos desde el silencio; son nuestras metáforas poéticas para invitar a otro diálogo, a ese que se rompió desde comienzos de nuestra historia la olla vacía, el negro de luto, las flores amarillas, el silencio, el atrapasueño, el tejido, la muñeca que significa a nuestras otras los colores amarillo de la verdad, el blanco de la justicia, el azul de la reparación, el verde de la esperanza, el naranja de la resistencia pacífica, el rojo de la vida; son todos una invitación simbólica a recuperar y a crecer nuevos sentidos. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003, p. 133).

De esta manera, las mujeres proponen símbolos que hablan de distintos temas: la vida, la paz, la reconciliación, la verdad y la esperanza. Asimismo, para ellas, los colores van nombrando palabras de gran valor, significado y sentido fundamental. Por ejemplo, relacionan la verdad con el amarillo, la justicia con el blanco, el azul con la reparación, el verde con la esperanza. De este modo, la propuesta simbólica de la Ruta pacífica involucra un discurso político que lleva consigo plasmado el arte en el cuerpo como territorio simbólico proponiendo relaciones solidarias-*sororas* para cimentar la fuerza que oponen a la guerra y las violencias:

Nosotras hemos creado símbolos que nos identifican como Ruta. Por ejemplo tenemos colores que hemos definido el por qué ese color. Entonces, el naranja, porque es el color de la resistencia; porque nosotras hacemos resistencia. El blanco, porque es el color de la verdad; y nosotras hablamos de verdad, justicia y reparación. El verde que es el color de la esperanza. Tenemos un símbolo que es una muñeca hecha en lana que es el símbolo de la protección entre las mujeres. Nosotras vamos a un territorio a decirle a las mujeres: ustedes no están solas, están con nosotras. Nosotras las vamos a acompañar y les entregamos la muñeca de la protección. Muchos símbolos. Entonces eso ha generado, ya digamos, un lenguaje que va mucho más allá de la palabra, pero que nos identifica porque las mujeres somos muy simbólicas. (Entrevista, mujer, 2014, 50 años).

El simbolismo, así concebido, representa un lenguaje que invita a comprender nuevas miradas, alternativas, visiones y sentidos sobre lo que es la violencia en el cuerpo de las mujeres y la vida misma de los sujetos sociales. De este modo, los colores, marcan una

importante señal que, para ellas, evidencia un proceso por el cual transitan la memoria, la verdad, la justicia, la esperanza, la resistencia y las fuerzas e intereses para mostrarlos:

Entonces, eso simbólico yo después me entero lo que significa; de que una cosa de cuando hay mujeres que cuando están muy angustiadas, que han sido víctimas, que necesitan llorar, se van de a grupitos y se paran en la campana del puente de Mutatá a llorar, o a decir que tienen que resistir, o a coger fuerza, una cosa impresionante después de lo que nos damos cuenta. Entonces ese asunto se convierte ya en un eco donde el imaginario de todas las mujeres, porque nosotras adoptamos la no violencia que es una cosa tan difícil y el pacifismo, que es aún más difícil, y es un ejercicio permanente; entonces, eso nos convoca a que si hay un asunto de violencia en el marco del conflicto que a veces nos ataca, también son capaz de meterse y decir no, nosotras no queremos eso, y se meten con cuerpo y todo y en muchos territorios. (Entrevista, mujer, 2014, 50 años).

Por esto, una de las acciones políticas de las mujeres de la Ruta también tiene que ver con recordarnos que, la más reciente y trascendental revolución, la revolución femenina, se hizo sin armas, siempre pacífica e instalada en las palabras. Revolución que para ellas no ha parado, que se sigue construyendo y de-construyendo, instalando y desinstalando, tratando de generar otros sentidos de vida en relación con sí mismas/os, las/os otras/os y el mundo, mediante la implementación de la simbología como fuente de sentido y de poder.

De este modo, la simbología comprendida desde el cuerpo, no quiere decir que todo se reduzca al cuerpo; sino que todo lo que sentimos, hacemos y pensamos pasa precisamente por el cuerpo. Así, diciéndolo con Schopenhauer, citado por Mèlich, debemos distinguir dos maneras de ser cuerpo, el cuerpo como representación y el cuerpo como voluntad; es decir: todo lo que podamos conocer, pensar y hacer pasa por la representación y, por lo tanto, está mediatizado por nuestras formas corporales, expresadas en términos físicos, biológicos, pero principalmente por los sentidos sociales y simbólicos. (Mèlich, 2010).

En esta medida, el símbolo para Mèlich se manifiesta debido a que:

Toda vida humana está abierta a un juego de equívocos y de evocaciones, de implícitos y de sugerencias, de presencias, y de ausencias, de presencias que evocan ausencias, de ausencias que se hacen obsesivamente presentes, a nuestro pesar. Por eso, en cualquier caso, lo que resulta indudable es que el símbolo nos sitúa frente a la cuestión del sentido, del sentido de la vida, de mi vida, un sentido nunca del todo establecido, nunca del todo conocido, nunca del todo desvelado, porque allí donde hay símbolo hay también ambigüedad e incertidumbre. (2010, p. 109).

De esta forma, si tuviéramos que definir el símbolo, podríamos emplear la expresión de imagen de sentido, sentido que no nos ha sido abonado por la naturaleza, sino que debe ser

llenado por cada sujeto para trazar una trayectoria hacia un determinado destino. Por esto, la Ruta pacífica de las mujeres decide caminar con lo simbólico: hablando desde el silencio y desde las metáforas que invitan a un diálogo más amplio, para proponer otras maneras de interrelación, que interrogan esquemas y lógicas preestablecidas de comunicación y relaciones humanas. Otra mujer de la Ruta pacífica, nos evidencia la forma cómo los símbolos en las mujeres de la Ruta configuran un vuelo en el mundo que les ha permitido transformarse en otro lenguaje y a su vez movilizar mentalidades y prácticas sociales:

Elementos como la olla vacía, el negro del luto, las flores amarillas, el silencio, el atrapasueño, el tejido, la muñeca, son todos una invitación simbólica a recuperar y a crear nuevos sentidos, de poder de la fiesta y de la risa en nuestra cultura, a romper el esquema de la destrucción y la muerte. (Ruta pacífica de las mujeres, 2003, p. 133).

Tras estos elementos simbólicos con los que le apuestan a la recuperación de otros lenguajes van construyendo una memoria corporal con la que se parte del reconocimiento de que somos seres corpóreos y simbólicos que acudimos a diferentes acciones para cargar de sentido las ausencias, contingencias, la finitud y el sin sentido. Todo esto en una reafirmación de que la vida ofrece múltiples oportunidades y posibilidades de ejecutarse y hacerse, al ser dueñas de su conciencia y al poder ser y hacer lo que se proponen.

En este sentido, el lugar que ocupó el cuerpo en cada una de las acciones políticas descritas es clave para entender varios asuntos fundamentales. En primer lugar, la Ruta propone centrar la mirada en el sujeto femenino como eje de varios procesos coyunturales en el país: frente al contexto de guerra en Colombia y las negociaciones de paz, por ejemplo; pues las mujeres aportan con sus testimonios y experiencias saberes potenciales para replantear las relaciones políticas con los distintos actores de la guerra, al ser mediadoras y ejemplos de reconciliación.

Así, para las mujeres de la Ruta pacífica, no basta esperar los resultados de las mesas de negociación; puesto que se torna inaplazable y prioritario dar inicio y continuar con la transformación de la cultura de la violencia y la guerra, desde lo simbólico, el lenguaje y la palabra con mujeres, hombres, niños y niñas, en los espacios familiares, educativos, laborales, comunitarios, sociales y políticos. Para desarticular el espíritu patriarcal y violento de la sociedad colombiana y contribuir, también, con las generaciones venideras a forjar una sociedad realmente justa.

Por esto, las acciones políticas de la Ruta pacífica han dado lugar a prácticas que rompen con las verdades preestablecidas y hegemónicas sobre la guerra en Colombia, al proponer a las mujeres como ejes políticos y éticos fundantes de la paz; pues, quienes mejor que las mujeres víctimas, para dar ejemplo de conciliación y del accionar pacífico y no violento en cada región del país.

En segundo lugar, la Comisión de la verdad nos relata no solo los efectos de la violencia armada en los cuerpos de las mujeres, sino que posiciona al cuerpo como eje central de la memoria, al pasar de ser las mujeres cuerpos dolidos, exprimidos y afectados, a desplegar

grandes capacidades transformadoras para dar testimonio de lo sucedido y desear enfrentar las adversidades de su existencia; esto es, darse sentido como cuerpos.

En tercer lugar, las formas tradicionales de movilización social y de acción simbólica que adelantan las mujeres de la Ruta desempeñan un papel primordial como tejedoras de subjetividades sociales; pues están pensadas desde lo corpóreo para crear imaginarios que sirven para denunciar, nombrar y comprender temas complejos como la violencia, expresada de múltiples formas desde la representación corporal, los colores, los objetos, el silencio, que van fundando otras maneras de pensar la realidad.

Lo anterior rompe con paradigmas impuestos sobre la subordinación de las mujeres en la sociedad y amplía y consolida su ejercicio de ciudadanía; puesto que sus presencias en público modifican formas tradicionales de acción colectiva, al incluir desde lo corporal, lo simbólico, creativo y espontáneo produciendo rupturas con lo convencional y autoritario de los espacios de relacionamiento sociales, políticos, culturales y económicos.

De este modo, no solo asumen la capacidad de ser madres, esposas, hijas, compañeras, hermanas; sino, ante todo, mujeres que reinventan y resignifican las posibilidades que les da su condición corporal para confiar en sí mismas, al entrar en un proceso creciente de acción política que desnaturaliza muchos procesos dados en los cuerpos y espacios de las mujeres.

Así pues, el poder de las acciones colectivas de la Ruta pacífica está dado por la capacidad política de las mujeres inmersas en esa amplia red para construir significados y sentidos simbólicos, políticos, culturales y sociales desde el cuerpo; desde los cuales sentar sus desafíos de sociedad anti-patriarcal y no violenta. Pero, además, de recuperar los derechos de las mujeres proponiendo ideas y planteamientos que aporten al enriqueciendo de su existencia singular y colectiva.

Capítulo 4

El cuidado del Otro: opción ética de las mujeres de la Ruta pacífica

El siguiente capítulo, es una síntesis comprensiva que permite hilar los objetivos planteados en esta investigación, para reanudar, por un lado, todo aquello que fue construido y deconstruido en el proceso de escritura que se va cerrando y por otro lado, para continuar profundizando en algunas reflexiones suscitadas de cada uno de los capítulos del presente informe. De este modo, se abordarán planteamientos que tienen que ver con la afectación removida y transformada finalizada la investigación, así como la concentración de algunas ideas reflexivas en torno a las categorías de: cuerpo, cuidado, heteronomía, alteridad, acción política, entre otras, en relación con lo hallado e interpretado del acercamiento con las mujeres de la Ruta pacífica.

En la escritura de este informe investigativo, se ha ido nombrando la forma como el proceso de interpretar los sentidos del cuerpo de mujeres de la Ruta abrió múltiples posibilidades de remover y reinventar subjetividades propias; que no hubieran sido posibles de reconocer, enfocar y exteriorizar sino hubiera habido una la postura epistémica, un tipo de investigación y un método como los que se asumieron para lograr que todas afectaciones interpeladas tuvieran unas lecturas de sentido en la realidad social estudiada, más allá de lo establecido por la teoría.

