





Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Doctorat Interuniversitari en Estudis de Gènere: Cultures, Societats i Politiques
Institut Interuniversitari d'Estudis de Dones i Gènere

Tesis Doctoral

*Las otras insurrectas: narrativas
espectrales de la subjetividad y
prácticas de libertad en la resistencia
al dispositivo de la violación sexual*

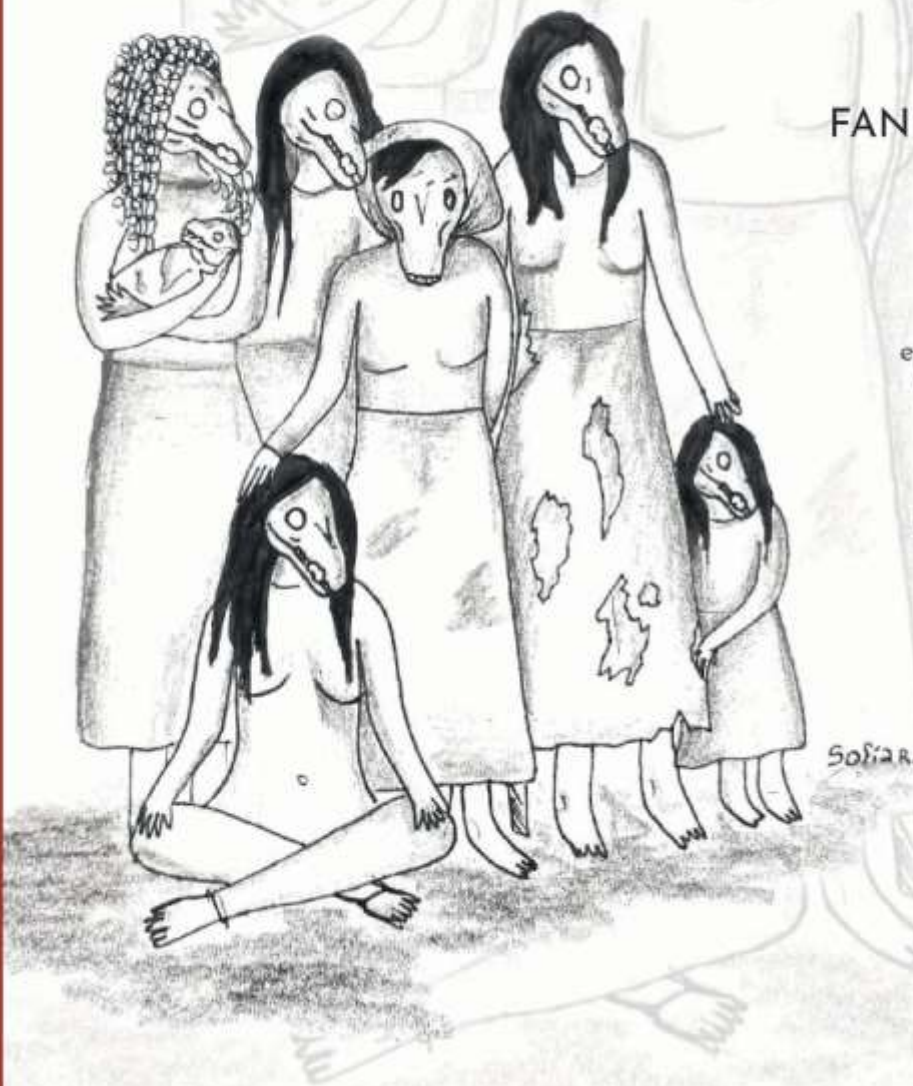
FANNELLA GIUSTI MINOTRE

Dirigida por:

Dra. Montserrat Rifa Valls
Departament de Didáctica de la
expressió musical, plàstica y corporal
Universitat Autònoma de Barcelona

Dra. Margot Pujal i Llobart
Departament de Psicologia Social
Universitat Autònoma de Barcelona

2021



**Doctorat Interuniversitari en Estudis de Gènere: Cultures,
Societats i Polítiques**

Institut Interuniversitari d'Estudis de Dones i Gènere

Tesis Doctoral

*Las otras insurrectas: narrativas espectrales de la
subjetividad y prácticas de libertad en la resistencia al
dispositivo de la violación sexual*

Fannella Giusti Minotre

Dirigida por:

Dra. Montserrat Rifà Valls

Departament de Didáctica de la expresión musical, plástica y corporal
Universitat Autònoma de Barcelona

Dra. Margot Pujal i Llombart

Departament de Psicologia Social
Universitat Autònoma de Barcelona

2021

A mi hija Sofía

Agradecimientos

Quiero iniciar dando las gracias a las mujeres que participaron en esta investigación por abrir sus corazones y compartir sus experiencias en beneficio de otras personas. Sus relatos son una contribución invaluable para la definición de políticas públicas y la prevención de la violencia de género.

También agradecer a todas las personas, organizaciones e instituciones que me ayudaron con la logística para la realización de los grupos de conversación y a contactar a las participantes, entre estas el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA), la Oficina de la Mujer de la Municipalidad de Heredia, la Oficina de la Mujer de la Municipalidad de Goicoechea, la Escuela de Psicología y el Departamento de Orientación y Psicología de la Universidad Nacional (UNA).

A todas las autoras y autores que cito en esta tesis muchas gracias por compartir sus conocimientos.

Con un gran cariño y admiración, un profundo agradecimiento a mis directoras de tesis, Montserrat Rifà Valls y Margot Pujal i Llombart, por este fascinante viaje en el que me acompañaron durante estos cuatro años, me llevaron a lugares que desconocía y me mostraron una forma diferente de mirar y acercarme al problema de la violencia.

Muchas gracias al Doctorado Interuniversitario en Estudios de Género: Culturas, Sociedades y Políticas, por toda la colaboración que me brindaron estos años. A Mireia Baylina Ferré, Anna Villarroya Planas y Enrico Mora Malo.

Asimismo, un agradecimiento a las personas que integraron la comisión de seguimiento de los planes de investigación del Programa de Doctorado Interuniversitario de Estudios de Género: Culturas, Sociedades y Políticas, por las valoraciones y recomendaciones a la propuesta: Barbara Biglia, Clara Camps y Neus Roca Cortés.

Al grupo de investigación Lis: Estudios sociales y de género sobre la corporalidad, la subjetividad y el sufrimiento evitable y al grupo Des-Subjectant: Estudios sociales de la sujeción y la subjetividad desde una

perspectiva de género interseccional de la UAB, gracias por sus aportes y realimentación a mi propuesta de investigación.

No puedo olvidar en este momento, la amistad, el cariño y la hospitalidad con que me acogieron las compañeras del grupo “las Brujas de la UAB” durante y después de mi estancia en Barcelona. ¡Muchísimas gracias!

A la Universidad Nacional de Costa Rica y al Instituto de Estudios de la Mujer por la beca de estudio que me brindaron, así como por la comprensión y apoyo de las compañeras del IEM durante este tiempo.

A Margarita Aragón por sus valiosos aportes y por acompañarme emocionalmente en el proceso de elaboración de la tesis, así como por animarme a entrar donde más asustaba.

A mi familia muchas gracias, en especial a mi mamá por ser mi apoyo. A mi hermano Lafitte, mis tías Rebe y Anto, así como a mi cuñada Laura por estar siempre a mi lado. A mi hija Sofía por ser mi compañera de viaje, por su amor, valentía, alegría y comprensión, por interesarse en los temas que desarrollo en esta tesis que, sin duda alguna, sembraron la semillita en su corazón para su propio proceso de liberación.

Y, por último, y no por eso menos importante a mis amigas, Ileana, Marcia, Silvia y Marianne por compartir sus conocimientos y creatividad conmigo, por escucharme y animarme.

INDICE GENERAL

PRESENTACIÓN -----	14
1. INTRODUCCIÓN -----	14
2. POR QUÉ ESTUDIAR EL PODER DE AGENCIA EN LA RESISTENCIA A LA VIOLACIÓN SEXUAL -----	17
2.1. Contextualización de la realidad socioeconómica costarricense -----	18
2.2. Panorama social de la violencia de género en Abya Yala-----	23
2.3. Reconocimiento del derecho a una vida libre de violencia-----	27
3. ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN -----	30
3.1. Estudios sobre violencia de género en Latinoamérica -----	31
3.2. Retos y limitaciones de la investigación sobre violencias y violación--	36
4. PLANTEAMIENTO DE ESTA INVESTIGACIÓN -----	42
4.1. Preguntas y objetivos -----	45
5. ESTRUCTURA DE LA TESIS -----	47

PRIMERA PARTE

INVESTIGAR LA VIOLACIÓN SEXUAL COMO MECANISMO POLÍTICO Y SOCIAL PARA LA SUJECCIÓN AL PODER PATRIARCAL- COLONIAL

CAPÍTULO 1. CONCEPTUALIZACIÓN DE LA VIOLACIÓN SEXUAL: ARTIFICIOS, REDUCCIONISMOS Y COMPLEJIDADES-----	53
1.1. EL ENGAÑO COLONIAL Y EL ESTABLECIMIENTO DE LA VIOLENCIA LEGITIMA -----	56
1.2. PROBLEMATIZACIÓN EN LAS DEFINICIONES AL USO DE LA VIOLACIÓN SEXUAL -	60
1.2.1. Uso de la fuerza física -----	60
1.2.2. Consentimiento -----	64
1.2.3. Víctima vulnerable, víctima resistente -----	68
1.3. REPENSAR LA VIOLACIÓN SEXUAL-----	71
1.4. MIRADA DE LA VIOLACIÓN DESDE LA NORMA JURÍDICA -----	78
1.5. NOTAS HISTÓRICAS EN TORNO AL CONCEPTO DE LA VIOLACIÓN SEXUAL DESDE OCCIDENTE -----	83
 CAPÍTULO 2. PATRIARCADO, SISTEMA DE GÉNERO Y COLONIALIDAD -	93
2.1. COSMOVISIÓN EN ABYA YALA -----	94