De esta forma, los sentidos del ser cuerpo, como mujer investigadora, se rehicieron y se proyectaron en nuevas preocupaciones, necesidades y consideraciones, al permitirse madurar emociones y pensamientos que no fueron estáticos o pasivos en el andar por las distintas etapas investigativas. Como resultado de ello, en el ahora subjetivo concurre una mirada análoga y estrecha hacia los testimonios de mujeres víctimas directas de la violencia; pues siguiendo los planteamientos de Mèlich:

Una identidad narrativa no es una identidad estable o sustancial, sino una identidad que se construye en la lectura del relato, en la respuesta, en la acogida del otro, de la ausencia del testimonio. La identidad narrativa del ser humano es movimiento constante. Por la lectura y la interpretación la identidad no cesa de hacerse, de des-hacerse y de re-hacerse. (Mèlich, 2001, p. 51).

En este sentido, la afectación personal estuvo presente, tanto en el planteamiento de la investigación, en su despliegue como después de concluido el proceso. Y precisamente, poder dar cuenta de lo anterior, en este capítulo de cierre, es fundamental para vincular la idea de que el tipo de investigación crítico, hermenéutico e histórico efectivamente permite transformar rasgos subjetivos del investigador/a que asume ética y políticamente hacerlo y, que, en esa medida, cuando el sujeto investigador se transforma, la realidad también se transforma.

Por ello, lo planteado hasta aquí admite comprender que no solo por los testimonios de las mujeres que hicieron parte de este proceso, la investigación adquirió el significado narrativo de las voces tantas veces excluidas de las mujeres. Sino que, gracias a la lectura interpretativa de los testimonios de las mujeres, esta investigación se permitió abrirle el paso a reflexiones imprevistas en torno al cuerpo que posibilitaron entender la forma en que se configurarían relaciones de alteridad y heteronomía con mujeres de la Ruta, más allá de la investigación, fortaleciendo, asimismo, los planteamientos en torno al cuidado y la acción política.

Sentidos del cuerpo sobre el cuidado del otro

Para profundizar lo esbozado anteriormente, podemos ahondar en algunas de las reflexiones del segundo capítulo de la investigación; apartado en el que mujeres de la Ruta fueron relatando la forma en como comprendieron el cuidado; que en un principio, se creía como el cuidado de sí, pero que íntimamente podía interpretarse también como el cuidado de los/las otros/as a partir de los hechos victimizantes en sus vidas, con cada una de las acciones llevadas a cabo por Sofía, Margarita, Yinet, Sandra, María, Elena, Diana, Rosa, Eugenia, Omaira, Carmenza, Susana, Marta e Irene.

En resumen, estos relatos pudieron evidenciar el arduo compromiso que emerge en estas mujeres de la Ruta por otros seres que las interpelan en el diario vivir: en la familia, en la comunidad, en el trabajo y en cada espacio habitado. Pero ¿Cómo es que al hablar del cuidado de sí, estas mujeres abarcaron el cuidado del otro/a? ¿Por qué las mujeres pasaron de sentir rencor, recelo o envidia al ser víctimas directas de la violencia, a desear el cuidado del otro/a? ¿Cómo el cuidado del otro se traduce en el cuidado propio? ¿Cómo se relaciona el cuidado del otro con la alteridad y heteronomía referidos más arriba?

Para comenzar a responder a estas preguntas, es pertinente reflexionar en torno a los planteamientos de dos autores: Lévinas y Mèlich; quienes, desde toda la potencia de su pensamiento asumieron el compromiso a la construcción de un nuevo imperativo categórico: que Auschwitz³ no se repita. Para ello, ambos autores vinculan en sus perspectivas, categorías como la alteridad y heteronomía, junto con las de corporeidad y cuidado, a partir de la ética.

Partiendo con Mèlich, se podrían desplegar algunas de sus ideas entorno a la necesidad de pensar y actuar en el mundo desde una ética de la compasión que vincule el cuidado del otro, y se apoye en la corporeidad, la finitud y lo contextual:

Una ética desde el cuerpo, es en una palabra, una ética que sabe que es imposible eludir el espacio y el tiempo, los acontecimientos y las transformaciones, los afectos y las pasiones, las relaciones, los contextos y las situaciones. Por todo ello, la categoricidad y la

³ Auschwitz representa una categoría que incluye todos los campos de concentración y exterminio nazi que hubo durante la segunda guerra mundial, así como todos los campos de horror y exterminio presentes en el mundo. (Mèlich, 2001).

universalidad no solamente son imposibles sino que no son asuntos humanos. (Mèlich, 2010, p. 75).

En virtud de lo anterior, en la idea del cuidado del otro hay un vínculo nuevo que rompe con las concepciones de sujeto que piensa y actúa para florecer individualmente dentro de las características de la competitividad y el mercado, y fortalece las concepciones acerca de la dignidad del ser, en tanto se piense en aquel otro, siempre distinto a él, en pensamiento y actos, distante o cercano; que habita el mundo al igual que este:

Si somos corpóreos estamos en perpetua relación y dependencia del otro, del otro presente y ausente, de los contemporáneos, de los antecesores y de los sucesores. La corporeidad es un escenario que posee marcas del pasado, influjos del presente y posibilidades de fuga hacia el futuro. Porque somos corpóreos estamos atravesados por el otro, no solo con él/ella, sino frente, junto, a su lado, y tenemos que responder, debemos dar respuesta corpóreamente – afectiva, racional y pasionalmente– a las interpelaciones extrañas, imprevisibles, programables e implanificables que su presencia nos depara. (Mèlich, 2010, p. 38).

Dicho también al modo de Lévinas, en el cuidado del otro, la alteridad y heteronomía superan el individualismo basado en los intereses propios y en la concepción de un sujeto absoluto y atemporal. Pero, para entenderlas habría que ir más lejos de su definición conceptual, para llegar a situaciones concretas en las cuales se revele el rostro del otro humano, para rescatar ese otro como fundamento esencial de las relaciones humanas. (Lévinas, 1977).

El planteamiento de Lévinas, por lo tanto, invita a una reflexión filosófica que aprecia el sentido de lo humano, no solamente a partir del condicionamiento ofrecido por el conocimiento o por el ser, sino por el punto de partida del otro: “este es un rostro concreto que se me dirige y que nunca podrá ser entendido por el conocimiento. El yo únicamente puede salir de sí por la llamada del otro que se produce en la relación cara-a-cara (relación ética)”. (Reyes, 2007, p. 162). Y de similar modo con la heteronomía, que para Mèlich, citando a Sucasas:

En el ámbito ético, la heteronomía se constituye en la subordinación del yo a la exigencia imperativa encarnada por el rostro. Sobre esta heteronomía se configura la autonomía del sujeto, en cuanto agente moral que responde al mandado en cuanto intérprete que prolonga, creativamente, el sentido del libro leído. Paradójicamente, la heteronomía, lejos de bloquear la emergencia de una subjetividad autónoma, la hace posible: la identidad, ética o hermenéutica, del ego es deuda de una previa sumisión a la alteridad –prójimo o texto. (Mèlich, 2001, p. 72).

En este orden de ideas, ese/a otro/a cargado de historias, relatos, testimonios, eventos, situaciones que lo condicionan y a la vez indeterminan, obliga al sujeto a un

replanteamiento radical, a una recomposición, a una respuesta ética que demanda la compasión y el cuidado por el otro que también es el otro de mí mismo (Mèlich, 2010), es decir, el reflejo de lo que hemos sido y somos, en tanto pertenecemos a un mismo espacio. Pero, si pese a descubrir que la otredad, la alteridad, la heteronomía son ineludibles en el mundo, y que en cada trayecto se debe dar respuesta a sus desafíos, negamos que la respuesta nunca es lo suficientemente buena o adecuada, podemos caer en la idea de los totalitarismos y universalismos; lo cual eludiría la condición finita y corpórea que nos condiciona. (Mèlich, 2010).

Sin embargo, recordemos como la heteronomía, aplicada en otros contextos, es una categoría que ha determinado negativamente a las mujeres en la historia. En ello, el feminismo ha sido muy enfático en revelar las formas en que el patriarcado y el capitalismo han hecho que las mujeres sean consideradas desde la otredad y para la otredad. Así, desde el feminismo clásico de Simone De Beauvoir, hasta los feminismos decoloniales propuestos por pensadoras de América Latina como Francesca Gargallo, se ha llegado a considerar la necesidad de re-valorar la autonomía para las mujeres, ante las imposiciones económicas, culturales y sociales que demanda el sostenimiento del mercado y el cuidado de la vida, por mencionar algunas problemáticas. De esta manera, Gargallo nos justifica la importancia de la autonomía de las mujeres:

El feminismo como construcción colectiva de las mujeres impulsó su autonomía como liberación de los condicionamientos de los proyectos políticos masculinos. Por ello, las feministas de la década de 1960 empezaron a indagar en la historia de las mujeres con qué identificarse que no viniera de una definición ajena, y construyeron sus propios métodos y formas para regular su estar, participar, actuar independientemente de los hombres en todas las esferas de la realidad. Y, en segundo término, que la autonomía feminista significó un terremoto, un verdadero deslizamiento de placas tectónicas en medio de la mar oceánica [para seguir con la metáfora marítima] para el ordenamiento capitalista de las sociedades, tanto en Europa y Estados Unidos como en el mundo otrora colonizado, que seguía arrastrando un acendrado racismo y una racializada misoginia. (2012, p. 70).

Y continúa agregando Gargallo que, la autonomía de las mujeres, si bien no podría definirse como una lucha o confrontación, si se podría considerar como una actitud para ser asumida por las mujeres para dejar de ser excluidas:

En la autonomía feminista, las mujeres hoy son sujetos sociopolíticos, pero su emancipación ha despertado una animadversión brutal en las personas e instituciones acostumbradas a regular el comportamiento femenino mediante presiones, influencias e imposiciones. (Gargallo, 2012, p. 71).

En este sentido, en contraste con los planteamientos de heteronomía y alteridad propuestos por Lévinas y Mèlich habría que reconocer, antes de vincular a la práctica la heteronomía o

la alteridad, que las mujeres en la historia han sido de múltiples maneras invisibilizadas y subyugadas; por lo que necesitan reafirmar y consolidar antes que nada su autonomía. Pero no para hacer parte de las esferas propuestas por capitalismo y el patriarcado, el pacto social o el individualismo; sino desde la idea de deshacer paradigmas dominantes, tal y como lo propone Gargallo:

De ahí que las diversas, dispersas, heterogéneas y, en ocasiones, subterráneas acciones feministas autónomas, buscan potenciar relaciones más que impulsar leyes, entablar diálogos más que organizar convenciones, para abrirse a destejer paradigmas dominantes de qué es la liberación para las mujeres, considerando los lugares desde dónde las concretas mujeres de Nuestra América (indígenas, desempleadas, campesinas, intelectuales, jóvenes urbanas, afrodescendientes, artistas, estudiantes, trabajadoras precarizadas) enfrentan las formas de opresión, dominación y centralización que terminan por, una vez tras otra, criminalizar su denuncia de la injusticia y su protesta. (2012, p. 72).

En este sentido, las relaciones de alteridad y heteronomía puestas en situaciones concretas con las mujeres participantes de la investigación, se dio en torno a dos hechos significativos. El primero de ellos, relacionado con la afectación subjetiva y el encuentro con las mujeres; que dejaría como resultado el reconocimiento de que todo aquello que nos separa y une como mujeres frente a la vida y las experiencias, iba trayendo y llevando una secuencia de sentidos de vida comunes y lejanos; implicando estas reflexiones en torno a la idea de la acogida y compañía al dolor de las mujeres, para experimentar un sentimiento humano que se ha ido diluyendo en la eventualidad de la vida y en la normalización de la violencia: la compasión por el sufrimiento y dolor del otro/a.

Compasión que hace referencia, no a la caridad o al pesar engendrado por varias de las religiones del mundo; sino precisamente a la sensibilidad, comprensión y hospitalidad, que se pueden sentir hacia los y las demás en medio de sus más dolorosas experiencias de vida. De esta forma, se le daría paso a una visión ética desde cuerpo en el mundo y el ser humano presente en este, en particular las mujeres; que alude a lo que Mèlich llama la respuesta compasiva que damos al dolor ajeno que nos interpela en los distintos trayectos de nuestra vida. (Mèlich, 2010).

El segundo hecho significativo se dio, justamente, a partir las ideas del cuidado del otro que aparecieron incluidas en algunos de los más esenciales significados de los testimonios de las mujeres, como lo hemos visto. Por ello, para tratar de responder a los interrogantes anteriormente manifestados sobre el cuidado, ya no desde la interacción con la teoría, sino desde la visión misma de las mujeres entrevistadas, se podría establecer un puente relacional con varios de los hechos de victimización narrados por ellas, resumidas en las siguientes situaciones relevantes.

El ser víctimas directas de la violencia, las convierte en mujeres portadoras de una herencia, y memoria colectiva, en tanto en sus cuerpos dolidos y resignificados se configura, hoy en día, una potente idea de no repetición, tanto para sí mismas, como para los demás seres

humanos de la sociedad. En consonancia, vimos la forma como en sus relatos aparecía la idea de cuidado en torno a la ayuda conjunta y a unir esfuerzos sociales para lograr algún fin, mediante la solidaridad, el respeto, la cooperación, la organización y la movilización. Esto demuestra que no por el hecho de hablar de reconciliación y de paz mujeres de la Ruta renuncian a la memoria de sus seres queridos, sino que asumen posturas éticas y políticas que emanan de sus profundos deseos de ayudar, contribuir a sembrar caminos y rutas de esperanza en medio de las más duras crudezas de la realidad.

Por ello, el estar congregadas en una organización de mujeres que, al mismo tiempo, pertenece a la Ruta pacífica es un hecho político que genera dinámicas de empoderamiento y de cuidado de sí, pero en relación con los otros/as. En la acción de movilizarse en los ámbitos públicos y unir sus voces y esfuerzos para reivindicar acciones conjuntas, es una señal que evidencia la pretensión de incidir en el otro, par, consiente, distante, desertor/a o indolente presente en la sociedad, bien sea para dar a conocer sus experiencias de victimización, generar opinión pública, o para ir fundando conciencia sobre la importancia de prevenir y deshacer las violencias.

Estas dos situaciones conforman, a su vez, algunos rasgos en la lógica de los testimonios de las mujeres agrupados en un antes y después de los hechos victimizantes en sus sentidos del cuerpo y que ponen en evidencia que si las mujeres, al reflexionar sobre su pasado y presente, se permitieron movilizar y transformar algunos de los aspectos de sus subjetividades, junto con las visiones, significados y sentidos diferenciados en el ayer y el ahora a partir del cuerpo y el cuidado, el conjunto de la sociedad también podría construir sentidos del cuerpo que gesten un relacionamiento distinto entre los sujetos sociales.

Sentidos del cuerpo sobre acciones políticas y simbólicas

Aquí están ustedes mujeres sin armas en las manos, corazón partido en la espera, azucena en medio de panteras, caricia abierta en medio de pezuñas, ala amorosa en viento de tormenta, labios entre espinos persiguiendo un beso.

Aurora nodriza que ilumina el llanto pequeñito de los niños extraviados, suave lino en la herida. Y en el riego constante de las lágrimas, en nombre de mí misma y de la tierra yo las declaro a todas ustedes sonoras, creadoras, energúmenas, insumisas, amorosas mujeres de vida.

García.

Como en el fragmento del poema de Violeta integrante de la Ruta pacífica, las mujeres de este movimiento despliegan una sonoridad de sentidos y lenguajes del cuerpo que generan un encuentro con la esperanza, la determinación y la potencia. Son creadoras porque son mineras de la vida, energúmenas con la sociedad que las sepulta, las discrimina, las revictimiza, las criminaliza; pero paradójicamente, a la vez, las hace más fuertes. Insumisas, porque a pesar de promulgar el sentido pacífico en las relaciones humanas, se revelan ante las injusticias, batallan contra el patriarcado en sus hogares y en las calles. Y amorosas; puesto que siguen siendo madres, esposas, abuelas e hijas víctimas de la guerra y la

violencia; pero con un corazón que puede seguir albergando el perdón, el cariño y la esperanza.

Por todo esto, hemos mostrado las formas políticas y simbólicas mediante las cuales mujeres del movimiento de Ruta develan sentidos del cuerpo en relación al cuidado del otro, como resultado del proceso de victimización experimentado y de la vida organizativa que han asumido, constituyendo y articulando todo su accionar desde allí. De este modo, retomar algunas ideas del tercer capítulo de la investigación, en el que se describían varias de las acciones políticas de la Ruta pacífica para analizar el lugar que ocupa el cuerpo en dichas acciones fue, diciéndolo de otro modo, reflexionar en torno al lugar que ocupa la existencia misma de las mujeres de la Ruta, en cada una de las acciones que emprenden como movimiento.

Comprendimos entonces que el sentido político del estar congregadas las convierte en sujetos activos en sus relaciones familiares, sociales, comunitarias y ámbitos organizativos. A partir de lo cual el dolor de algunas de mujeres víctimas directas de la violencia se ha ido traduciendo en esperanza y entereza. Igualmente, lo simbólico, como elemento que acompaña constantemente sus acciones, es otro lenguaje de resistencia pacífica que les confiere sentidos sobre los cuales volver a la esencia de las relaciones humanas como una forma de impulsar sus propuestas.

La fuerza expresiva de los símbolos de las mujeres de la Ruta genera confluencia con los imaginarios y representaciones de realidades alternativas nacidas desde mujeres víctimas directas de la violencia; que se resisten a las propuestas simbólicas de desprecio y subordinación que, a partir del patriarcado, y de múltiples industrias, mercados, Estados, religiones, guerras, publicidades y comunicaciones, han disfrazado, violentado y homogenizado los vínculos que nos han hecho distintos y plurales.

De ahí que, mujeres de la Ruta pacífica, cada día conduzcan su accionar para salir de la encrucijada de ser objetos y cuerpos únicamente de dolor y de enfermedad que hay que negar y reprimir, para convertirse en cuerpos con sentidos políticos, sociales, culturales, cuerpos simbólicos que expresan aún emociones del ayer; pero con propuestas construidas en el presente y futuro. Por ello, la Ruta pacífica, entendida como movimiento que ha ido ganando madurez y posicionamiento a partir de sus múltiples acciones políticas, ha fundado lazos organizativos, simbólicos y políticos para que mujeres víctimas directas de la violencia se puedan formar como sujetos empoderados, en varias de las movilizaciones que realizan, tales como marchas, plantones, cabildos y eventos.

En este sentido, el lugar del cuerpo en dichas acciones es el eje central de la memoria, en tanto ha sido considerado como el territorio más inmediato; pero el que, históricamente, ha sido significado y concebido por otros, mediante discursos, estereotipos y violencias que han producido profundas secuelas para las mujeres, al ser vistas como objeto, botines de guerra, cuerpos con valor monetario, cuerpos del otro y para el otro y cuerpos del olvido.

Por eso, para las mujeres de la Ruta pacífica, el cuerpo no solo da cuenta de lógicas espaciales del mundo exterior; sino que da cuenta de relaciones corporales en las que están presentes: el ser, las intimidades, la sexualidad, los pensamientos y las emociones como

sujetos construyéndose. Por esto, en los mensajes y los planteamientos discursivos de las distintas acciones políticas de la Ruta Pacífica, el planteamiento del cuerpo es un lugar simbólico de enunciación; pues las mujeres parten del cuerpo mismo para comprender, analizar y visibilizar el impacto de la guerra y la violencia en sus vidas.

Por ello, uno de los caminos que las mujeres de la Ruta decidieron emprender, se basa en apostar sus intereses y ocupaciones a construcción de paz, la paz coyuntural con uno de los grupos armados que las ha afectado, desplazado, despojado y desaparecido sus seres queridos. Le apuestan a la negociación, porque así sepan que el camino hacia la consecución de la paz no se logra completamente al firmarse los acuerdos en La Habana, en tanto otros actores armados presentes en los territorios del campo y urbanos seguirán profundizando diferentes tipos de violencia, es un paso hacia adelante que aspiran dar, para lograr la verdad y la reconciliación.

En este sentido, desde el año de su creación en el 96, la trayectoria de Ruta pacífica ha logrado caminar y situarse en relación con varios acontecimientos importantes, entre los que se destacan: el posicionamiento organizativo a nivel social, político y cultural en varias regiones del país por el rechazo constante a la guerra, sus propuestas definidas para contribuir a la paz prioritariamente, el carácter simbólico en sus acciones, la producción académica e investigativa de vasto nivel, la construcción de la Comisión de la verdad de las mujeres, y así, otras acciones colectivas potentes que, instalan a la Ruta pacífica, en un movimiento social de mujeres como sujetos de poder en Colombia.

De esta manera, se podría decir que, la Ruta pacífica, ha impulsado desde su accionar político diversas apuestas a cambios en los imaginarios sociales, configurando escenarios de discursos y prácticas en las cuales se han podido poner de fondo el impacto de la guerra y la violencia en los cuerpos de las mujeres y la urgencia de construir nuevas relaciones de alteridad y heteronomía, como alternativas y propuestas viables que contribuirían a terminar el contexto de subordinación de las mujeres.

Reflexiones finales

Responder la pregunta epistémica de esta investigación, puso sobre el terreno subjetivo, diversas posibilidades de construcción de conocimientos en torno al cuerpo que, de manera pertinente y organizada llevaron a comprender, particularmente, las formas en que mujeres de la Ruta pacífica de Medellín le dan sentido a sus cuerpos luego de que la violencia hubiera producido huellas imborrables en estos.

Pero, para llegar hasta allí, se hizo necesario aceptar que, siendo también cuerpo, existe una realidad que interpela y afecta la propia en mayor medida: la violencia sobre las mujeres en Medellín. Y desde esa afectación, se comenzaría a problematizar la realidad, a formular objetivos y un diseño metodológico; así como el retomar unos referentes de pensamiento. Todo ello para ir hilando poco a poco el tejido robusto, complejo, diverso y permeable de piezas encontradas en el territorio de las mujeres participantes en esta investigación, cuando se estuvo en la etapa del trabajo de campo.