2.2. LA CONFRONTACIÓN DE DOS MUNDOS Y LA CONSOLIDACIÓN PATRIARCAL -----	96
2.3. MODERNIDAD, COLONIALISMO Y CAPITALISMO EN ABYA YALA -----	100
2.4. COLONIALIDAD DEL SER Y LA NEGACIÓN DE LOS OTROS -----	105
2.5. CONTEXTO NEOLIBERAL GLOBALIZADO -----	108
2.6. PATRIARCADO CONTEMPORÁNEO -----	112
2.7. VIOLACIÓN SEXUAL EN EL CONTEXTO NEOLIBERAL ACTUAL -----	115
CAPÍTULO 3. SUBJETIVIDAD, PODER Y AGENCIA EN LAS MUJERES -----	119
3.1. PODER Y CONSTITUCIÓN DE LAS SUBJETIVIDADES -----	120
3.2. AGENCIA Y LA TEORÍA DE PERFORMATIVIDAD/PERFORMANCE -----	130
3.3. GÉNERO Y SEXUALIDAD ENTRELAZADOS: CÓMO ACTÚAN EN EL PROCESO DE SUBJETIVIZACIÓN -----	131
3.4. CULPA, VERGÜENZA Y MIEDO: MECANISMO DE AUTOCENSURA/AUTOVIGILANCIA ASOCIADOS AL SISTEMA DE GÉNERO COLONIAL -----	135
3.5. SUBJETIVIDADES INTERSECTADAS: GÉNERO, RAZA, CLASE Y SEXUALIDAD -----	138
3.6. MESTIZAJE: EL DESPRECIO POR LO PROPIO -----	144
3.7. SUBJETIVIDAD MASCULINA Y EL MANDATO DE LA VIOLACIÓN -----	145
3.8. PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES DESDE LA PSICOLOGÍA Y PSIQUIATRÍA COMO DISPOSITIVOS DE REGULACIÓN NORMATIVA DE GÉNERO. -----	148
CAPÍTULO 4. FORMAS DE RESISTENCIA A LA VIOLENCIA SEXUAL DENTRO DEL SISTEMA DE GÉNERO COLONIAL MODERNO -----	155
4.1. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE VÍCTIMA -----	155
4.2. INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CONCEPTO DE VÍCTIMA -----	159
4.2.1. Desde la victimología -----	159
4.2.2. Desde los modelos psicológicos dominantes -----	166
4.3. POSTURAS FEMINISTAS FRENTE AL DISPOSITIVO DE VÍCTIMA PASIVA -----	167
4.3.1. De víctima pasiva a víctima heroína de la violencia sexual: la trampa del sistema patriarcal colonial moderno -----	171
4.4. FORMAS DE RESISTENCIA CONTRAHEGEMÓNICAS -----	173
4.4.1. Resistir -----	173
4.4.2. Resistir desde otro lugar -----	175
4.4.3. Prácticas de cuidado de sí -----	178

4.4.4. Resistir desde el pensamiento decolonial -----	181
---	-----

CAPÍTULO 5. ONTO–EPISTEMOLOGÍAS Y METODOLOGÍAS FEMINISTAS

DECOLONIALES -----	185
--------------------	-----

5.1. REPENSAR LA PRÁCTICA INVESTIGADORA DESDE LA PERSPECTIVA FEMINISTA

DECOLONIAL -----	185
------------------	-----

5.2. REFLEXIVIDAD, CONOCIMIENTO ENCARNADO Y AUTOETNOGRAFÍA-----

193

5.3. INVESTIGACIÓN NARRATIVA COMO APUESTA EMANCIPADORA -----

202

5.4. PAPEL ÉTICO–POLÍTICO DE LA INVESTIGACIÓN NARRATIVA EN EL ABORDAJE DE

LA VIOLACIÓN SEXUAL U OTRAS FORMAS DE VIOLENCIA DE GÉNERO -----	209
---	-----

SEGUNDA PARTE

NARRATIVAS ESPECTRALES DE VIOLENCIA PATRIARCAL: VIVENCIAS DE VIOLACIÓN Y RESISTENCIA DE MUJERES COSTARRICENSES

ENTRETEJIENDO SABERES: PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE

NARRATIVAS ESPECTRALES-----	214
-----------------------------	-----

NARRATIVA I. LA REVUELTA DE LAS (DES)VERGONZADAS-----	225
---	-----

EPISODIO 1. APRENDER A SER Y DESEAR-----	225
--	-----

EPISODIO 2. LO RITUALÍSTICO, TERAPÉUTICO Y LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO:

RESIGNIFICAR Y COLECTIVIZAR LA EXPERIENCIA DE VIOLACIÓN -----	238
---	-----

EPISODIO 3. ENCUENTROS GRUPALES: UN ESPACIO PARA LA TRANSFORMACIÓN A

TRAVÉS DEL LENGUAJE -----	244
---------------------------	-----

3.1. Características de los grupos-----	248
---	-----

3.2. La subjetividad investigadora -----	250
--	-----

EPISODIO 4. EL ACERCAMIENTO CON LAS (DES)VERGONZADAS-----	251
---	-----

EPISODIO 5. ASPECTOS ÉTICOS EN LA INVESTIGACIÓN CON SOBREVIVIENTES DE

VIOLACIÓN SEXUAL -----	254
------------------------	-----

EPISODIO 6. EL RELATO DE LA INVESTIGACIÓN -----	256
---	-----

EPISODIO 7. QUÉ PASÓ EN CADA ENCUENTRO -----	256
--	-----

7.1. Sesión #1: Quién soy -----	257
---------------------------------	-----

7.2. Sesión #2: El camino de mi vida -----	280
--	-----

7.3. Sesión #3: Mi mapa corporal -----	300
7.4. Sesión #4: Mi caja de herramientas -----	311
EPISODIO 8. MIRADA AUTO ETNOGRÁFICA A MI (DES)VERGÜENZA -----	319
8.1. Honrar quien soy-----	322
8.2. Nuestras raíces -----	323
NARRATIVA II. LA INSURRECCIÓN DE LA CEGUA -----	329
EPISODIO 1. LA CEGUA QUE HABITO -----	342
EPISODIO 2. CASA DE SUSTOS, CUANDO EL VIOLADOR ES PARTE DE LA FAMILIA ---	349
EPISODIO 3. LO ENIGMÁTICO DEL VIOLADOR CALLEJERO-----	361
EPISODIO 4. ENTRE EL SER Y EL DEBER-----	367
EPISODIO 5. EL FANTASMA DEL MIEDO QUE ME HABITA -----	375
EPISODIO 6. EL ESCALOFRIANTE PODER DE SUBVERSIÓN -----	379
EPISODIO 7. MAMÁ, ¿DÓNDE ESTÁS? -----	389
EPISODIO 8. EN MI VULNERABILIDAD REPOSA MI RESISTENCIA -----	398
EPISODIO 9. RENACER DE LAS TINIEBLAS -----	408
EPISODIO 10. EL REENCUENTRO CON LA CEGUA QUE ME HABITA -----	430
CONCLUSIONES -----	447
REFERENCIAS -----	459

INDICE DE TABLAS

TABLA 1. COMPARACIÓN ALTERACIONES DEL TEPT Y MANDATOS DE FEMINIDAD-----	150
TABLA 2. TIPOLOGÍAS DE VÍCTIMA SEGÚN LA PERSPECTIVA DE MENDELSONH -----	162
TABLA 3. EJES TEMÁTICOS Y SUBTEMAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE NARRATIVAS -----	218

INDICE DE DIAGRAMAS

DIAGRAMA 1. MOMENTOS METODOLÓGICOS IMPLEMENTADOS	207
DIAGRAMA 2. LEYENDAS SELECCIONADAS PARA LAS NARRATIVAS	213
DIAGRAMA 3. MOMENTOS DEL ANÁLISIS NARRATIVO	217
DIAGRAMA 4. CONFORMACIÓN Y TAMAÑO DE LOS GRUPOS DE CONVERSACIÓN	249

INDICE DE IMÁGENES

IMAGEN 1. DELITOS SEXUALES MÁS FRECUENTES EN LOS ÚLTIMOS SEIS AÑOS -----	26
IMAGEN 2. EMMA, 42 AÑOS (16 MAYO 2019) -----	260
IMAGEN 3. IVETTE (LILLI), 48 AÑOS (16 MAYO 2019)-----	261
IMAGEN 4. NURIA (TINIA), 51 AÑOS (16 MAYO 2019) -----	262
IMAGEN 5. LUCRECIA, 59 AÑOS (16 MAYO 2019) -----	263
IMAGEN 6. YOLANDA, 45 AÑOS (16 MAYO 2019)-----	264
IMAGEN 7. DUNIA, 35 AÑOS (16 DE MAYO 2019) -----	265
IMAGEN 8. MARTHA, 57 AÑOS (16 DE MAYO 2019)-----	266
IMAGEN 9. KATTIA, 46 AÑOS (20 MAYO 2019)-----	267
IMAGEN 10. LUCINDA, 53 AÑOS (20 MAYO 2019) -----	268
IMAGEN 11. IRIABELLA, 56 AÑOS (20 MAYO 2019) -----	270
IMAGEN 12. VALENTINA, 45 AÑOS (20 MAYO 2019)-----	271
IMAGEN 13. MARÍA, 37 AÑOS (20 MAYO 2019) -----	272
IMAGEN 14. REBECA, 19 AÑOS (17 DE OCTUBRE 2019) -----	273
IMAGEN 15. VICTORIA, 19 AÑOS (17 OCTUBRE 2019) -----	274
IMAGEN 16. JOSEFINA, 23 AÑOS (17 OCTUBRE 2019) -----	275
IMAGEN 17. ESTEFANY, 23 AÑOS (17 OCTUBRE 2019) -----	276
IMAGEN 18. SILVIA, 23 AÑOS (17 DE OCTUBRE 2019) -----	277
IMAGEN 19. KARINA, 21 AÑOS (17 DE OCTUBRE 2019) -----	278
IMAGEN 20. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO REGIÓN HUETAR CARIBE (27 MAYO 2019) -----	281
IMAGEN 21. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO REGIÓN HUETAR CARIBE (27 MAYO 2019) -----	282

IMAGEN 22. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO REGIÓN HUETAR CARIBE (27 MAYO 2019) -----	283
IMAGEN 23. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO REGIÓN HUETAR CARIBE (27 MAYO 2019) -----	284
IMAGEN 24. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO REGIÓN HUETAR CARIBE (27 MAYO 2019) -----	285
IMAGEN 25. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO REGIÓN HUETAR CARIBE (27 MAYO 2019) -----	286
IMAGEN 26. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (23 MAYO 2019) -----	287
IMAGEN 27. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (23 MAYO 2019) -----	288
IMAGEN 28. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (23 MAYO 2019) -----	289
IMAGEN 29. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (23 MAYO 2019) -----	290
IMAGEN 30. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (23 MAYO 2019) -----	291
IMAGEN 31. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (23 MAYO 2019) -----	292
IMAGEN 32. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (23 MAYO 2019) -----	293
IMAGEN 33. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (23 MAYO 2019) -----	294
IMAGEN 34. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (23 MAYO 2019) -----	295
IMAGEN 35. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO ESTUDIANTES UP (24 OCTUBRE 2019) -----	296
IMAGEN 36. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO ESTUDIANTES UP (24 OCTUBRE 2019) -----	297
IMAGEN 37. EVENTOS SIGNIFICATIVOS DE LA HISTORIA DE VIDA. GRUPO ESTUDIANTES UP (24 OCTUBRE 2019) -----	298
IMAGEN 38. SILUETA DEL GRUPO GRAN ÁREA METROPOLITANA (30 MAYO 2019) -----	306
IMAGEN 39. ACERCAMIENTO DE LA SILUETA No. 38 (30 MAYO 2019) -----	307

IMAGEN 40. SILUETA DEL GRUPO REGIÓN HUETAR CARIBE (3 JUNIO 2019)-----	308
IMAGEN 41. SILUETA DEL GRUPO DE ESTUDIANTES UNIVERSIDADES PÚBLICAS (31 OCTUBRE 2019)-----	309
IMAGEN 42. ACERCAMIENTO DE LA SILUETA NO. 41 (31 OCTUBRE 2019)-----	310
IMAGEN 43. AUTORRETRATO DE JOSEFINA, GRUPO ESTUDIANTES DE UP (7 NOVIEMBRE 2019)-----	316
IMAGEN 44. AUTORRETRATO DE ESTEFANY, GRUPO DE ESTUDIANTES UP (7 NOVIEMBRE 2019)-----	317
IMAGEN 45. LA CEGUA DE LA LEYENDA -----	332
IMAGEN 46. LA CEGUA QUE HABITO-----	343
IMAGEN 47. MAMÁ, ¿DÓNDE ESTÁS? -----	398
IMAGEN 48. RENACER DE LAS TINIEBLAS -----	409
IMAGEN 49. FORTALECER LOS VÍNCULOS CON LAS MUJERES -----	428
IMAGEN 50. SUBJETIVIDADES MESTIZAS-----	433
IMAGEN 51. EL REENCUENTRO CON LA CEGUA QUE ME HABITA -----	443

PRESENTACIÓN

1. Introducción

Son pocas las personas que se atreven a afirmar que han experimentado una situación de agresión sexual en algún momento de sus vidas, ya sea que esta agresión se haya consumado, o bien, que haya sido un evento fallido y aislado (Davis, 2004), pues hay mucho miedo y vergüenza merodeando este hecho, dado que es un tema tabú. Sucede, también, que con frecuencia existe una idea de la violación sexual bastante alejada de la realidad, lo que nos lleva a ignorar algunas prácticas sexuales que son violencia porque se han naturalizado. De ahí que, la violación sexual es un hecho en la vida de las mujeres, más frecuente de lo que nos imaginamos. Es un hecho que forma parte de nuestra historia latinoamericana, que ha dejado cicatrices en nuestro imaginario social.