Así, a la luz de los grandes hallazgos develados, se pueden articular las siguientes reflexiones y planteamientos finales que superaron las afectaciones propias y vinculan la necesidad de continuar debatiendo y profundizando el tema del cuerpo de las mujeres en la sociedad colombiana y en Medellín, en su relación con categorías como: sentido, cuidado, victimización y acción política.

Pese a que en la actualidad, desde cada una de las dimensiones de la realidad, se sigue considerando al cuerpo como una externalidad meramente visible, alejada y separada de la razón y la mente y no como un territorio complejo por medio del cual se configuran nuestras emociones, pensamientos y nuestras dimensiones físicas y simbólicas al ser nuestro único recinto desde el que podemos ser, esta investigación, partió del reconocimiento de la categoría del cuerpo como la expresión de trayectorias subjetivas y colectivas, en las cuales se pueden comprender diversas historias de vida que han marcado nuestro trasegar complejo por el mundo.

Entendiendo el cuerpo bajo estas características, la investigación encontraría soporte en la idea de evocar la vida misma de mujeres víctimas directas de la violencia y de todo lo que de ella se ha desprendido en sus espacios y tiempos: muerte, enfermedad, salud, sufrimiento, resistencia, emociones, temores y secretos. De conformidad con lo anterior, en ello consistió el preguntarse por los sentidos del cuerpo de mujeres que le dan diversos significados y visiones a sus propias vidas, siendo víctimas directas de la violencia organizadas en la Ruta pacífica de Medellín.

Así, descubrir en ese proceso que mujeres víctimas de la violencia de la Ruta no solo construyen sentidos individuales de su existencia, sino que están en constante relación con sus semejantes, dispares y otredades, al ser un movimiento con incidencia política en el escenario público, fue la posibilidad de identificar e interpretar que, esos sentidos del cuerpo se pueden leer, también, en torno al cuidado del otro, las acciones políticas y simbólicas y a la memoria.

En cuanto al cuidado del otro, mujeres de la Ruta demuestran ir más lejos de la idea del cuidado de la vida impuesto por el mercado, en tanto estas mujeres siguen considerando a la otredad como parte vinculante en el proceso de no repetición de los hechos de violencia que escindieron sus vidas en mil pedazos. Pasan, entonces, de ser mujeres que cuidaban de la vida de hombres, niños/as y enfermos/as para sostener el mercado y el patriarcado exclusivamente, a pensar y cuidar del otro/a; pero para frenar la reiteración y prolongación de las violencias en la vida de ellas mismas y en la de los sujetos presentes en la sociedad.

Lo anterior se ve reflejado en la manera en que mujeres deciden buscar y encontrar lazos de solidaridad familiar, comunitaria y social con los/las otros/as para donar sus saberes o unir esfuerzos para un determinado proceso. Igualmente cuando se dirigen a los sectores sociales por medio de sus movilizaciones públicas para romper el silencio, generar conciencia, debates y múltiples opiniones.

Así como al presentarse como organización simbólica que exhibe sus cuerpos y sus creaciones, no desde la visión que los vuelve objetos, sino en un despliegue diverso, atrayente, colmado de sentidos y de viable recuerdo. Esta incorporación simbólica en ellas permite advertir que si bien han sido cuerpos de mujeres dolidos y lesionados; también son cuerpos que desde la afectación y la potencia, asumieron lo político de lo simbólico para transmitir, trastocar y trashumar al otro/a.

Por ello, en cuanto a las acciones políticas que realizan, nos recuerdan que la política no solo se genera en los ámbitos tradicionales del poder institucional, sino que permea la vida misma de los sujetos. En consecuencia, las mujeres de la Ruta aspiran a aportar, desde su construcción simbólica, a nuevos sentidos de lucha que vayan marcando un legado, una herencia y memoria social y cultural.

Junto con unas prácticas ubicadas en las representaciones que vinculan el lenguaje de los colores, las flores, los mandalas y los velos, la pintura, el teatro y la música como re-invención y re-significación del cuerpo, que luego de ser violentado, perturbado o abandonado, logra nuevos signos de transmisión de identidades, subjetividades y colectividades fundadas en la experiencia.

De ahí que mujeres de la Ruta aspiren vivir en una sociedad distinta pero con memoria, aquella que marque el caminar de quienes han vivido, y de los y las que vendrán con un dolor de lo sucedido; que les haga pensar en maneras posibles de frenar y revertir la tragedia y el dolor por la que han pasado miles de mujeres, hombres, niños y niñas en Colombia y Medellín que se han sido víctimas directas de un sistema de guerra y violencia.

En este sentido, de la idea del cuidado del otro brotaron propuestas para pensar y aplicar la alteridad y heteronomía en las relaciones humanas, como dos categorías que proponen preocuparse por el otro/a, cambiando las formas en que se han dado las experiencias conjuntas y superar el enfrentamiento dual entre cuerpos femeninos/masculinos para construir unidos propuestas que batallen contra las duras inclemencias de la economía de mercado, el patriarcado, las violencias y las guerras, mediante el pensar y sentir pacífico del mundo y el reconocimiento de los conflictos que nos habitan como seres corpóreos.

Esto hace referencia a una nueva hermandad, basada en una postura ética y política de la vida corpórea que nos haga responsables por el/la otro/a presente, pero también por la historia que ha sido erigida por los seres en el pasado, con sus demonios, males y retrocesos; que deconstruya y borre toda pretensión a la universalidad y totalitarismos, y fragüe un camino de conciencia histórica que reciba y atienda el rostro del otro/a por todo aquello que designa la relación más allá del yo.

Es posible entonces que en la mirada al cuerpo desde la creación de pensamiento, emoción y experiencia conjugadamente con el/la otro/a, se comiencen a urdir nuevos malestares, desencuentros y fisuras con base en los conflictos y diferencias que traemos, porque además las respuestas no podrían estar dadas en la perfección.

Sin embargo, el hecho de mudar nuestras creencias y concepciones duales del cuerpo y las relaciones humanas desde la individualidad, hasta visiones distintas, admite que la corporeidad no es una propiedad, sino el modo de habitar el mundo y que así no esté del todo en nuestras manos decidir habitarlo humanamente, si estamos en la capacidad y posibilidad impredecible de no dejarnos determinar por lo inhumano. Aquí es importante entonces retomar el concepto de lo humano no como una esencia natural con la que nacimos; sino como una manera de vivir, de relacionarse con los/las demás, con uno mismo y con el mundo (Mèlich, 2010).

Nos acechan, por tanto, deudas de un pasado y presente que impide que nos instalemos del todo. Deudas donde ya no solo está presente nuestra condición asilada, sino la del otro/a. Nos acecha la idea de re-ubicación ética que no imponga un modelo a seguir o a imitar, sino que nos recuerde que tenemos una estrecha relación y dependencia del otro/a, presente y ausente; y que quizás, en esa relación y dependencia, nos encontremos con seres que nos ofrezcan otros mundos y que nos deparen elevaciones o profundidades que le donen otros sentidos a la existencia.

Así como lo humano no está en la esencia del ser, el sentido tampoco nos ha sido abonado por la naturaleza. Los sujetos que asumen la carencia del sentido para darlo, pueden reconocer que la respuesta está en el otro/a porque la ausencia de sentido ha demostrado cuanto horror se desprende de los sinsentidos.

Mujeres de la Ruta pacífica de Medellín nos resuenan una herencia y una memoria de las violencias en sus cuerpos. Nos acechan dimensiones de su realidad que requieren perspectivas éticas, políticas e históricas capaces de acoger y acompañar sus propuestas a partir de la idea de la no renuncia a las posibilidades abiertas e inusitadas que podemos fundar como sujetos sociales.

Referentes bibliográficos

Cuerpo

- Arenas, Y; Aristizabal, A; Uribe, T. (2012). Cuerpo e identidad de género: encrucijada de relaciones de poder en el municipio de Aránzazu-Caldas. (Tesis de grado Desarrollo Familiar). Universidad de Caldas, Manizales.
- Barrera, O. (2011). El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault. México: Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. VI. Universidad Iberoamericana.
- Barreiro, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. Recuperado de: <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n73/02102862n73p127.pdf>
- Bourdieu, P. (2000). La dominación masculina. Barcelona: Editorial anagrama.
- Bordo, S. (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. Revista de estudios de género, la ventana. México. ISSN 1405- 9436.
- Bover, J. (2009). El cuerpo: una travesía. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articuloBasic. oa?id=13712894002>
- Butler, J. (1999). El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2006). Deshacer el género. Barcelona: Paidós.
- Bravo, P. (2012). Deleuze y Merlau-Ponty: sujeto, cuerpo y saber; entre el capitalismo y la esquizofrenia. Recuperado de: <http://www.observacionesfilosoficas.net/deleuzeymerleau.htm>
- Duch, L. y Mèlich, J. (2005). Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana. España: Trotta.
- Foucault, M. (2000). Vigilar y castigar. Madrid: Siglo XXI.
- Giddens, A. (1992). El capitalismo y la moderna teoría social. Barcelona: Labor.
- González, A. y González, C. (2010). Educación física desde la corporeidad y la motricidad. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-75772010000200012
- Le Breton, D. (2002). Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos aires: Editorial nueva visión.
- Martínez, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. Recuperado de: www.raco.cat/index.php/Papers/article/download/25787/25621

- Mèlich, J. (2010). *El otro de si mismo. Por una ética desde el cuerpo*. Barcelona: Editorial UOC.
- Mèlich, J. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder editorial.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Montenegro, M. y Otros (2006). *Cuerpo y corporalidad desde el vivenciar femenino*. Recuperado de: [http://www. redalyc. org/articuloBasic. oa?id=55412204](http://www.redalyc.org/articuloBasic. oa?id=55412204)

Otros feminismos

- Álvarez, A. (2013). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Recuperado de: [http://www. redalyc. org/articulo. oa?id=70828139007](http://www.redalyc.org/articulo. oa?id=70828139007)
- Boyer, A. (2012). *Biopolítica y filosofía feminista*. Bogotá: Revista de estudios sociales. ISSN: 0123-885X.
- Carosio, A. y Otras. (2014) *Feminismos para un cambio civilizatorio*. Fundación Celarg CLACSO. Centro de estudios de la mujer. Recuperado de: [http://www. clacso. org. ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle. php?id_libro=877&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=853](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=877&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=853)
- Corporación para la vida Mujeres que crean. (2015) Recuperado de: [http://www. mujeresquecrean. org/nosotras. html](http://www.mujeresquecrean.org/nosotras.html)
- De Barbieri, T. (1998). *Acerca de las propuestas metodológicas feministas*. Recuperado de: [http://148. 206. 107. 15/biblioteca_digital/capitulos/81-2353vyx. pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/81-2353vyx.pdf)
- Fontela, M. (2008). *¿Qué es el patriarcado?* Recuperado de: [http://www. mujeresenred. net](http://www.mujeresenred.net)
- Forero, J. (2009). *La construcción de identidades de resistencia contra la guerra en Colombia. Caso de estudio: Ruta pacífica de las mujeres*. (Tesis de grado Ciencia Política). Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Gargallo, F. (2012). *La urgencia de retomar nuestra radicalidad*. Recuperado de: [http://www. bivica. org/upload/feminismos_bolivia. pdf](http://www.bivica.org/upload/feminismos_bolivia.pdf)
- Hernández, R. (2013) *Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo*. En: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Recuperado de: [http://www. redalyc. org/articulo. oa?id=70828139007](http://www.redalyc.org/articulo. oa?id=70828139007)
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Martínez, J. (2010). *Las Madres de la Candelaria –Línea Fundadora*. Recuperado de: [www. raco. cat/index. php/HojasWarmi/article/download/208558/277745](http://www.raco.cat/index.php/HojasWarmi/article/download/208558/277745)

- Mohanty, C. (1984). Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales. En: Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70828139007>
- Quintar, E. (2003). La dialéctica entre la conciencia histórica y la conciencia femenina: un modo de “hacerse mujer”. México: Pedagogía y saberes N° 19. Universidad Pedagógica Nacional. pp. 7-16. Recuperado de: http://www.pedagogica.edu.co/storage/ps/articulos/pedysab19_04inve.pdf
- Ron, X. (2013). Hacia la desoccidentalización de los feminismos. Un análisis a partir de las perspectivas feministas poscoloniales de Chandra Mohanty, Oyeronke Oyewumi y Aída Hernández. Recuperado de: www.nucleoestadania.org/revista/index.php/realis/article/. . . /117/104
- Suárez, L. (2013) Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales. En: Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70828139007>
- Valcárcel, A. y Romero, R. (2000). La memoria colectiva y los retos del feminismo. En: Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI. p. 20. Sevilla: Hypatia.

Víctimas de la violencia

- Chaves, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=309126696012>
- Eliaacheff, C. y Soulez, D. (2009). El tiempo de las víctimas. Madrid: Akal.
- Ferrándiz, M. y Feixa, C. (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702710>
- Janoff-Bullman, R. (1992). Shattered assumptions: Towards a new psychology of trauma. Recuperado de: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00029157.1994.10403078>
- Inmaculada, B. (2006). Mujer y violencia. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18101301>
- Martínez, N. y Silva, O. (2012). La visibilización del sujeto víctima, las instituciones y las luchas políticas por la memoria como categorías de análisis para el estudio de la memoria. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-39162012000100008&lang=pt
- ONU mujeres. (2013). Informe anual 2012-2013. Recuperado de: <http://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2013/6/annual-report-2012-2013>

Personería de Medellín. (2014). Informe sobre la situación de los derechos humanos en la ciudad de Medellín. Recuperado de: <http://www.personeriamedellin.gov.co/>

Taller de Teatro. (2011). ¿Qué es el teatro del oprimido? Recuperado de: <http://teatroup.blogspot.com/2011/02/que-es-el-teatro-del-oprimido-de-boal.html>

Pinheiro, P. (1998). Morte e progresso. Cultura brasileira como apagamento de rastros. En: Prefácio, Foot Hardman, F. (ed.). San Pablo: UNESP.

Rettberg, A. (2005). Entre el perdón y el paredón. Recuperado de: www.psicosocial.net/es/centro-de-documentacion/doc_download/265-entre-el-perdon-y-el-paredonpreguntas-y-dilemas-en-justicia-transicional.

Segato, R. (2014). Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres. Recuperado de: <http://noticiasdelarebelion.info/pdfs/Segato-GuerraMujeres.pdf>

Uprimi, R. y Safón, M. (2007). Usos y abusos de la justicia transicional en Colombia. Recuperado de: www.revistaurbanismo.uchile.cl/index.php/ADH/article/viewFile/13511/13777

Metodología

Cárcamo, H. (2005). Hermenéutica y análisis cualitativo. Recuperado de: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/23/carcamo.htm>

Corbetta, P. (2010). Metodología y técnicas de la investigación social. Madrid: McGraw-Hill Companies.

De Sousa Santos, B. (2006). Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100825032342/critica.pdf>

De Sousa Santos, B. (2009). Epistemología del sur. México: Siglo XXI Editores.

De Sousa Santos, B. (2011). Introducción: las epistemologías del sur. Recuperado de: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf

Escobar, J. y Bonilla, F. (2013). Grupos focales: una guía conceptual y metodológica. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/145785715/El-Grupo-Focal-Texto-de-Estudio-1#scribd>

Geertz, C. (2003). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa. Recuperado de: <http://es.slideshare.net/doctorcienciasgerenciales/geertz-clifford-la-interpretacin-de-las-culturas>

Gadamer, H. (1975). Verdad y método I. Salamanca: Sígueme.

Ghiso, A. (2013). Investigación social cualitativa. Recuperado de: <http://es.calameo.com/read/001052361eb95e30423e2>

- Hurtado, I. y Toro, J. (2007). Paradigmas y métodos de investigación en tiempos de cambio. Caracas: Editorial CEC, SA.
- Kawulich, B. (2005). La observación participante como método de recolección de datos. Recuperado de: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/466/998>
- Leal, N. (2000). El método fenomenológico: principios, momentos y reducciones. Recuperado de: <http://revistadip.una.edu.ve/volumen1/epistemologia1/lealnestorepistemologia.pdf>
- Peláez, G. (2008). Los duelos en el cuerpo físico y social de mujeres víctimas de la violencia. Recuperado de: http://antipoda.uniandes.edu.co/datos/pdf/descargar.php?f=../data/Revista_No_05/05_miradas_2.pdf
- Zemelman, H. (1998). El conocimiento como desafío de lo posible. Recuperado de: <http://www.upncoahuayana.com/descargas/zemelman%5B1%5D.pdf>
- Zemelman, H. (2001). Pensar teórico y pensar epistémico. Los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. Recuperado de: <http://www.ipecal.edu.mx/Biblioteca/Documentos/Documento7>
- Zemelman, H. (2007). El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana. Barcelona: Anthropos.
- Zemelman, H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. México: Polis. Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 9, N° 27, 2010, p. 355-366.

Ruta pacífica de las mujeres

- Beristain, C. y otros (2015). El camino de vuelta de la memoria. Recuperado de: <http://www.rutapacifica.org.co/publicaciones>
- Ruta Pacífica de Las Mujeres. (2003). Ruta Pacífica de Las Mujeres. No parimos hijos ni hijas para la guerra. Bogotá: Servigraphic Ltda.
- Ramírez, P. (2006). Efectos de la (des) movilización paramilitar en la vida y el cuerpo de las mujeres en Colombia. Una mirada a la situación en Santander, Chocó, Cartagena y Medellín. Recuperado de: <http://www.rutapacifica.org.co/publicaciones>
- Sánchez, O. y Otras. (2005). Palabras, representaciones y resistencias de mujeres en el contexto del conflicto armado colombiano. Recuperado de: www.rutapacifica.org.co
- Sánchez, O. (2008). Las violencias contra las mujeres en una sociedad en guerra. Recuperado de: <http://rutapacifica.org.co/descargas/publicaciones/lasviolencias.pdf>

Ruta Pacífica de las Mujeres. (2010). Memoria para la vida una comisión de la verdad desde las mujeres para Colombia. Recuperado de:
<http://www.rutapacifica.org.co/descargas/comisionverdad/memoriaparavida.pdf>

Ruta Pacífica de las Mujeres. (2013). La verdad de las mujeres víctimas del conflicto armado
Recuperado de: <http://www.rutapacifica.org.co/images/libros/versionresumida.pdf>

Ruta Pacífica de las Mujeres (2014). Quienes somos. Recuperado de: www.rutapacifica.org.co

Filosofía

Deleuze, G. (1986). Nietzsche y la filosofía. Barcelona: Anagrama.

Foucault, M. (1984). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. Recuperado de: http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm

Lévinas, E. (1977). Totalidad e infinito. Salamanca: Sígueme.

Mèlich, J. (2000). Narración y hospitalidad. Recuperado de: www.raco.cat/index.php/analisi/article/viewFile/15053/14894

Mèlich, J. (2001). La ausencia de testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto. Barcelona: Anthropos.

Mèlich, J. (2012). Filosofía de la finitud. Barcelona: Herder.

Reyes, J. (2007). La alteridad en Emmanuel Lévinas. En: El saber filosófico. Recuperado de: <https://books.google.com.co/books?id=PL9dBmodfS4C&printsec=frontcover>

Bibliografía general

Cuerpo

- Anzieu, D. (1987). *El yo piel*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- Aguado, J. (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aranguren, J. (2006). *Las inscripciones de la guerra en el cuerpo: evidencias de un sujeto implicado*. Recuperado de: [http://www. redalyc. org/articuloBasic. oa?id=80401511](http://www.redalyc.org/articuloBasic. oa?id=80401511)
- Aréchaga, A. (2010). *El cuerpo y las desigualdades sociales: El espiral de la reproducción social*. Buenos Aires: Revista Latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad. N° 2.
- Balbuena Bello, R., Alberto Gerardo Magaña Mancillas, M. & de Lourdes Arredondo Cruz, M. (2011). *Sentimiento y cuerpo. Violencia hacia las mujeres en Mexicali*. (Spanish). *Estudios Fronterizos*, 12(24), 135-157.
- Bernard, M. (1980). *El cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- Blanco, C; Miñambres, A y Miranda, T. (2002). *Pensando el cuerpo, pensando desde el cuerpo*. La Mancha: Universidad de Castilla.
- Bourdieu, P. (1986). *Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo*. En *VVAA Materiales de Sociología Crítica* (pp. 183-194). Madrid: La Piqueta.
- Bourdieu, P. (1988). *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder*. Recuperado de: <https://mariangelesalvarez.files.wordpress.com/2012/11/mecanismospsiquicosdelpoderbutlerjudith.pdf>
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Buzzanti, G y Salvo, A. (2001). *El cuerpo-palabra de las mujeres: Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Cachorro, G. (2008). *Cuerpo y subjetividad: rasgos, configuraciones y proyecciones*. Recuperado de: [http://www. memoria. fahce. unlp. edu. ar/trab_ eventos/ev. 697/ev. 697. pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.697/ev.697.pdf)
- Corbin, A. , Courtine, J. , Vigarello, T. (2005). *Historia del cuerpo* (3 tomos). Madrid: Taurus.
- Carballo, C. y Crespo, B. (2003). *Aproximaciones al concepto de cuerpo*. Recuperado de: [http://www. perspectiva. ufsc. br/perspectiva_2003_01/11_ articulo_ carballo_ crespo. pdf](http://www.perspectiva.ufsc.br/perspectiva_2003_01/11_artigo_carballo_crespo.pdf)

- Cardona, L. (1995). *Mujer, feminidad y simbolismo en las/los yukunas de la Amazonia colombiana*. (Tesis de grado Antropología). Universidad de Antioquia, Medellín.
- Corbin y Otros. (2005). *Historia del Cuerpo*. Tomo I, II y III. Madrid: Ed. Taurus.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos Significantes*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Clark, K. (1981). *El desnudo corporal*. Madrid: Alianza.
- Daich, D. y Otras. (2007). Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales. *Cuadernos de Antropología Social*, 25, pp. 71-88.
- D'her, V. y Galak, E. (2011). *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos.
- Díaz, R. (2006). *La huella del cuerpo: Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda*. Barcelona: Paidós.
- Escalona, B. (2009). Cuerpos violentados y motos sexuales: sobre dignificar la corporeidad de las mujeres. *Caracas: Revista Venezolana de estudios de la mujer enero/junio- Vol. 14/Nº 32*
- Espoz, M. y Michelazzo, C. (2011). *Otredades, genero(s) y políticas de los cuerpos*. Recuperado de: [http://www. redalyc. org/comocitarBasic. oa?id=273219417001&cid=907466](http://www.redalyc.org/comocitarBasic. oa?id=273219417001&cid=907466)
- Esteban, M. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Ballaterra.
- Falconí, D. (2011). *El cuerpo del significante: la literatura contemporánea desde las teorías corporales*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Fausto, A (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona, Editorial Melusina.
- Femenías, M. y Sosa, P. (2009). Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres. *Sociologías, Porto Alegre*, año 11, nº 21, jan/jun, pp. 42-6.
- Foucault, M. (1980). *La microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad*. 3 vols. 1, Madrid: Siglo XXI.
- Garay, G. (1999). *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, CES.