En el transcurso del tiempo he podido escuchar relatos de violencias que son comunes dentro del colectivo femenino, ya sea, en el ejercicio de mi profesión como psicóloga, en conversaciones con amigas, compañeras de la universidad o del trabajo, así como con mis estudiantes y familiares. Muchas de estas historias incluyen experiencias de violencia sexual que sucedieron en distintos ámbitos, ya sea en sus casas, en sus lugares de estudio o de trabajo, en las calles, en los centros de salud o en sus vecindarios. Son historias en las que coincidimos a menudo las mujeres.

Mi formación profesional es en psicología, además, obtuve un máster en violencia intrafamiliar y de género. Durante más de doce años trabajé en una oficina especializada en la atención de personas afectadas por las violencias de género y sexual, ubicada en uno de los Ayuntamientos de la capital de Costa Rica, cuyas principales usuarias eran mujeres. Durante ese tiempo, facilité diferentes procesos grupales con sobrevivientes de incesto, abuso sexual infantil y violación sexual en las relaciones de pareja. Mi trabajo final de máster lo desarrollé con esta población, específicamente, me centré en valorar la influencia de los grupos de apoyo en sus procesos de recuperación. Por otra parte, desde hace más de doce años trabajo como académica en el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional de Costa Rica, lugar en el que me desempeño como investigadora y docente.

El tema de violación sexual es una experiencia que me atraviesa tanto en lo personal como en lo profesional. En lo personal, porque hay vivencias familiares y personales que me conectan con esta forma de abuso. En lo profesional, porque trabajar con sobrevivientes de violación sexual es un tema que me apasiona, a pesar de lo impactantes y dolorosos que pueden resultar los relatos de sobrevivencia. Me entusiasma ser testigo de las transformaciones que experimentan las sobrevivientes con el tiempo, las formas que se ingenian para salir adelante y los lazos de amistad y de apoyo que establecen con otras personas. Sus transformaciones me motivan y me llena de alegría a nivel profesional. De ahí que mi interés por estudiar la violación sexual responde a motivos personales y profesionales, así como a un interés, que me atrevo a ubicar en una dimensión inconsciente/emocional, de comprender más a fondo las complejidades que envuelve esta forma de maltrato.

El ritual de elaboración de esta tesis, lo consigno como un rito de paso, una experiencia subjetiva de renovación, sanación y transformación, que fueron marcando cada uno de los momentos de este proceso. Desde mi estancia en Barcelona, la elección y delimitación del tema, el posicionamiento teórico y metodológico, el trabajo de campo, la escucha, transcripción y lectura de los relatos de las participantes, así como la etapa de construcción de narrativas y escritura final de la tesis. Cada uno de estos momentos traspasaron mi vivencia personal, y los viví y sentí por toda mi corporalidad, durante este proceso germinaron emociones encarnadas que se disipan con el tiempo, sentí enojo, tristeza, decepción, pero también admiración, ilusión y esperanza. Emergieron algunos malestares físicos, ansiedades y agotamientos. En la medida en que la tesis me confrontaba conmigo misma, una y otra vez, fui revisando y replanteando aspectos de mi vida que me provocaban incomodidad, al tiempo que iba tomando decisiones y emprendiendo retos personales. Además, la escritura se convirtió en un rito de sanación y transformación, que implicó dejar de tomar distancia del problema de investigación desde una escritura imparcial, y adoptar una escritura situada e implicada emocionalmente en el texto.

Mi estancia en Barcelona fue clave en este proceso de transformación, fue ahí, donde empecé a delimitar y redefinir el tema de investigación, al tiempo que mi visión del mundo cambiaba. Descubrí nuevos horizontes, derrumbé limitaciones y temores personales, y conseguí iniciar con el proceso de

deconstrucción y reconstrucción de mi mirada como investigadora, alejándome de las posiciones psicologistas y positivistas hegemónicas. El acompañamiento y asesoramiento de mis directoras de tesis me ayudaron a crear una nueva mirada desde la teoría feminista decolonial y la teoría crítica. Este cambio en mi subjetividad como investigadora me condujo a dar un giro y replantear el tema de investigación, enfocando mi atención en los procesos de agenciamiento y las prácticas de libertad de las mujeres en la resistencia al dispositivo de la violación.

Durante el desarrollo de la tesis, por parte de algunas personas brotó la inquietud de por qué centraba esta investigación en las víctimas de violación sexual y no en los agresores. Podía vislumbrar detrás de sus consultas una preocupación, hasta cierto punto válida, ante el posible riesgo de revictimización de las participantes del estudio, por tratarse de un tema tan sensible. Sin embargo, esta investigación se desarrolló en total apego y respecto a las consideraciones éticas y de seguridad requeridas cuando investigamos las violencias de género y sexuales. Asimismo, la metodología que diseñé para los encuentros con las participantes siempre estuvo pensada para que fuese un proceso en el que las mujeres sobrevivientes no solo participaran del estudio, sino que también, se vieran beneficiadas, es decir, que contarán con un espacio seguro y empático para la toma de conciencia, la autoafirmación de sus poderes y el intercambio con otras subjetividades.

La decisión de centrarme en las sobrevivientes de violación responde principalmente, a un posicionamiento político de dar espacio y tiempo a una voz silenciada y desprestigiada por las estructuras de dominación, y de colocar en el centro sus saberes y sentires, restituyendo sus poderes epistémicos sobre la experiencia de violación, pues son ellas las que han vivido en su propio cuerpo la violación, y a pesar de esto, mucho de lo escrito sobre este tema surge de lo que los demás piensan o se imaginan de esta experiencia, y no desde lo que las sobrevivientes vivieron. Lo cierto es que, cuando a las mujeres se les pregunta abiertamente sobre lo que vivieron, en un ambiente seguro, empático, de apoyo muto, sin prejuicios y sin valoraciones sobre la experiencia de violación, ellas se muestran deseosas de ser escuchadas y de hablar sobre lo que les sucedió. Incluso, expresan abiertamente el deseo de que sus relatos beneficien a otras personas, mediante la definición de políticas públicas para su prevención y atención.

En esta tesis se estudia el problema de la violación sexual desde la esperanza, el empoderamiento y la no victimización, al romper con la idea de que las sobrevivientes de violación son sujetos pasivos, traumatizados y enfermos, cuyas vidas quedaron destruidas después de esta experiencia. Por el contrario, me centraré en el poder de agencia de las mujeres, en cómo se las ingenian para salir con vida de la agresión, para sobreponerse de la experiencia y, retomar sus sueños y proyectos. Por esta razón, “las otras insurrectas” –en el título de esta tesis– reivindican a las otras convertidas en espectro e inferioridad por las estructuras de dominación y enfatiza en sus poderes de insubordinación. Como podrán ver con mayor detalle al cierre de este apartado, la tesis se compone de dos partes: en la primera parte, se presentan los aspectos teóricos y metodológicos que sustentan la investigación; y en la segunda parte, se encuentran las narrativas construidas a partir de los relatos, las experiencias y el intercambio subjetivo con las participantes de este estudio.

Finalmente, a lo largo de la tesis hago uso del término mujer/es u hombre/es, pero en ninguno de los dos casos los nombro desde una visión esencializadora ni binaria, ya que estos son entendidos como construcciones sociales de poder a partir del sistema sexo–género (Rubin, 1984), de lo femenino y lo masculino, respectivamente. El uso del término mujer, tampoco hace mención de la “mujer universal”, si no que hace referencia a un sujeto femenino racializado, intersectado por diferentes categorías de opresión (Lugones, 2008). Por otra parte, utilizo el término “violación sexual” para diferenciar las agresiones que tienen contenido sexual, de las infracciones o abusos que suceden en otros ámbitos en los que se suele utilizar la palabra “violación” por ejemplo, la violación de los derechos humanos, la violación territorial o patrimonial, etc.

2. Por qué estudiar el poder de agencia en la resistencia a la violación sexual

La violación sexual es una problemática frecuente, silenciada y compleja de comprender. Como sabemos, la violación que ocurre en el interior de las familias, principalmente, en la intimidad de las relaciones de pareja son las formas más comunes en que se presenta este tipo de violencia, si la comparamos con las otras violaciones que se ejercen en los espacios públicos. No obstante, aún

faltan estudios que permitan comprender este fenómeno, en especial, aquellos abusos que se cometen por personas conocidas (dentro y fuera del ámbito familiar), pues el hecho de que no queden muestras evidentes del uso de la fuerza física hace que, en muchas ocasiones, no se los reconozca como delitos sexuales. La violación sexual no es una forma de violencia que sufren exclusivamente las mujeres, ni tampoco es una práctica que ejercen solamente los hombres; sin embargo, las estadísticas son claras, al mostrar que es un problema que afecta más a las mujeres y que los hombres son los principales perpetradores.

Muchos de los estudios se han interesado en estudiar la violación sexual desde enfoques positivistas-empíricos, pero estas perspectivas han obviado una comprensión holística e integral de este problema. Esta situación nos traza nuevos retos en lo político, epistemológico y metodológico, que implican dar un giro hacia metodologías que rompan con las posiciones positivistas dominantes, que cuestionen las relaciones de poder en la producción de conocimiento y que no adopten una posición colonialista-extractivista de las experiencias de las participantes. Metodologías de conocimiento intersubjetivo, que tomen en cuenta las experiencias situadas y los contextos históricos, sociales, económicos y políticos que envuelven el problema de estudio.

2.1. Contextualización de la realidad socioeconómica costarricense

En la actualidad, Abya Yala enfrenta una serie de problemáticas sociales, políticas y económicas que agravan las relaciones de desigualdad, discriminación y seguridad para las mujeres, así como para otros grupos sociales. Nos encontramos frente a un momento histórico de importantes cambios en la economía mundial, políticas de corte neoliberal, sistemas democráticos amenazados o deteriorados, un fortalecimiento de las ideologías conservadoras y fundamentalistas en los espacios de toma de decisiones, lideradas por grupos políticos-religiosos de corte judeocristianos y neo-pentecostales, que atacan contra los derechos humanos de las poblaciones históricamente discriminadas. Estas agrupaciones, suscitan la naturalización de las desigualdades, reproducen estereotipos de género y restringen las libertades de las mujeres.

El crimen organizado es otra problemática cada vez con mayor expansión cuyas medidas públicas son incapaces de contenerlo, vinculado con el narcotráfico, la evasión de impuestos, la corrupción de las instituciones de los Estados. Asimismo, observamos la expresión de formas de violencias de género más crueles como la trata, la desaparición de mujeres, la explotación sexual que somete especialmente, aunque no de forma exclusiva, a las mujeres y niñas/os; la precarización de la vida y la proliferación de trabajos en condiciones de esclavitud, sin ningún tipo de remuneración; los femicidios y las violaciones, entre otras. Problemáticas que, también, se han reforzado y han encontrado un asidero en el problema sanitario que enfrenta el mundo en la actualidad por la Covid-19.

Costa Rica, es un país latinoamericano que no se escapa de esta realidad. Quiero iniciar esta parte, situando geográficamente el país y presentar algunos datos sociodemográficos que dan cuenta de las desigualdades sociales que prevalecen en este territorio, y cómo estas se han profundizado en las últimas décadas. Costa Rica, se ubica geográficamente en el centro del Istmo centroamericano, al este y noreste limita con el Mar Caribe; al oeste y sur con el Océano Pacífico; al sureste con Panamá; y al norte con Nicaragua. Tiene una superficie de 51 100 km² y una población total de 4 301 712 habitantes (Hombres 2 106 063 y Mujeres 2 195 649), según el último Censo Nacional de Población realizado en el año 2011. Es un país pluricultural, cuya población se autodefinde de muy diversas maneras: indígena (104 143), negra o afrodescendiente (45 228), mulato/a (289 209), chino/a (9 170), blanco/a o mestizo/a (3 597 847), otro (36 334), ninguno (124 641) o no declarado (95 140). La distribución de la población total se concentra mayoritariamente en la zona urbana, con 3 130 871 habitantes, mientras que 1 170 841 viven en la zona rural. Me interesa destacar que la población autodefinida como blanca o mestiza (urbana 2 645 824 y rural 952 023), negra o afrodescendiente (urbana 36 072 y rural 9 156), mulata (urbana 216 147 y rural 73 062) y china (urbana 8 634 y rural 536) se concentran predominantemente en la zona urbana, mientras que la población indígena vive principalmente en el área rural (61 626), aunque, un número significativamente importantes vive en el área urbana del país (42 517). (Instituto Nacional de Estadística y Censo, 2012)

En un estudio realizado por el Banco Mundial, Costa Rica fue reconocido como uno de los países más desiguales del mundo, ocupando el lugar número nueve de los diez países más desiguales, entre los que lo acompañaban Sudáfrica, Haití, Ruanda, Brasil, Chile, Colombia, Honduras, México y Panamá (International Bank for Reconstruction and Development, 2016, p. 84); además, se estima que esta situación ha venido agravándose en la última década (Salazar, 2019). Esta información es confirmada en el 2018 por un estudio realizado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico –OCDE– en el que se destaca que, a pesar de que el país ha tenido un progreso social alto y que han mejorado los indicadores de pobreza, en comparación con el resto de países latinoamericanos, la desigualdad es mayor que la de los países que integran la OCDE y, que ésta va en aumento, aunque en el resto de los países de Latinoamérica la desigualdad ha ido disminuyendo (Salazar, 2019).

Las causas de esta desigualdad se asocian al alto desempleo, el aumento de la informalidad y las diferencias salariales. La desigualdad en nuestro país se remonta varios años atrás, pero según el último Informe del Estado de la Nación (2020) en Costa Rica existe una clara inclinación a la desaceleración económica desde el año 2015, que ha ido acompañada de la pérdida de puestos de trabajo, por ejemplo, se dice que hay una **tendencia creciente en la tasa de desempleo**, en el 2019 el promedio fue de 11,8%, aumentando en un 12,5% en el primer trimestre del 2020. En cuanto al **empleo informal**, en este mismo Informe, se indica que creció en la última década, perjudicando a una de cada dos personas ocupadas en el 2019, lo cual representa una tasa de 55%. Este fenómeno **suele afectar más a las mujeres que a los hombres**, por ejemplo, para el 2018 el 45% de las mujeres que tenían empleo estaban en actividades informales, en comparación con un 42% de los hombres (Garza, 2018).

Esta crisis socioeconómica se empeoró con la pandemia de la COVID 19, dado que el país alcanzó una **cifra récord de desempleo de un 24% en el segundo trimestre 2020**, afectando a 551.373 personas, siendo el sector femenino el más afectado (229.728) en contraste con el masculino (208.210). Además, la aprobación de la Reforma Fiscal del 2018 contempló medidas económicas sumamente regresivas que afectaron principalmente a las clases medias y bajas, así como a pequeños y medianos empresarios; y se les otorgó

beneficios a las clases económicas poderosas del país al exonerarles del pago de impuestos (Ordoñez, 2021).

Con respecto a la **distribución de la riqueza** se indica que los estratos socioeconómicos bajos representan el 43,6% de los hogares y absorben el 15,8% de los ingresos, mientras que los estratos medios constituyen el 50,2% de los hogares y disfrutan del 60,6% de los ingresos. Los estratos económicos altos representan el 6,2% de los hogares y se apropian del 23,6%. (Estado de la Nación, 2020). Si dividimos el porcentaje de ingresos para cada sector entre el porcentaje de hogares, tenemos que cada hogar en condición de pobreza accede únicamente a un 0.36% de los ingresos, los hogares de los estratos medios a un 1.20%, mientras que cada hogar de estrato alto tiene acceso a un 3.80% de la riqueza, es decir, más del doble que los estratos medios y diez veces más que los hogares pobres del país. En esta misma línea, la Encuesta Nacional de Hogares, realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), ratifica que **la riqueza se concentra en los grupos económicos más privilegiados**, es decir, en el quintil más alto con el 50% de los ingresos totales por hogar (Garza, 2018). Pero, otro estudio, que cruza datos de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y de la Oxford Committee for Famine Relief (OXFAM según traducción al español) presenta un panorama aún más desalentador, ya que, para el cierre del 2020, la concentración de la riqueza en el quintil más alto –quinto quintil– (20% de hogares más ricos)– tenía un ingreso entre el 75% y el 80% en contraste con el primer quintil (20% más pobre) el cual recibe a penas 3% de la riqueza. Los quintiles medios (del cuarto al segundo) reciben entre un 12% y 5.1% en promedio (Ordoñez, 2021). Un aspecto importante que se destaca es que las desigualdades estructurales no solo son de tipo económico, sino que interfieren otros factores asociados a la raza, etnia, nacionalidad, entre otros, dado que la población indígena, afrodescendiente, migrante y con discapacidad no tienen las mismas oportunidades para acceder al empleo como el resto de la población (Garza, 2018).

La Encuesta Nacional de Hogares (Instituto Nacional de Estadísticas y Censo, 2020) señala que el porcentaje de **hogares en pobreza por nivel de ingresos** alcanzó el **26,2%**, lo cual equivale a 419 783 hogares, cerca de 83 888 más que el año anterior, esto equivale a un aumento del 5,2% de hogares pobres con respecto del 2019. **De acuerdo con la zona geográfica**, en la zona rural

el porcentaje de hogares en pobreza aumentó el 6,6% respecto al año anterior, pasando del 19,8% al 26,4% (siendo el nivel de pobreza urbano más alto en todas las Encuestas de Hogares). En cuanto al nivel de pobreza en la zona rural, ésta incrementó un 1,3%, alcanzando un 25,5% de los hogares (este es el nivel más alto desde el 2016); no obstante, por primera vez el nivel de pobreza en la zona rural es inferior al nacional. Por otra parte, el **índice de pobreza en términos de personas** alcanzó el 30,0 % (1 529 255 personas) en 2020, lo cual representa un aumento de 6,1% de personas (321 874 personas) en condición de pobreza respecto al 2019 (Instituto Nacional de Estadísticas y Censo, 2020).

Por otra parte, el Atlas del Desarrollo Humano Cantonal del 2020, de la Escuela de Estadística de la Universidad de Costa Rica (UCR) y el Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) señalan que, **pese a que del 2010 al 2018 Costa Rica avanzó en la mejora de las condiciones de desarrollo humano, estas acciones no involucraron a regiones ni personas históricamente en condiciones de vulnerabilidad, como las zonas rurales, periféricas y las mujeres.** Los datos demuestran que las desigualdades entre cantones y regiones del país persisten, presentando un rezago con respecto al resto del país, los cantones de las regiones: Huetar Norte, Huetar Caribe y Brunca. Este dato es especialmente relevante dado que, como explicaré más adelante, algunas de las participantes de esta investigación provienen de estas regiones. Asimismo, las mujeres tienen poco acceso a las oportunidades de desarrollo humano, especialmente de tipo económicas.

Otro marcador de desigualdad hace referencia a las violencias de género. Desde el 2007, la Organización de Naciones Unidas (ONU) señaló que la violencia de género afecta a todas las mujeres, independientemente de su nivel socioeconómico o educativo, pero reconoce que las mujeres pobres están más expuestas a la violencia (Ruíz y Bonometti, 2010). En este contexto, es importante señalar que el análisis de las violencias no debe limitarse solo a los factores económicos y de género, sino que también debe de contemplar las condiciones étnicas/raciales, etarias, geográficas, sexuales, educacionales, de discapacidad, entre otras. Asimismo, es una problemática social que requiere de un análisis local, en el que se contemplen los aspectos socioeconómicos y políticos que

atraviesa cada país de la región latinoamericana, dado que la situación entre países es muy heterogénea.

2.2. Panorama social de la violencia de género en Abya Yala

La Organización de Naciones Unidas (ONU), en reiteradas ocasiones, ha reconocido que, por su magnitud y sus consecuencias, la violencia de género es una pandemia a nivel mundial, pues **una de cada tres mujeres en el mundo ha sufrido violencia física o sexual** por parte de su pareja (ONU, 2016). Estos datos coinciden con las estadísticas de la Organización Mundial de la Salud (OMS), que señalan, además, que la mayoría de estas violencias ocurren en el seno de las relaciones íntimas (30 %) y, en menor proporción, por parte de extraños (7 %); también, son perpetuadas principalmente por hombres (Organización Mundial de la Salud, 2017). En el año 2018, 137 mujeres fueron asesinadas cada día en todo el planeta; el 58 % de estos femicidios fueron cometidos por un miembro de la familia (Oficina de Organización de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, 2019). Los datos anteriores, sitúan a los hogares como los espacios de mayor inseguridad para las mujeres en todo el mundo, además, el porcentaje de situaciones de violencia en espacios públicos es un dato que merece atención, dado que, la violencia contra las mujeres se presenta en un *continuum* a lo largo de la vida. Aunque la violencia no es un problema que afecta exclusivamente a la población femenina, las cifras evidencian que su prevalencia es mayor en las mujeres en comparación con los hombres.