- García, C. I. (2001). La pedagogía del cuerpo como bastión del género. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articuloBasic. oa?id=105115268011>
- Hamann, J. (2005). El cuerpo, un familiar desconocido. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Jean-Luc, N. (2004). El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político. Rubí: Anthropos.
- Johnson, M. (1991). El cuerpo en la mente. Madrid: Debate.
- Kogan, L. (1998). Género-Cuerpo-Sexo: Apuntes para una sociología del cuerpo. Debates en Sociología. N.
- Kogan, L. (2003). La construcción social de los cuerpos o los cuerpos del capitalismo tardío.
- Kogan, L. (2004). La insoportable proximidad de lo material: cuerpos e identidades. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Laqueur, T. (1994). La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Madrid: Cátedra.
- List, M. (2005). Cuerpo, género y sexualidad. México: Universidad Autónoma del estado de México. Revista Cuicuilco. N° 33.
- Le Breton, D. (2000). El cuerpo y la educación. Revista Complutense de Educación, vol. II, No 2. pp. 35-42.
- Le Breton, D. (2002). Sociología del cuerpo. Buenos aires: Editorial nueva visión.
- Londoño, L. (2003). La corporalidad de las guerras: una mirada de las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje. Recuperado de: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:tt0DzidngwQJ:res.uniandes.edu.co/pdf/descargar.php%3Ff%3D.%2Fdata/Revista_No_21/07_Otras_Voces1.pdf+%&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=co
- López, M. (1999). El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer. Buenos Aires: Biblos.
- Lucero, M. (2012). Mujeres y vida cotidiana: las representaciones sociales de sus cuerpos y el papel de los mecanismos de poder. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/31431>
- Martínez, J. (2010). Judith Butler Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo». Buenos Aires: Paidós.
- Martínez, G. y Téllez, A. (2010). Cuerpo y cultura. España: Icaria.

- Mauss, M. (1934). Las técnicas del cuerpo. En: Incorporaciones. Editorial Cátedra Teorema. Cuerpo e identidad de género: encrucijada de relaciones de poder en el municipio de Aranzazu-Caldas.
- Morgade, G. Alonso, G (2008). Cuerpos y sexualidades en la escuela. De la “normalidad” a la disidencia. Buenos aires: Editorial Paidós.
- Mora, A. (2009). El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio. Revista Colombiana de Antropología, 45 (1), pp. 11-38
- Ortega, F. (2010). El cuerpo incierto. Corporeidad, tecnologías médicas y cultura contemporánea. Madrid: CSIC.
- Ospina, H. y Otros (2011). Experiencias alternativas de acción política con participación de jóvenes en Colombia. Manizales: Centro de estudios avanzados en niñez y juventud.
- Palazzani, L. (2004). Cuerpo y sujeto en bioética. Recuperado de: <http://www.aebioetica.org/rtf/02bioetica53.Pdf>
- Pastor, R y Bonilla, A. (2000). Identidades y cuerpo: el efecto de las normas genéricas. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articuloBasic. oa?id=77807506>
- Peláez, G. (2007). Los duelos en el cuerpo físico y social de las mujeres víctimas de la violencia. Recuperado de: <http://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/66/index.php?id=66>
- Pedraza, Z. (2008). Experiencia, cuerpo e identidad en la sociedad señorial en América Latina. Maracaibo: Asociación Venezolana de Sociología.
- Peluffo, E. (2009). Idea del cuerpo en occidente y oriente. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Pfeiffer, M, L. (1998). El cuerpo ajeno. En Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual. Buenos Aires: Le Lugar Editorial.
- Pinzón, C. (1997). Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular. Bogotá: Equipo de cultura y salud.
- Pinzón, C. y Suárez, R. (1992). Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá. Bogotá: ICAN/Colcultura.
- Planella, J. (2006). Corpografías: dar la palabra al cuerpo. Recuperado de: <http://www.uoc.edu/artnodes/6/dt/esp/planella.pdf>
- Pommier, G. (2002). Los cuerpos angélicos de la posmodernidad. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión

- Robles, R. (2007). Cuerpos martirizados, mentes ausentes, en Julia Estela Monárrez y María Socorro Tabuenca (coord.). *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*. México: Porrúa-El Colegio de la Frontera Norte.
- Rosenberg, E. (2009). Lo que no vemos: el cuerpo torturado y el cuerpo femenino clitoridectomizado, en Francisco de la Peña (coord.). *Cuerpo, enfermedad mental y cultura*. México: INAH.
- Scarano, L. (2007). *Palabras en el cuerpo. Literatura y experiencia*. Buenos Aires: Biblos.
- Segato, L. (2004). *Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez*. Brasilia: Série antropología.
- Sennett, R. (1997). *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Editorial Madrid.
- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Sosa, Sánchez, I. , Erviti, J. , y Menkes, C. (2012). Haciendo cuerpos, haciendo género. Un estudio con jóvenes en Cuernavaca. (Spanish). *Revista De Estudios De Género. La Ventana*, 4(35), 255-291.
- Sosa, A. (2010). La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad. Recuperado de: [http://www. redalyc. org/articuloBasic. oa?id=70817741003](http://www.redalyc.org/articuloBasic. oa?id=70817741003)
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, B. (1994). Avances recientes en la teoría del cuerpo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Núm. 68, pp. 11-39.
- Vallejo, G. y Miranda, M. (2008). *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vanegas, J. (2001). *El Cuerpo a la luz de la fenomenología*. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales.
- Varela, F. , Thompson, E. , y Rosch, E. (2005). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Velarde, G (2006). *Después de Michel Foucault: el poder, el saber, el cuerpo*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- Vergara, G. (2007). *Cuerpo y sociedad más allá de dicotomías. Una lectura de Norbet Elías desde la sociología de los cuerpos y las emociones*. Recuperado de: <http://www. accioncolectiva. com. ar/sitio/documentos/gvergara2007b. pdf>

- Vilanou, C. (2002). Memoria y hermenéutica del cuerpo humano en el contexto cultural post-moderno. En: Escolano, J. M. Hernández (coord.). La memoria y el deseo. Cultura de la escuela y la educación deseada. Valencia: Tirant lo Blanch. pp. 339-376.
- Vigarello G. (2004). Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Walder, P. (2004). El cuerpo fragmentado. Santiago de Chile: Polis, revista de la Universidad Bolivariana ISSN: 0717-6554.
- Yañez, C. (2010). Viaje al “uno en la multiplicidad”. La identidad personal y sus “si mismos”. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Zapata, R. (2006). La dimensión social y cultural del cuerpo. Medellín: Boletín de Antropología. Vol. 20. Universidad de Antioquia.

Otros feminismos

- Álvarez, S. (2009). Repensando la dimensión política y cultural desde los movimientos sociales. Lima: Programa democracia y transformación global. Fondo Editorial de la facultad de Ciencias Sociales, Unidad de posgrados.
- Amorós, C. y Posada, K. (2007). Multiculturalismo y Feminismo. Madrid: Ministerio de Ciencias - Instituto de la Mujer.
- Amoroso, M. y Otros. (2003). Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos. Barcelona: Icaria editorial.
- Bach, A. (2010). Un giro de 180 grados: experiencia y conocimiento en las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista, Biblos, Recuperado de: <http://taniaperezbustos.jimdo.com/cursos/epistemolog%C3%ADa-feminista-y-los-estudios-de-g%C3%A9nero-ciencia-y-tecnolog%C3%ADa/>
- Beltrán, E. y Otras (2008). Feminismos, debates teóricos contemporáneos. Madrid: Alianza Editorial.
- Bello, M. y Otros. (2009). Procesos organizativos de mujeres víctimas de la violencia socio política en Colombia. Recuperado de: https://www.academia.edu/3074456/PROCESOS_ORGANIZATIVOS_DE_MUJERES_VICTIMAS_DE_LA_VIOLENCIA_SOCIOPOLITICA_EN_COLOMBIA
- Bernal, G. (S. F) ¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feminista. Recuperado de: http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=81

- Bonie S. y Otras. (1991). *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Barcelona: Crítica.
- Burin, M. (1987). *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Cangiano, M, y Dubois, L. (1993). *De mujer a género: teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Carme, A. (2006). *Feminismo y Conocimiento. De la experiencia de las mujeres al ciborg. La Coruña: Edición Espiral Maior (Spiralia Ensayo; 1)*. ISBN: 84-96475-30-1.
- Carneiro, S. (2001). *Ennegrecer el feminismo. Seminario Internacional sobre racismo, xenofobia y género*. Durban: Lolapress.
- Carrasco, C. (2005). *La economía feminista: una apuesta por otra economía*. Recuperado de: http://www.presupuestoygenero.net/index.php?option=com_sobipro&pid=328&sid=623:La-economia-feminista-una-apuesta-por-otra-economia&Itemid=200020
- Curiel, O. (2007). *La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. En: colonialidad y biopolítica en América Latina. Revista NOMADAS. No. 26*. Bogotá. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central.
- Curiel, O. (2014). *Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En: Espinosa, Y. , Gómez, D. , Ochoa, K. (eds.). Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. pp. 325-334*. Recuperado de: https://www.academia.edu/11892509/Tejiendo_de_Otro_Modo_Feminismo_epistemologia_y_apuestas_decoloniales_en_Abya_Yala
- De Lauretis, T. (1990). *Sujetos excéntricos: La teoría feminista y la conciencia histórica*. Recuperado de: <http://www.scielo.org.ar/scieloOrg/php/reflinks.php?refpid=S1669-5704200900010000900018&pid=S1669-57042009000100009&lng=es>
- Duby, G. y Perrot, M. (2000). *Historia de las mujeres, tomo VI Siglo XIX y tomo V siglo XX*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones.
- Espinosa, Y. (2009). *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional*. Recuperado de: www.scielo.org.ve/pdf/rvem/v14n33/art03.p
- Espinosa, Y. , Gómez, D. , Ochoa, K. (eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Recuperado de: https://www.academia.edu/11892509/Tejiendo_de_Otro_Modo._Feminismo_epistemologia_y_apuestas_decoloniales_en_Abya_Yala

- Fabri, L. (2010). Diversidad y articulación. Aportes feministas al debate sobre el sujeto del cambio social. Herramienta. Debate y crítica marxista. Buenos Aires (45). Recuperado de <http://www.herramienta.com.ar/>
- Fabbri, L. (2013). Masculinidad y producción de conocimiento androcéntrico. Interpelaciones de la epistemología feminista. Santiago de Chile, Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura, Número 5, Abril 2013, Esc. Psicología UARCIS ISSN 0719-1553 pp. 36-44.
- Gargallo, F. (2008). El feminismo y la educación en y para nuestra América. Caracas: Revista venezolana de estudios de la mujer. Vol. 13, N° 31.
- Haraway, D. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. Madrid: Cátedra.
- Hardin, S. (1996). Del problema de la mujer en la ciencia al problema de la ciencia en el feminismo. Recuperado de: <http://taniaperezbustos.jimdo.com/cursos/epistemolog%C3%ADa-feminista-y-los-estudios-de-g%C3%A9nero-ciencia-y-tecnolog%C3%ADa/>
- Hardin, S. Bernal, G. (1987). ¿Existe un método feminista? Recuperado de: http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=81ç
- Hooks, B. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lagarde, M. (1997). Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. México: UNAM. Colección Posgrado.
- Lee Bartky, S. (1994). Foucault, feminismo y modernidad del poder patriarcal. En Mujeres, derecho penal y criminología. Madrid: Siglo XXI, pp. 197-210.
- Lipovetsky, G (1999). La tercera mujer: Permanencia y revolución de lo femenino. Barcelona: Anagrama.
- Maffia, D. (2007). Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. Caracas: Revista Venezolana de Estudios de la Mujer. ISSN 1316-3701.
- Martínez, C. (1995). Feminismo, ciencia y transformación social. Granada: Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad de Granada.
- Mejía, O. (2001). De clones, cyberborgs y sirenas. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. Recuperado de: http://www.alca-seltzer.org/descolonizacion/mendoza_la_epistemologia_del_sur.pdf
- Navarro, M. y Stimpson, C. (1998). ¿Qué son los estudios de las mujeres? Buenos Aires: FCE.

- Ostrovsky, A. (2009). Epistemologías feministas: pensando en sus aportes a la reflexión crítica de la disciplina. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/17>
- Piedrahita, C. y Otras. (2013). Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140425024728/AcercamientosMetodologicosALaSubjetividad.pdf>
- Rivera, M. (1998). Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista. Barcelona: Icaria.
- Rodríguez, M. (2011). Ciencia, Tecnología y mujeres: una tríada disonante. Costa Rica: Rev. Filosofía Universidad de Costa Rica. ISSN: 0034-8252.
- Sánchez, D. (1999). Androcentrismo en la ciencia. Una perspectiva desde el análisis crítico del discurso, en Barral, M. J. & Otros (1999). Interacciones ciencia y género. Barcelona: Icaria.
- Scott, J. W. (1993). Historia de las Mujeres. Formas de hacer Historia. Madrid: Alianza Universidad.
- Sojo, A. (1988). Mujer y política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Valdivieso, M. (2011). Los aportes e incidencia de los feminismos en el debate sobre ciudadanía y democracia en América Latina. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/134280242/Los-aportes-e-incidencia-de-los-feminismos-en-el-debate-sobre-ciudadania-y-democracia-en-America-Latina-Magdalena-Valdivieso-2011>.
- Valdivieso, M. (2013). Invisibilidad y visibilidad histórica de las mujeres. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/141736855/invisibilidad-historica-de-las-mujeres>.
- Valcárcel, A. (1994). Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder. Barcelona: Anthropos.

Víctimas de la violencia

- Ardila, G. y Valencia, C (1999). Un enemigo conocido. Abuso sexual en el hogar como arma de guerra. Santafé de Bogotá: CEDAVIDA, Fundación Social Colombiana.
- Amorós, C. (1990). Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales en violencia y sociedad patriarcal. Madrid: Pablo Iglesias.
- Amnesty International Usa. (2005) Colombia cuerpos marcados, crímenes silenciados, violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado. Recuperado de: www.amnestyusa.org/index.html

- Ardila, G. y Valencia, C (1999). Un enemigo conocido. Abuso sexual en el hogar como arma de guerra. Santafé de Bogotá: CEDAVIDA, Fundación Social Colombiana.
- Bannet, O. , Bexley, J. , y Warnock, K. (1995). Armas para luchar, brazos para proteger. Las mujeres hablan de la guerra. Barcelona: Icaria.
- Barry, K. (1988). Esclavitud sexual de la mujer. Barcelona: Lasal.
- Blair, E. (2004). Muertes violentas. La teatralización del exceso. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Blair, E y Nieto, Y. (2004). Las mujeres en la guerra: una historia por contar. Revista Universidad de Antioquia, 277, 12-26.
- Césaire, A. (2000). Discurso sobre el colonialismo. Madrid: Akal.
- Díaz, A. ; Salamanca, L. ; y Carmona, O. (2012). Subjetividad política femenina en el contexto del conflicto armado colombiano. Proyecto de investigación. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Femenías, M. (2006). Releyendo los caminos de la exclusión de las mujeres. En Feminismos de París a La Plata, Buenos Aires: Catálogos.
- Georges, L. (2008). Para una teoría de la violencia. Recuperado de: [http://www. redalyc. org/articulo. oa?id=30501905](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30501905)
- Jaramillo, M. (2008). Las mujeres y la guerra. Revista Iberoamericana, Vol. LXXIV, Núm. 223, Abril-Junio, 483-495.
- Juliano, D. (2004). Excluidas y marginales. España: Universidad de Valencia.
- Institucional Nacional de medicina legal y Ciencias Forenses. (2013). Datos para la Vida. Editorial Panamericana. Bogotá.
- Perrone, R. y Nannini, M. (1997). Violencia y abusos sexuales en la familia. Un abordaje sistémico y comunicacional. Buenos Aires: Paidós.
- Riaño, P. (2009). Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica. Foletras S. A.
- Sánchez, A. (2004). Las rutas de los feminismos, pacifismos y resistencias. Recuperado de: [www. rutapacifica. org. co](http://www.rutapacifica.org.co)
- Tovar, P. (2006). Las viudas del conflicto armado en Colombia. Memorias y relatos. Bogotá: ICANH, Colciencias.

Metodología

- Botero, P. (2012). Investigación y acción colectiva –IAC– Una experiencia de investigación militante. Utopía y praxis latinoamericana. No. 57. p. 31-49.
- Herrera J (2009). Pertinencia de la filosofía hermenéutica para las ciencias sociales. En: La comprensión de lo social. Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales. Bogotá: Cinde.
- Kornblint, A. (2007). Metodologías cualitativas en ciencia sociales. Modelos y procedimientos de análisis. Buenos Aires: Editorial Biblos. Persona, N° 6, 11-22. Revista de la Universidad de Psicología. Universidad de Lima.
- Fals Borda, O. (1990). Conocimiento y poder popular. México: Siglo XXI. Gómez, J. (2013). Testigos de sí mismos. Narrativas políticas de jóvenes bogotanos. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Folgueiras, P. (2009). Métodos y técnicas de recogida y análisis de información cualitativa. Recuperado de: http://www.fvet.uba.ar/postgrado/especialidad/power_taller.pdf
- Mardones, J. (1991). Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica. Barcelona. Anthropos.
- Páez, F. y Otros. (2011). Saberes en movimiento: denuncia y novedad epistemológica. Caracas: Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología. ISSN 1315-0006.
- Sautu, R. (2005). Manual de Metodología. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: www.clacso.org.ar
- Vargas Guillén, G. (2009). El sentido cabe fenomenología y hermenéutica. Hacia una fenomenología hermenéutico-trascendental. En: Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III. Recuperado de: http://www.clafen.org/AFL/V3/463-477_Vargas.pdf
- Vasilachis, I. (2007). Estrategias de investigación cualitativa. Madrid: Gedisa.
- Zemelman, H. (1998). Sujeto, existencia y potencia. Barcelona: Anthross-CRIM.
- Zemelman, H. (2005). La voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico. Barcelona: Anthropos. Recuperado de: https://docs.google.com/file/d/0B_IkYTHPZsrLZUh1MHFRb1NuNVk/edit

Género

- Asakura, H. (2004). ¿Ya superamos el género? Orden simbólico e identidad femenina. México: Estudios sociológicos, el colegio de México, XXII, pp. 66-77
- Beauvoir, S. (1977). El segundo sexo. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bonder, G. (1998). Género y Subjetividad: Avatares de una relación no evidente. En Montecino Aguirre, S. y Obach, A. (Comps.). Género y Epistemología: Mujeres y Disciplinas. Santiago: Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG), Universidad de Chile. Recuperado de: <http://es.scrib.com/doc/52729224/gloria-bonder-genero-y-subjetividad>
- Cervantes, A. (1994). Identidad de género de la mujer: tres tesis sobre su dimensión social. Recuperado de: http://www2.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN12/1-f12_Identidad_de_genero_de_la_mujer.pdf
- Curiel, O. (S. f.). Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos. Recuperado de: http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf
- Femenías, M. (2000). Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler. Buenos Aires: Catálogos.
- Femenías, M. (2007). Nuestra América, en el género del multiculturalismo. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Flores, J. (2005). Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Folbre, N. y Hartmann, H. (1992). La retórica del interés personal: ideología y género en la teoría económica. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/126494397/la-retorica-del-interes-personal>.
- Fox, E. (1991). Reflexiones sobre género y ciencia. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Gamba, S. (2007). Diccionario de estudios de género y feminismo. Buenos Aires: Biblos.
- Gorlier, J. (2005). Construcción social, identidad y narración. Nuevos enfoque teóricos y el (re-) hacer del género. La Plata: Ediciones al Margen.
- Haug, F. (2006). Hacia una teoría de las relaciones de género. En A. Borón, J. Amadeo y S. González (Eds.). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas, pp. 327-339. Buenos Aires: CLACSO.
- Lamas, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. Cuicuilco, 7. Recuperado de: <http://www.redalyc.uaemex.mx/pdf/351/35101807.pdf>
- Lamas, M. (2002). La perspectiva de género. Recuperado de: <http://www.iberopuebla.edu.mx/tmp/cviolencia/genero/consulta/lamas.pdf>
- Lamas, M. (Comp.). El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. México: PUEG/UNAM. Recuperado de: <http://www.udg.mx/laventana/libr1/lamas.html>

- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial. En: Género y Descolonialidad. Mignolo, W. (comp.). Buenos Aires: Del signo.
- Luna, L. (1994). Historia, género y política. Movimiento de mujeres y participación política en Colombia 1930-1999. Recuperado de: <http://www.ub.edu/SIMS/pdf/HistoriaGenero/HistoriaGenero-03.pdf>
- Melo, M. (2006). La categoría analítica de género: una introducción. En M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez (Eds.). De mujeres, hombres y otras ficciones. Género y sexualidad en América Latina pp. 33-38. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Piscitelli, A. (1995). Ambigüedades y desacuerdos: los conceptos de sexo y género en la antropología feministas. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 16, pp. 153-170.
- Rodríguez, H. (2007). La perspectiva de género en la construcción del conocimiento científico. Recuperado de: <http://www.revista.unam.mx/vol.9/num7/art48/int48.htm>
- Scott, Joan W. (1993). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Cangiano, María Cecilia y Dubois, Lindsay (Comps.). De mujer a género teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales pp. 17-50. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Touraine, A. (2000). La igualdad y la diversidad. México: Fondo de cultura económica.
- Viveros, M. y Otras (1995). Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino. Bogotá: Tercer Mundo. Ediciones Uniandes.
- Viveros, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. Revista latinoamericana de estudios de familia. Caldas (1) pp. 63-81.
- Valenzuela, M. (2003). Desigualdad de género y pobreza en América Latina. En mujeres, pobreza y mercado de trabajo. Paraguay y Argentina. Santiago de Chile: OIT.