Según la OMS (2017) la violencia sexual puede tener graves consecuencias en la salud física, mental, sexual y reproductiva de las mujeres, entre estas destaca que puede ocasionar embarazos no deseados, abortos provocados, lesiones físicas, trastorno de estrés postraumático, problemas ginecológicos, infecciones de transmisión sexual como el VIH. También tiene un alto costo social económico, dado que las mujeres pueden encontrarse aisladas, lo que las incapacita para trabajar o realizar cualquier tipo de actividad, menguándose además sus fuerzas para cuidar de sí mismas y de los demás. La violencia de género no solo tiene implicaciones en la vida de las mujeres, sino también en sus

familiares, comunidades y en la sociedad en general. Por esta razón, también ha sido reconocida por la OMS como un problema de salud pública (ONU, 2013) y como una violación directa a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de quienes la reciben, porque atenta contra su dignidad e integridad (CEDAW, 1979).

Según el Informe de Naciones Unidas, **América Latina es el segundo continente donde hay una mayor letalidad para las mujeres** después de África, pues se registra un femicidio cada dos horas y media (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, 2019). De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL), en el 2018 fueron asesinadas 3500 mujeres, víctimas de femicidio. Los países que encabezan las cifras son Brasil y México; y, en Centroamérica, Honduras, El Salvador y Guatemala (Blandón, 2020).

Un análisis comparativo en 12 países de América Latina y del Caribe, realizado por la Organización Panamericana de la Salud (OPS) en 2014, muestra que la **violencia contra las mujeres por parte de sus compañeros sentimentales es un problema frecuente en la región**, un alto porcentaje de mujeres casadas o en unión libre refirieron haber sufrido alguna vez violencia física o sexual por parte de su compañero, entre un 17,0 % en República Dominicana en el 2007 y algo más de la mitad (53,3 %) en Bolivia en el 2003. Asimismo, se alerta sobre la iniciación forzada y no deseada de relaciones sexuales a edades tempranas de mujeres jóvenes y niñas. En las encuestas las mujeres jóvenes informaron, aunque en proporciones pequeñas pero sustanciales, que su primera relación sexual había sido “forzada”, cuyos principales perpetradores eran los novios, esposos, compañeros y enamorados.

La OPS ha estimado que entre el 11% y el 20% de los embarazos en niñas y adolescentes son resultado de violencia sexual. También que las primeras relaciones sexuales en mujeres de 15 años no son voluntarias, el 60% de las muchachas que tuvieron relaciones sexuales antes de los 15 años fueron relaciones no voluntarias con hombres que en promedio las superaban en 6 años (Organización Mundial de la Salud, 2016).

En Costa Rica, particularmente, en la Encuesta Nacional de Violencia contra las Mujeres, realizada en el 2004, se obtuvo que **el 57.7 % de las mujeres encuestadas reportó haber sufrido al menos un incidente de**

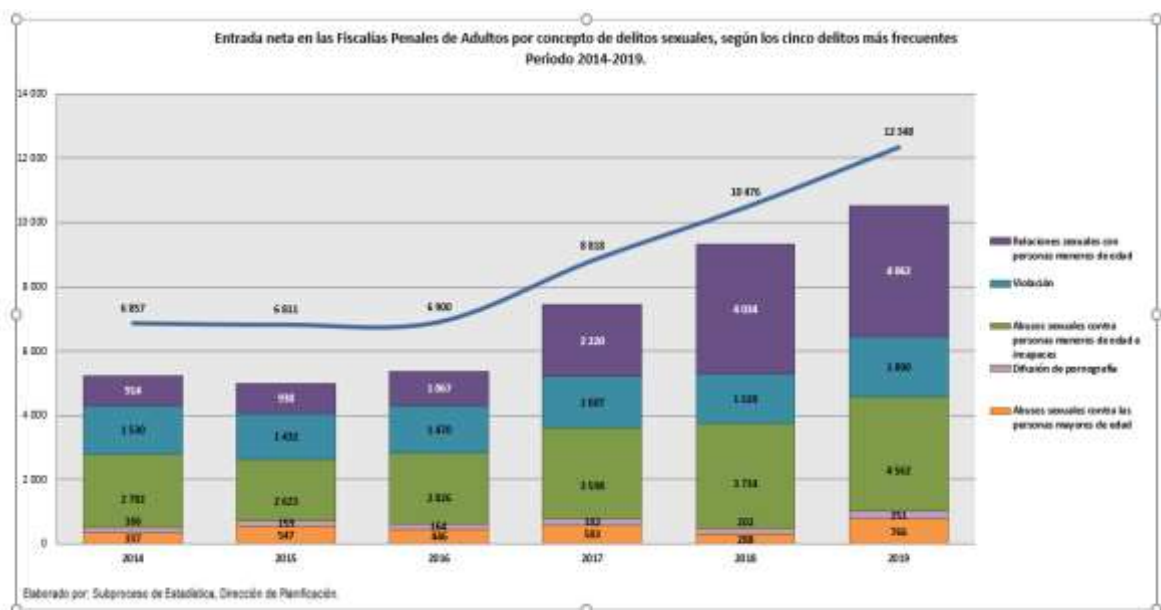
violencia física o sexual en algún momento de sus vidas, después de los 16 años. En cuanto a los perpetradores, en un 60.0 % de los casos la violencia fue ejercida por la pareja o expareja de la mujer (Sagot y Guzmán, 2004). Si bien, Costa Rica no cuenta con una encuesta nacional reciente, sí existen otras fuentes que evidencian la gravedad de esta problemática.

Datos del Observatorio de violencia de género contra las mujeres y acceso a la justicia del Poder Judicial (2020) evidencian que del 2007 —año en que entró en vigencia la Ley de Penalización de la Violencia Contra las Mujeres en el país— a junio del 2020, se han contabilizado un total de 361 femicidios; de estos, 215 femicidios se han cometido según la definición ampliada de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará), y 146 en el marco de la Ley de Penalización de la Violencia Contra las Mujeres (Fiscalía Adjunta de Género, Subproceso de Estadísticas del Poder Judicial y de la Subcomisión Interinstitucional de Prevención del Femicidio, datos del 29 de julio del 2020). En el caso de los femicidios ampliados, la definición que establece la Convención de Belém do Pará incluye las muertes violentas de mujeres por razones de género, donde no exista una relación de matrimonio ni de unión libre, tal es el caso de las muertes cometidas por novios, exparejas o aquellas que ocurren en los espacios públicos por terceras personas. La definición de femicidio, que establecía la Ley de Penalización de la Violencia Contra las Mujeres hasta hace poco, restringía su ámbito de acción a las muertes de mujeres cometidas por sus cónyuges o parejas actuales que viven en unión libre.

La violencia sexual, es una problemática frecuente en la vida de las mujeres costarricenses. De hecho, de acuerdo con el Informe sobre la Carga Global de la Violencia Armada, que realiza periódicamente la Secretaría de la Geneva, en **Costa Rica la violencia sexual evidencia una creciente y alarmante incidencia en mujeres cada vez más jóvenes**, y es una de las principales causas de los femicidios, según este informe existe una tasa de homicidios de mujeres que es considerada como “media” por situarse entre 2 por 100.000 mujeres y 3 por 100.000 mujeres. Una parte considerable de esos homicidios de mujeres son femicidios, de los cuales cerca del 55%, en los últimos años, están vinculados a situaciones de violencia sexual en el seno de relaciones de pareja y familiares (Instituto Nacional de las Mujeres, 2017).

Datos del Observatorio de violencia de género contra las mujeres y acceso a la justicia del Poder Judicial muestran que, durante el año 2019, 6.1 % (12 348 casos) del total de **denuncias interpuestas ante el Ministerio Público** contra personas mayores de edad, corresponde a casos por delitos sexuales, ocupando la cuarta causa de delito por título del Código Penal, y quedando solamente detrás de los delitos Contra la Propiedad (47%), Contra la Vida (9.4%) y la Ley de Penalización de Violencia contra la Mujer (10.6%) (<https://observatoriodegenero.poder-judicial.go.cr>). En el siguiente gráfico podemos observar que en los últimos seis años los delitos sexuales han ido en aumento, ocupando los primeros tres lugares: los abusos sexuales contra personas menores de edad, las relaciones sexuales con personas menores de edad conocidas como “relaciones impropias” y las violaciones. Se dice, además, que las mujeres son las principales ofendidas (88 %) y los hombres representan los principales imputados (94 %). (Poder Judicial, 2020)

Imagen 1. Delitos sexuales más frecuentes en los últimos seis años



Fuente: Observatorio de violencia de género contra las mujeres y acceso a la justicia del Poder Judicial, 2020. (<https://observatoriodegenero.poder-judicial.go.cr/index.php/soy-especialista-y-busco/estadisticas/delitos-sexuales>)

Con respecto al hostigamiento sexual que enfrentan las mujeres en los espacios de trabajo o estudio, el Informe de la Defensoría de los Habitantes (2016) señala que las mujeres adultas y menores de edad siguen siendo las

principales víctimas. Solo en 2013, el 96 % de las personas que denunciaron hostigamiento sexual en el sector público fueron mujeres y, en el 2014, las mujeres representaron el 94 % de las denuncias (Instituto Nacional de las Mujeres, 2017).

En el marco de los delitos sexuales contra las mujeres, encontramos también el delito de **la trata de personas**, que se le ubica dentro de las formas de violencia extrema. Según datos de la Coalición Nacional contra el Tráfico Ilícito de Migrantes y la Trata de Personas (CONATT), del total de personas víctimas de trata detectadas en el país (118 personas), entre el 2011 y 2017, el **81.3 % eran mujeres**. El principal fin, en estos casos, fue la explotación sexual (76 %); así como, matrimonios serviles, que implícitamente incluyen situaciones de explotación sexual y laboral (Instituto Nacional de las Mujeres, 2019).

Pese a los avances obtenidos en las últimas décadas, en el reconocimiento formal de los derechos de las mujeres a vivir una vida libre de violencia y a las diversas campañas para la prevención de esta forma de violencia, aún es una problemática frecuente. Las estadísticas descritas, anteriormente, son solo una pequeña muestra de la inseguridad y los niveles de desigualdad que afectan a la población femenina, es importante tener presente que existe un alto porcentaje de situaciones de violencia de género que no se denuncian y no se reflejan estadísticamente.

2.3. Reconocimiento del derecho a una vida libre de violencia

El siglo XX trajo importantes avances en el reconocimiento de las violencias de género en América Latina, especialmente en el componente formal-normativo, pues se ratificaron diferentes instrumentos internacionales para la protección de los derechos de las mujeres a vivir una vida libre de violencia. Según el Instituto Nacional de las Mujeres (2019) algunos de estos instrumentos son: la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, 1985; ONU, 1979), la Declaración de Viena (ONU, 1993), el Programa de El Cairo (ONU, 1994); la Plataforma de Acción de Beijing (ONU, 1995) y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la

Violencia contra la Mujer (Convención de Belém Do Pará, 1995; OEA, 1995), entre otras.

Con la ratificación de estos instrumentos internacionales, Costa Rica se compromete a tomar medidas orientadas a la prevención, sanción y erradicación de la violencia de género contra las mujeres. Es así como, a partir de los años 90, se promulgó una serie de leyes en esta dirección. Entre estas, encontramos la Ley de Promoción de la Igualdad Social de la Mujer (Ley n° 7142 del 26 de marzo de 1990), en la cual el Estado costarricense establece como obligación “promover y garantizar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en los campos político, económico, social y cultural” (art.1) (Instituto Nacional de las Mujeres, 2005a).