Filosofía

- Arendt, H. (2009). La condición humana. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2001). La hospitalidad. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Dussel, E. (1999). Más allá del Eurocentrismo: El Sistema–mundo y los límites de la modernidad. En: Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la Crítica Postcolonial. S. Castro, Guadiola –Rivera y C. Millán. Eds. Bogotá. Instituto de Estudios Pensar. Universidad Javeriana.

- Habermas, J. (2010). Teoría de la acción comunicativa. Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2009). Ser y tiempo. Madrid: Editorial Trotta.
- Marcuse, H. (1954). El hombre unidimensional. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.
- Mèlich, J. (1998). Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz. Barcelona: Anthropos.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y Clasificación Social. Journal of World System Research XI.
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/56.pdf>
- Ricoeur, P. (1995). Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico. Recuperado de: <https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/11/tiempo-y-narracion3b3n-i.pdf>
- Skliar, C. (2007). La pretensión de la diversidad o la diversidad pretenciosa. Recuperado de: http://www.feeye.uncu.edu.ar/web/posjornadasinve/Pretension_diversidad_o_Diversidad_pretenciosa.pdf

Anexos

Anexo 1. Diseño de la entrevista

. Tema1: Vivencia de las mujeres.

. Objetivo: Conocer quiénes son las mujeres entrevistadas individualmente, para ello se busca un momento dentro de la entrevista (luego de la explicación de los objetivos y motivos de la investigación) para una presentación personal tanto de la entrevistadora como de la entrevistada mucho más a fondo, con el fin de generar la confianza y el respeto que permita ir respondiendo las siguientes preguntas orientadoras dentro de la conversación:

1. ¿Cuáles son sus nombres y apellidos?
2. ¿De dónde es usted?
3. ¿Qué edad tiene?
4. ¿Dónde y con quiénes vive?
5. ¿A qué se dedica?
6. ¿Qué le gusta hacer en sus ratos libres?

. Tema 2: Experiencias, subjetividades y motivos por los cuales son víctimas de la violencia, en relación a las vivencias en la organización Ruta pacífica de las mujeres.

. Objetivo: Identificar, en la medida de lo posible, algunos hechos relacionados con la violencia de la cual fueron víctimas y su vínculo con la Ruta.

. Preguntas guía:

1. ¿Cómo llegó a la organización de la Ruta pacífica de las Mujeres?
2. ¿Hace cuánto?
3. ¿Qué es lo más importante o valioso de pertenecer a la organización?
4. ¿En qué actividades participa cuando viene a la organización? (reuniones, charlas, terapias, talleres, proyectos).
5. ¿Cómo se siente haciendo estas actividades?
6. Cuénteme sobre las actividades que normalmente realizaba antes de asistir a esta organización.
7. ¿Cuáles de estas actividades no realiza actualmente y por qué?
8. ¿Con quién asiste a las actividades de la organización?
9. ¿Qué representa la organización para su vida?
10. ¿Qué logros y aprendizajes puede resaltar en el transcurso de su vinculación a la organización?

. Tema 3: El cuerpo y su condición de género.

. Objetivo: Conocer las percepciones y vivencias de las mujeres entrevistadas sobre su cuerpo y condición de género.

. Preguntas guía:

1. Cuénteme alguna situación de su niñez que recuerde con alegría.
2. ¿Cómo era usted cuando era niña?

3. Cuénteme ¿qué cambios físicos ha tenido usted durante su vida, cómo era de niña y adolescente por ejemplo?
4. ¿Qué actividades le correspondía realizar en su casa?
5. ¿Qué actividades le gustaba hacer en sus ratos libres?
6. (Si es madre) Cuénteme alguna experiencia significativa que tuvo estando embarazada de sus hijas/os.
7. ¿Qué cambios significativos han ocurrido en su vida en los últimos años?
8. ¿Qué sentimientos le producen esos cambios?
9. Cuénteme algunas experiencias de su vida en las que por alguna situación haya cambiado su forma de pensar y de sentir frente a algo.
10. ¿Qué le gustaría hacer a usted dentro de varios años?

Anexo 2. Diseño de grupo focal

- . Personas para el grupo focal: mujeres que integran la Ruta pacífica, preferiblemente mujeres víctimas directas de la violencia.
- . Temas gruesos a tratar: el cuerpo y modelos de resistencia corporal.
- . Objetivos:
 - . Conocer las percepciones, sentimientos, opiniones de las mujeres con respecto a su cuerpo y la forma cómo perciben los cuerpos de las otras mujeres.
 - . Discutir sobre la forma en cómo el cuerpo es un territorio de resistencia.
 - . Intercambiar algunas experiencias de las mujeres en relación a las huellas dejadas por la violencia en sus cuerpos.
 - . Tiempo previsto: 2 horas.

Metodología:

- . Dependiendo del número de mujeres y sus características se dividirán en grupos de 6 -10 personas.

. Se contará con un moderador y un asistente.

. El lugar escogido será un salón amplio.

- . Se emplearán varias técnicas para responder las preguntas y recoger la información:
 - . Dibujos en papel periódico y en hojas de block.
 - . Lanzar la madeja de lana a cada persona para ir respondiendo a las preguntas.
 - . El espacio se adecuará con videocámara, se tomarán fotografías, y se encenderán grabadoras de sonido.

. Al iniciar la actividad se explicarán los objetivos de la investigación y del grupo focal, (¿por qué están aquí?, ¿por qué fueron seleccionadas?), ¿qué se va a realizar durante ese tiempo? Y las reglas a tener en cuenta. No hay contestaciones correctas o incorrectas, sino diversas opiniones: todas las respuestas son importantes. Se da la explicación del uso de la grabadora de audio y de la videocámara para grabar la discusión.

. Actividad corta de presentación personal para crear un primer vínculo.

Antes de realizar las preguntas se realizará una lluvia de ideas con las categorías de: cuerpo, subjetividad y resistencia.

. Preguntas orientadoras:

1. ¿Cómo visualizan y representan el cuerpo de la mujer? (realizar dibujos-socializar).
2. ¿Cómo se visualizan y representan cada una de ustedes? (realizar dibujos-socializar).
3. ¿Qué diferencias y semejanzas encuentran con cada dibujo socializado?
4. ¿De qué manera el cuerpo puede ser violentado?
5. ¿Cuáles son los tipos de violencia hacia el cuerpo de la mujer? Dar ejemplos.
6. ¿Cómo puedo convertir el cuerpo en territorio de resistencia? Dar ejemplos.
7. ¿Qué decisiones se toman sobre el cuerpo, cuáles no y por qué? Dar ejemplos.

8. ¿Cómo se relacionan los conceptos de subjetividad y cuerpo? Dar ejemplos, realizar dibujos.
9. ¿Qué experiencias ha tenido durante su vida que hayan modificado su cuerpo por dentro y por fuera?
10. Describan experiencias en las cuales por alguna situación hayan cambiado su forma de pensar y de sentir frente a algo.

			<p><i>en las condiciones como mujer y en el contexto político de este país, yo quisiera vivir muchos pero muchos años, para aportarle algo al, yo no digo que al proceso de paz, porque es algo muy complejo, pero si para unas mejores condiciones de vida. Y no para nosotras las víctimas nada más, sino para todo el pueblo colombiano. Yo creo que con toda la experiencia que nos ha tocado a nosotras, todo lo que nos ha tocado vivir, yo creo que nosotras podemos aportar mucho. Yo digo, primero hay que trabajar la reconciliación. Yo digo, si yo no me reconcilio conmigo mismo, con los territorios como voy a hablar de paz. Yo soy reacia a eso. Yo veo eso como al revés. Para que pueda haber una paz duradera. Porque imagínese usted sin reconciliarnos qué podemos hacer. Y la reconciliación debe de ser desde nosotros mismos. Las víctimas que es lo que tienen que aportar, los victimarios, la sociedad civil, el Estado, qué es lo que va a aportar el Estado Colombiano, los empresarios, las iglesias, para poder hablar de paz. (Mujer 2015, 56 años)</i></p> <p><i>-Yo ahora me siento que soy una persona que aprendió a luchar por sus derechos en estos momentos, gracias a esas</i></p>	
--	--	--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

			<p><i>mujeres pude salir de ese encierro. Y ahora ya no me da miedo contar lo que me pasó, prácticamente a uno a todo el mundo le coge miedo, uno cree que ya cualquier otra persona le va a hacer lo mismo. Y yo eso no se lo deseo a nadie. Uno tiene que ser fuerte. Yo lo único que si me vuelvo muy agresiva es cuando yo veo mujeres encerradas en el miedo, cuando esas mujeres se encierran en sí mismas, cuando uno siente ese miedo, nadie lo respeta a uno, porque cuando ven que uno es indefenso, que uno no es capaz de defender sus derechos o que uno no conoce sus derechos, entonces ahí es donde más abusan de uno, en todos los derechos, hasta en los trabajos. (Mujer 2015, 42 años).</i></p>	
Entrevista	<p>Identificar las acciones que han adelantado las mujeres para fortalecer los derechos de protección y cuidado de su cuerpo.</p>	<p>Acciones de cuidado y protección</p>	<p><i>-Yo digo que mi protección es mi pensar y mi modo de conocer las cosas. Y prevención yo tengo que tener mucha protección como víctima, unos mínimos de protección que no solo se deben hacer conmigo, sino en toda mi familia. Permanecer siempre unidos, no decir para donde vamos, bueno, una cantidad de cosas. Y a las niñas, y en mi casa la protección es para hombres y mujeres. Yo trato de repicar todo lo que he aprendido de la equidad de los géneros,</i></p>	

			<p><i>en los hombres. En mi casa siempre hay una lucha con eso, y hay veces que tengo que ponerme fuerte con eso con los niños. Porque eso viene genético, eso viene muy radical. (Mujer 2015, 56 años)</i></p> <p><i>-Hago Yoga, algo mental también. Me ha servido para la concentración, la memoria, como dice Yoga, yo, yo, para meterse dentro de uno mismo. Meterse a conocerse uno por dentro como para poder sacar. Siempre nos conocemos es por fuera. Pero no nos conocemos por dentro. (Mujer2015, 40 años)</i></p> <p><i>-Para proteger mi cuerpo yo hago gimnasia en la tercera edad, estoy en la danza y tomo medicamentos para la buena salud. (Mujer 2015, 60 años).</i></p> <p><i>- Las acciones: reuniones, a veces veo televisión, tomo aromáticas para los nervios y soy muy solidaria. (Mujer 2015, 44 años).</i></p> <p><i>- Salgo a trotar cada tres días. Asisto a un grupo de la tercera edad, me cuido de los alimentos, hago bebidas para los dolores para la presión. (Mujer 2015, 65 años).</i></p>	
--	--	--	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

Anexo 4. Fotografías

Foto 1: Grupo focal La Cruz



Foto 2: Mujer dibujando



Foto 3: En el plantón de mujeres de negro



Foto 4: Preparando marcha del 8



Foto 5: Mujeres de Piel adentro



Fotos 6 y 7: Grupo Tejiendo historias por la paz



Fotos 8, 9 10 y 11

Evento de la Comisión de la verdad, Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín.