En materia de violencia intrafamiliar se cuenta específicamente con la **Ley Contra la Violencia Doméstica** (Ley N° 7586 del 10 de abril de 1996) y sus reformas posteriores. En ella, se reconocen cuatro formas de violencia: la psicológica, la sexual, la física y la patrimonial (Instituto Nacional de las Mujeres, 2005b). Once años después, se aprobó la **Ley de Penalización de la Violencia Contra las Mujeres** y sus reformas (Ley N° 8589 del 30 de mayo de 2007), con el propósito de sancionar penalmente la violencia física, psicológica, sexual y patrimonial contra las mujeres mayores de edad. Recientemente, su ámbito de acción se extendió a las relaciones fuera del vínculo matrimonial o de unión de hecho (declaradas o no).

Otro logro importante fue la promulgación de la **Ley contra el Hostigamiento o Acoso Sexual en el Empleo y la Docencia**, y sus respectivas reformas (Ley N° 7476, del 03 de marzo de 1995), así como el **Protocolo para prevenir, reprimir, y sancionar la trata de personas**, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional (N° 8315, adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en Nueva York, Estados Unidos de América, el 04 de noviembre de 2000); la **Ley para el fortalecimiento de la protección legal de las niñas y las adolescentes mujeres ante situaciones de violencia de género asociadas a relaciones abusivas** (Ley de relaciones impropias), en la cual se tipifican como delito las relaciones sexuales con niñas menores de 15 años y se prohíbe el matrimonio a una edad inferior a 18 años (Ley N° 9406 del 13 de enero 2017). Y, recientemente la **Ley**

contra el Acoso Sexual Callejero (Ley N° 9877) del 07 de agosto del 2020, con el fin de garantizar la igualdad de todas las personas de transitar libremente en los espacios públicos.

En materia de violencia sexual el delito de violación sexual también es regulado en el Código Penal Costarricense. Se cuenta, además, con el **Protocolo Interinstitucional de Atención Integral a Víctimas de Violación sexual en edad Joven y Adulta**, en el que se establecen los criterios técnicos de atención y la ruta inter e intrainstitucional que deben seguir las personas afectadas por este delito sexual, en las primeras 72 horas de ocurrido el evento, involucra diferentes instituciones, entre ellas el Poder Judicial, la Caja Costarricense del Seguro Social, el Instituto Nacional de las Mujeres, el Patronato Nacional de la Infancia, la Defensoría de los Habitantes, entre otras (Poder Judicial y Caja Costarricense del Seguro Social, 2008).

Adicionalmente, Costa Rica cuenta con la **Política Nacional para la Igualdad Efectiva entre Mujeres y Hombres en Costa Rica 2018-2030**. En este documento se establece como uno de los retos pendientes en el país, lo relacionado con el cambio cultural y una percepción a favor de la igualdad de género efectiva, que permita un mayor avance en la protección de las mujeres frente a las distintas manifestaciones de violencia...” (Instituto Nacional de las Mujeres, 2018, p. 41).

Asimismo, el país cuenta con el **Plan Nacional para la Atención y Prevención de la Violencia Intrafamiliar**, conocido como PLANОВI para el quinquenio 2017-2032; entre sus fines está garantizar mayor protección a las mujeres y prevenir los femicidios. El eje cinco –de dicha política, que lleva por título “Prevención, atención integral y no-revictimización frente a la violencia sexual”, establece la necesidad de colocar en el centro de la atención de políticas e inversión pública la prevención de la violencia sexual, en sus diferentes manifestaciones, dado que es una problemática que tiende cada vez más a aumentar, aunado a que la cantidad de absolutorios es verdaderamente alarmante. Esto se asocia a que las practicas procesales no son sensibles a las dinámicas de la violencia de género, privando la percepción de muchos operadores de justicia en relación con esta problemática (Instituto Nacional de las Mujeres, 2017).

La **Declaración del Comité de Expertas del Mecanismo de Seguimiento a la Convención de Belem do Pará (MESECVI)** señala sobre la violencia sexual y los derechos sexuales y reproductivos, que existen algunas formas de violencia sexual que aún se encuentran sin documentar o que no se sancionan en la región latinoamericana, como es el caso del incesto, la servidumbre sexual, la prostitución forzada, los embarazos forzados, la exhibición del cuerpo sin consentimiento de la víctima, el femicidio a consecuencia de la violencia sexual, la violencia sexual contra las mujeres en los conflictos armados, la trata de mujeres y niñas, el hostigamiento sexual en los lugares de trabajo y estudio, la violencia en Internet, el acoso en las redes sociales virtuales, entre muchas otras. A esta situación se suma que la mayoría de los casos de violencia sexual contra las niñas y las mujeres son perpetrados por hombres adultos que tienen un vínculo cercano o de confianza con las víctimas. (Comité de Expertas del Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará, 2014)

Costa Rica, ha experimentado un avance importante en las tres últimas en el reconocimiento de los derechos de las mujeres a vivir una vida libre de violencia, sin embargo, una gran parte de estas luchas se han realizado bajo la influencia del feminismo liberal-radical de los años setenta, cuyo acento estuvo en el reconocimiento legal de los derechos de las mujeres ante las violencias de género, carentes de una reflexión crítica sobre la heterogeneidad de opresiones que afectan a las mujeres latinoamericanas. El reconocimiento de estos derechos formales ha requerido de investigaciones que evidencien, cuantitativamente, la magnitud de las violencias de género en las mujeres y la afectación emocional que la violencia tiene en ellas, algunos de estos estudios los presentaré en el siguiente apartado.

3. Antecedentes y estado de la cuestión

Gran parte de los estudios encontrados en América Latina sobre violación sexual contra las mujeres se centran, particularmente, en medir la prevalencia, en determinar el impacto psicosocial en las víctimas y, en delimitar una serie de creencias y estereotipos sobre la violencia y sus protagonistas. Los hallazgos

encontrados en estos estudios solo evidencian la “punta del iceberg” de este problema, dado que muchas personas que experimentan estos abusos no denuncian. Además, estos datos no se acompañan de una reflexión profunda del contexto político y social que las produce. Pese a esto, estos estudios han respaldado la definición de políticas públicas y la apertura de programas para la atención de las violencias de género, aun cuando limitan en muchas ocasiones la comprensión de esta problemática. Sin embargo, en los últimos años han ido ganado mayor reconocimiento otras metodologías que irrumpen con la visión positivista-empírica de estudiar las violencias de género.

Las investigaciones encontradas sobre violación sexual las clasifiqué en tres líneas, la primera línea, corresponde a los estudios sobre la cultura de la violación y su influencia en la atribución de la culpa a las sobrevivientes de violación; la segunda línea, alude a las reacciones sociales ante la revelación de la violencia sexual y la victimización secundaria que sufren las personas afectadas; y la tercera línea, enfatiza en los recursos protectores, resilientes y de resistencia a la violación sexual por parte de las mujeres.

3.1. Estudios sobre violencia de género en Latinoamérica

Los primeros estudios sobre violación sexual se ubican cerca de la década de los años setenta del siglo XX, precisamente, cuando emergen algunas reflexiones del feminismo en América Latina sobre la violencia de género (Castro y Riquer, 2003) ante la necesidad de definir políticas públicas para la atención de esta problemática social; además, en ese momento se empieza a documentar que los mitos sobre la violación sexual son parte del sistema de creencias de las personas profesionales que interactúan con las víctimas y con los agresores (Burt, 1980). Muchos de estos estudios (Berger, 1977; Burt, 1978; Feild 1978 y otros) se realizaron en los Estados Unidos, el interés estuvo puesto en medir la presencia de este sistema de creencias y otras actitudes sobre la violación sexual, específicamente, cómo los mitos sobre violación sexual se han institucionalizado en la ley, así como el grado de adhesión de estas creencias en los diferentes grupos sociales, entre estos, las personas profesionales de los servicios de atención social (Burt, 1980). Martha Burt (1980) advierte, que la presencia de estos mitos limita

la definición de la violación y tienen un efecto negativo en los veredictos y sentencias de los juicios de violación.

Vicent Garrido (1989) identifica dos líneas de desarrollo empírico sobre la violación sexual. La primera línea, se relaciona con **las actitudes que facilitan la agresión sexual hacia las mujeres**, siendo su precursora Martha Burt en 1980. Para Garrido, el trabajo de Burt (1980) se centró en medir, a través de diferentes escalas, las creencias y mitos en torno a la violencia, los violadores y las víctimas de violación, siendo, quizás, el más representativo de estos mitos el que sostiene que las mujeres “piden ser violadas”; además, según Garrido, Burt parte de la hipótesis de que este sistema de creencias es empleado como “neutralizadores o aliviadores psicológicos” en beneficio de los potenciales violadores, al eliminar algunas prohibiciones sociales hacia ellos.

La segunda línea, tiene que ver con **la responsabilidad sexual hacia la violación**; aquí, Garrido (1989) destaca los trabajos de Abel, Barlow, Blanchard y Guild (1977), proponentes del “índice de violación”. El interés de estos investigadores era relacionar variables como el grado de tumescencia del pene (definido como indicador de respuesta sexual) con historias de violación e historias de relaciones sexuales consentidas. Según estos estudios, los sujetos que fungían como control mostraron una mayor actividad sexual en las historias de sexo consentido que en las historias de violación, mientras que, en el caso de la muestra de violadores, la respuesta sexual se mostró más alta en las historias de violación que en las de sexo consentido; aunque, dentro de los grupos sujetos control se reconoce la existencia de hombres con una tendencia a actuar agresivamente en el ámbito sexual, considerándose en estos casos, un índice similar al de los violadores.

En un inicio los estudios sobre violación sexual se enfocaron en comprender la conducta del violador, mediante la búsqueda de (psico)patologías o factores biológicos-ambientales que condicionaran su conducta. El interés por la víctima del delito sexual fue después del Primer Simposium Internacional de Victimología en Jerusalén en 1974, a partir de ese momento, el foco de atención se centró en medir el trauma en las sobrevivientes y en conocer las repercusiones psicosociológicas del proceso penal en las víctimas que denunciaban (Garrido, 1989).

Se dice que los primeros estudios sobre el impacto de la violación sexual en las víctimas emergen ante la necesidad de idear estrategias de apoyo y asesoramiento a las víctimas de este delito. La primera investigación sobre impacto de la violación, es el trabajo realizado por Sutherland y Scherl en 1970, en el que se estudiaron a mujeres de clase media, jóvenes y de raza blanca, identificando un patrón de respuesta compuesto por tres fases: 1) el shock producido por el temor y la ansiedad; 2) un estado de ansiedad generalizada, que se presenta horas o días después y disminuye en la medida en que la persona se adapta al mundo exterior; y, 3) estado de integración y resolución, en la que prevalecen sentimiento depresivos, pensamientos obsesivos e intrusivos sobre el evento traumático, autoinculpación y hostilidad hacia el agresor (Garrido, 1989).

Otro trabajo que destaca Garrido (1989) sobre impacto de la violación, es el de Ann Wolbert Burgess y Linda-Lyte Holmstrom (1974a; 1974b), en el que según se indica estudiaron a mujeres adultas víctimas de violación por la fuerza, atendidas en la sala de urgencias del Boston City Hospital, este trabajo es muy reconocido, pues a partir de este estudio se esboza un patrón típico por violación, denominado “síndrome de trauma de violación”. Una década después, los estudios sobre los efectos de la violación en las personas afectadas siguen siendo un campo de interés, esta vez, la preocupación estuvo en conocer el impacto de la violación a largo plazo, destacándose los trabajos de Ellis, Atkeson y Calhoun en 1981, y en averiguar si las alteraciones psicológicas en la persona obedecen a otros factores asociados a la violación como por ejemplo, la existencia o no de la denuncia, la aparición de sentimientos de autculpabilidad, la percepción de la víctima del apoyo recibido y la severidad de la violación, sobresaliendo en esta línea el trabajo de Norris y Feldman-Summers (Garrido, 1989).

En el caso de los estudios sobre violación sexual y otras formas de violencia de género en América Latina, muchos de ellos se han enfocado en determinar la prevalencia de esta problemática, así como en conocer las repercusiones que tienen en el desarrollo económico de los países, en el bienestar de la familia y en la salud de las mujeres, ya que el afán ha sido la recolección de datos estadísticos para la denuncia pública y política de este flagelo, y no tanto, para su comprensión (Castro y Riquer, 2003). En los últimos diez años se encuentran numerosos estudios cuantitativos realizados, la mayoría de ellos, en Estados Unidos, interesados en explorar los mitos y estereotipos que legitiman la cultura de la

violación, su relación con el uso de sustancias tóxicas y la presencia de sentimientos de culpa en las víctimas etc., (Grubb y Turner, 2012; Lowe *et al.*, 2012; Vonderhaar y Carmody, 2014). Así como también se desarrollaron investigaciones interesadas en medir el impacto emocional de las agresiones sexuales en las sobrevivientes, las reacciones psicopatológicas (síntomas asociados al trastorno de estrés postraumático, malestar emocional, sentimientos de culpa, déficit de autoestima y evitación de la conducta sexual) y los factores de vulnerabilidad en las víctimas (Echeburúa *et al.*, 2012; Buesa y Calvete-Zumalde, 2013). En Perú se ubican diferentes estudios inspirados en el pensamiento victimológico, centrados en los procesos de victimización y en las secuelas de la violencia en las personas que la sufren (Mujica, 2016; Oyarce-Delgado, 2018).

En esta misma línea, se identifica, fuera de América Latina, un estudio en el que se recuperan las capacidades resilientes de las sobrevivientes de violencia de género vinculado con el trastorno de estrés postraumático, este estudio se realizó con mujeres atendidas en cuatro centros de apoyo ubicados en Cataluña y Madrid (Viladot, 2016). Otro estudio en esta misma dirección es el que realizó la Universidad de Almería en España, en el que se evalúa en las mujeres víctimas de violencia de género la relación entre el apoyo social, familiar y de otras personas significativas con la presencia de síntomas psicológicos de depresión y estrés postraumático (Buesa y Calvete-Zumalde, 2013).

Los principales aportes de los estudios en torno a la cultura de la violación destacan que la aceptación del mito de violación, así como de los roles estereotipados de género, tiene un efecto en la forma en que se percibe y se trata a las sobrevivientes de violación después del evento, así como también, reproduce una cultura que apoya y justifica la violencia contra las mujeres. Algunos de estos estudios son: 1) “Decidiendo a quién contar: Expectativas y resultados de las primeras revelaciones de las sobrevivientes de violación” (*Deciding whom to tell: Expectations and outcomes of rape survivors’ first disclosures*) (Ahrens *et al.*, 2007); 2) “¿A quién confían las mujeres universitarias después de un ataque sexual? Un estudio prospectivo de predictores de revelación de agresiones sexuales y reacciones sociales” (*¿To Whom Do College Women Confide Following Sexual Assault? A Prospective Study of Predictors of Sexual Assault Disclosure and Social Reactions*) (Orchowski y Gidycz, 2012); 3) “Atribución de la culpa en casos de violación: revisión del impacto de la aceptación del mito de la violación,

la conformidad del rol de género y el uso de sustancias en la culpabilidad de la víctima” (*Attribution of blame in rape cases: A review of the impact of rape myth acceptance, gender role conformity and substance use on victim blaming*) (Grubb y Turner, 2012); y 4) “Examinando la relación entre la aceptación del mito de la violación masculina, la aceptación del mito de la violación femenina, la culpa de la víctima, la homofobia, los roles de género y el sexismo ambivalente” (*Examining the Relationship Between Male Rape Myth Acceptance, Female Rape Myth Acceptance, Victim Blame, Homophobia, Gender Roles, and Ambivalent Sexism*) (Lowe, et al, 2012). Todos estos estudios se realizaron en los Estados Unidos, excepto el último, que se realizó en Reino Unido.

Los estudios reafirman que la adherencia a creencias estereotipadas sobre los roles de género (Grubb y Turner 2012; Lowe *et al.*, 2012), influyen en que las personas tengan reacciones negativas cuando las sobrevivientes revelan las experiencias de violación sexual. La exposición a reacciones sociales negativas tiene implicaciones en el bienestar de las mujeres, tales como sentimientos de culpa, problemas en la autoestima, Trastorno de Estrés Postraumático y malestar emocional (Ahrens et al, 2007; Tabón et al, 2007; Orchowski y Gidycz, 2012; Echeburúa et al, 2012; Buesa y Calvete-Zumalde, 2013; Viladot, 2016), ya que las somete a una doble victimización. Los estudios más recientes, intentan ampliar los hallazgos en investigaciones previas sobre la aceptación del mito de la violación, e incluyen otras variables como la creencia en un mundo justo, la victimización previa por agresión sexual, el género, la edad, la educación y el origen étnico.

Es loable reconocer los logros alcanzados en la definición de políticas públicas y en el reconocimiento de ciertos derechos, a partir de las estadísticas que evidencian la prevalencia, las manifestaciones y los efectos de la violencia de género. Sin embargo, tal como plantean Roberto Castro y Florinda Riquer (2003), un problema estructural como este ha quedado reducido a variables individuales/personales de tipo sociodemográfico (edad, escolaridad, ocupación, educación, estado civil, grupo socioeconómico etc.), de comportamiento del agresor o de la víctima (uso de sustancia tóxicas, victimización previa por agresión sexual, conductas estereotipadas, etc.) y de impacto en la salud de las sobrevivientes (trauma y síntomas asociados al Trastorno de Estrés Postraumático). Estas variables terminan invisibilizando el trasfondo cultural,

social y político que envuelve la violencia; puesto que, aun cuando se reconoce que la violencia de género es un problema estructural como consecuencia de un sistema patriarcal, en el momento de estudiar la violencia empíricamente, “el patriarcado acaba siendo reducido a variables individuales [lo que] constituye una falacia metodológica (Castro y Riquer, 2003, p.137).

3.2. Retos y limitaciones de la investigación sobre violencias y violación

Gran parte de los estudios positivistas-empíricos han servido de base para la construcción de conocimiento sobre las violencias de género, sin embargo, la perspectiva que impregna muchas de estas teorías interfiere en la forma en la que comprendemos la violación, al violador y a las sobrevivientes de violación. En este sentido, existe una variedad de riesgos en los que suelen incurrir estas investigaciones que son importantes de mencionar a continuación.

Uno de los riesgos es la tendencia a reforzar la **noción de las víctimas** – especialmente de las mujeres– como receptoras pasivas de la violencia y sin agencia, por ejemplo, el estudio de Michelle Lowe *et al.* (2012) afirma en su análisis que existe una tendencia de los hombres a culpar más a las víctimas de violación masculinas y a considerar esta violación como menos severa que la que sufren las mujeres. De igual manera, se tiende a (psico)patologizar los malestares de las mujeres a partir de categorías psiquiátricas/psicológicas, transformándolas en un sujeto enfermo/traumatizado, ignorando en el análisis el trasfondo político y social que producen estos malestares (Pujal i Llombart, 2018).

También, se tiende a promover un **perfil específico de agresor**, por lo general de clase pobre y con baja escolaridad (Castro y Riquer, 2003); asimismo, se suele explicar el origen de la conducta violenta del violador a partir de factores (psico)patológicos asociados a su personalidad o al ambiente e historia del agresor, que terminan justificando la violencia y la conducta delictiva, y que incluso lo convierten en una víctima del sistema social (Garrido, 1989).

Otro riesgo implicado es que **conceptualmente se refuerza la idea de la violación sexual asociada al uso de la violencia física**, invisibilizándose las manifestaciones de violación sexual sin el uso de la violencia tradicional, que son las que se comenten mayoritariamente en el marco de las relaciones íntimas

y familiares. Esta situación influye, a la vez, en que las mujeres no denuncien la violación, pues desde los discursos científicos se legitima la violación sexual cruenta, naturalizándose estas otras manifestaciones de violación más sutiles. Lo anterior, amerita una redefinición del término de violencia en el contexto de las agresiones sexuales, de modo que, se reconozca como tal, toda acción que atente contra nuestra libertad sexual o que atente contra nuestra libertad como sujetos mediante el uso de nuestra sexualidad (Cagliero y Biglia, 2019).

Un aspecto que es necesario de resaltar es que los estudios empíricos, más recientes, sobre la cultura de la violación sexual intentan ampliar los hallazgos en investigaciones previas, en ocasiones haciendo uso de las mismas escalas de medición de los años setenta y descontextualizadas de las realidades sociohistóricas de los países de la región latinoamericana. Aquí cabe mencionar la preocupación que plantean Roberto Castro y Florinda Riquer (2003) en cuanto a que, muchos estudios sobre las violencias de género en Latinoamérica no están aportando conocimiento nuevo, ya que llegan a los mismos resultados y utilizan las mismas variables:

Quizás a ello se debe la doble preocupación que inevitablemente se tiene al revisar esta literatura: por una parte, la sensación de que no se está acumulando conocimiento nuevo en esta línea desde hace ya varios años, pues los diversos estudios tienden a reportar cosas semejantes; y por otra parte, la sensación de que se ha procedido con cierta arbitrariedad en la selección de las variables a estudiar (seguramente haciendo eco a estudios previos), lo que a su vez está limitando el desarrollo de otros diseños de que de manera bien fundamentada se arriesguen a explorar en nuevas direcciones. (p.139)

En este mismo orden de ideas, Pierre Bourdieu (2000) sostiene que un distintivo de las investigaciones sociales de los países latinoamericanos, reconocidos por el autor como países dominados, es la inclinación por reproducir los modelos académicos legitimados por las grandes potencias mundiales occidentales para la producción de conocimiento,

quizás nunca ha sido tan grande como hoy en día la distancia entre lo que en los Estados Unidos y en todos los países dominados por el modelo académico americano se llama teoría y lo que se denomina investigación empírica. (Bourdieu, 2000, pp.64-65)

Es necesario reconocer los sesgos androcéntricos y coloniales que hay detrás de estas investigaciones positivistas-empiristas, dado que, desde esta perspectiva la única forma válida de conocer la realidad es por medio del uso de la razón y sobre una base empírica, cuyo saber debe caracterizarse por ser neutro, imparcial y objetivo, reproduciéndose una forma de conocer que se corresponde con la posición masculina colonial hegemónica. Desde este paradigma positivista **se impone la visión de las grandes potencias mundiales sobre los países dominados**, colonizando una vez más, sus saberes y resguardando el ordenamiento social de la población en superiores/sujetos e inferiores/objetos. Desde esta mirada, se jerarquizan las relaciones de poder en la relación sujetos y objetos de estudio, a través de la cual se objetiviza a las mujeres, al tiempo que, se atribuye un privilegio epistémico en quienes investigan. Esta forma de investigar deslegitima otras epistemologías alternativas en la producción de los conocimientos.

Otra limitación subyacente es que **guardan un sesgo racista, clasista y heterosexual, dado que la violencia de género** es definida a partir de un “sujeto universal de mujer” correspondiente a la mujer blanca, heterosexual y burguesa y occidental. Esta mirada se universaliza y se aplica a las violencias que sufren las mujeres latinoamericanas, invisibilizando otras formas de opresión que son históricas (Lugones, 2008). En esta misma línea, en estos estudios, aun cuando, se reconoce en el análisis de las violencias de género la existencia de una estructura patriarcal como su origen, son investigaciones que comparten una perspectiva de género tradicional, que reproducen relaciones dicotómicas en masculino-femenino, concibiendo a las mujeres como sujetos pasivos de la violencia (Velasco-Arias, 2008).

Ahora bien, aunque algunos estudios empiristas sobre violación realizados en Estados Unidos (Vonderhaar y Carmody, 2014; Ahrens et al, 2007) suponen un avance en cuanto a la incorporación de otras variables en el análisis como la edad, género, educación, etnia, etc., no incluyen un análisis integral de estas

categorías desde la perspectiva interseccional, es decir, se realiza un análisis segregado de cada una de estas variables, sin tomar en consideración que las violencias de género supone la expresión de un sistema complejo de estructuras que son múltiples y simultáneas (Muñoz, 2011).

Al utilizar las variables sociodemográficas descontextualizadas de las dinámicas de poder y de dominación, se tiende a **marcar los cuerpos de las personas, especialmente el de las mujeres, como vulnerables**, además de homogenizar las experiencias de violencia de todas las personas que entran en cada una de esas categorías (Climent, 2018). Esto significa, por ejemplo, homologar la situación de unas cuantas mujeres afrodescendientes o en condición de pobreza con todas aquellas que comparten esa misma condición identitaria, creándose una falsa interpretación, “produciéndose un efecto perverso de representación al tomar aquella única voz como la voz de todas” (Balash y Montenegro, 2003, p. 47). De ahí que, una perspectiva interseccional no sólo debe de dar cuenta de si las mujeres afectadas por la violencia son pobres, negras, indígenas, etc., sino que, además, debe de ir acompañada de una reflexión situada sobre cómo estas categorías constituyen las subjetividades, cómo se producen estas desigualdades y cómo afectan a las mujeres en la actualidad, partiendo del hecho de que “la realidad se constituye de manera dinámica y constante” (Climent, 2018, p. 258).

A pesar de que las investigaciones que comparten una epistemología positivista continúan dominando gran parte de la producción de conocimiento contemporánea, en las últimas décadas han ido ganando mayor reconocimiento metodologías cualitativas, situadas y hermenéuticas, entre estas la investigación narrativa. En este contexto, cada vez son más las investigaciones que estudian los procesos de agencia de las personas afectadas por las violencias de género, aunque los estudios encontrados, específicamente, con sobrevivientes de violación, son pocos y recientes. En los últimos diez años, gran parte de los estudios en Latinoamérica, se registran en Colombia, en el contexto del conflicto armado (Cruz et.al., 2020; Cancimance, 2013) con excepción de uno que hace un análisis narrativo de la violación sexual a partir de las experiencias de las mujeres sobrevivientes (Tobón *et al.*, 2007). Existe un estudio realizado en Guatemala con mujeres mayas sobrevivientes de violación, que aborda la problemática como una práctica de aleccionamiento para eliminar cualquier forma de rebelión y

resistencia, este estudio se realiza desde la perspectiva feminista decolonial (Fulchiron, 2016). Se realizó otro estudio en México (Ravelo, 2002) sobre las acciones de resistencia de las mujeres en Ciudad Juárez. También, se encontraron en Chile y el Salvador, otros estudios dentro del campo de las violencias de género, pero que no son específicamente en violación sexual (Arensburg-Castelli, 2011; Santacruz, 2019). De igual manera, en España se han realizado diversos estudios que reconocen la agencia de las mujeres (Amigot, 2005; Cubells *et al.*, 2010; Roca, 2015; Pujal i Llombart, 2018).

Algunas recomendaciones que se desprenden de los estudios sobre violencia de género, es la necesidad de investigar los recursos protectores o de resistencia en las sobrevivientes de violencia de género. De este modo, se menciona que es necesario profundizar en las condiciones (sociales y familiares) que ayudan en el proceso de recuperación de las secuelas de violación, en el rol de la cultura, así como en la ruptura de mitos y estereotipos que naturalizan la violencia de género. Asimismo, se resalta la necesidad de realizar más estudios sociológicos que permitan hacer comparaciones entre grupos sociales y no “con mujeres individuales agrupadas artificiosamente mediante meros procedimientos estadísticos” (Castro y Riquer, 2003, p. 139). Con respecto al uso de investigaciones cuantitativas para estudiar la violencia de género, Castro y Riquer (2003) recomiendan que se combine con metodologías cualitativas, para ahondar en los significados y percepciones que tienen las personas sobre esta problemática social.

Haciendo un balance de lo antes expuesto en esta sección, puedo decir que, en Costa Rica, muchos de los avances en materia de igualdad de género se han centrado en disminuir las brechas de desigualdad y en atender la violencia de género contra las mujeres, en un contexto social cuyas relaciones de desigualdad se profundizan cada vez más. La violencia de género se presenta acompañada, en muchos de los casos, de problemáticas socioeconómicas que afectan particularmente a la población femenina, entre estas, el desempleo y la concentración de mujeres en actividades informales. Los esfuerzos por erradicar las violencias estructurales han conducido al reconocimiento de algunos de los derechos y la promulgación de normativa para la protección de estos. De igual manera se han impulsado acciones para medir la prevalencia de la violencia de género, y así definir políticas públicas para su atención y prevención.

Pese a que, en muchas ocasiones estos avances han ido de la mano de procesos de capacitación, no han sido suficientes para profundizar en las raíces estructurales de la violencia; y no han calado lo suficiente en las estructuras mentales de las personas como para generar procesos verdaderamente transformadores. En muchas ocasiones las capacitaciones comparten una visión de las violencias de género en las que se reproduce un discurso que refuerzan las dicotomías del sistema sexo-género, contribuyendo en la institucionalización de la “víctima de violencia” como un sujeto frágil, desvalido y vulnerable. Esto repercute en los servicios de atención a las sobrevivientes, justamente por las malas prácticas y la ineficiencia en los servicios que pueden llegar a producirse, convirtiéndose a la vez, en una forma de violencia secundaria hacia las usuarias, pues muchas veces esto conlleva procesos en los que se las descalifica, se les resta credibilidad a sus relatos o se tiende a enmascarar las experiencias de violencia (Cagliero y Biglia, 2019).

De cara a esta realidad, retomo lo que Montserrat Rifà-Valls y Laura Duarte (2013) plantean siguiendo a Burman y Chandler (2003, 2004), en el análisis que hacen de las Instituciones de Educación Superior desde la perspectiva de la interseccionalidad del género; para estas autoras, es necesario prestar atención a algunas contradicciones que pueden emerger de las políticas públicas, específicamente en torno a: cómo se diseñan y se están aplicando estas políticas; si actúan protegiendo a quién y a qué grupos, así como qué grupos permanecen desprotegidos; y, si existen similitudes o diferencias en la implementación de las políticas según las particularidades de los sujetos de acuerdo con las categorías de desigualdad.

Es más, esta situación nos lleva a la siguiente pregunta ¿hasta qué punto las políticas públicas, así como los programas de atención y prevención de las violencias sexuales surgen, en buena parte, para cumplir con la normativa legal, sin considerar qué tan efectivas son estas medidas, y si logran adaptarse a las necesidades particulares de las mujeres? Sara Cagliero y Barbara Biglia (2019), en el contexto de la investigación que realizan sobre la efectividad de los protocolos para la atención de las violencias sexuales en las universidades catalanas, sostienen que la presencia de este tipo de medidas por parte del Estado, en ocasiones, corre el riesgo de convertirse en un medio para que los gobiernos evadan su responsabilidad, ya que su mera existencia les permite a las

autoridades declarar que han cumplido con sus obligaciones legales, sin tomar en cuenta los alcances y la efectividad de estas medidas.

Lo anterior, nos lleva a plantear nuevos retos epistemológicos y metodológicos cuando investigamos las violencias de género. Por una parte, es necesario problematizar las epistemologías positivistas dominantes impuestas por la modernidad (Cagliero y Biglia, 2019), así como por los feminismos hegemónicos occidentales, esto implica reflexionar cómo conocemos y cómo concebimos a quien conocemos. Por otra parte, es preciso optar por epistemología alternativas, así como por investigaciones en las que se haga uso de metodologías participativas que rompan con las relaciones de poder entre la persona investigadora y las participantes de la investigación, que reconozca la agencia de las mujeres y recupere sus saberes; así como que parta de los conocimientos locales, específicos y situados (Haraway, 1995; Collins, 1998; Curiel, 2014). Es necesario que los esfuerzos por redefinir las violencias sexuales coloquen en el centro las voces de las mujeres y restituyan sus saberes epistémicos respecto de la violencia sufrida.

4. Planteamiento de esta investigación

En un inicio, mi intención era estudiar la cultura de la violación y las implicaciones que tenía en las subjetividades de las jóvenes universitarias sobrevivientes de violencia sexual. Entendiendo por cultura de la violación el conjunto de creencias, discursos y prácticas que naturalizan y fomentan las agresiones sexuales contras los cuerpos femeninos. Específicamente, me interesaba explorar los diferentes discursos sociales que legitiman estas prácticas sexuales y, en este contexto, las respuestas sociales, familiares e institucionales que reciben las sobrevivientes en el momento de revelar el abuso, considerando los efectos que tienen estas respuestas en las sobrevivientes y los recursos protectores con los que ellas cuentan. Para realizar este estudio, proponía una metodología mixta, que combinara técnicas cualitativas y cuantitativas, mediante la aplicación de una encuesta y la realización de grupos focales y/o entrevistas a profundidad.

Sin embargo, conforme fui introduciéndome en el tema descubrí que mi mirada como investigadora era bastante psicologista-positivista. Con esto quiero decir que, aunque reconocía la presencia de recursos protectores en las sobrevivientes de violación, mi atención estaba enfocada en demostrar cuánto y de qué forma la violencia las había afectado. Descubrí, además, que estaba incurriendo en el error de reciclar las viejas perspectivas epistemológicas y metodológicas de estudios anteriores sobre la cultura de la violación, reproduciendo una noción de los sujetos de violación, en este caso de las mujeres, como receptoras pasivas de la violencia.

Darme cuenta de esto me condujo a replantear el problema de esta investigación, y reenfocar mi atención en los procesos de agenciamiento de las sobrevivientes de violación, específicamente, en las estrategias que usan para resistir y para transformarse después de la experiencia de agresión sexual, en el marco del sistema de género colonial. A partir de este momento, mi interés se centró en romper con la noción de víctima pasiva que los discursos hegemónicos provenientes de las ciencias sociales y positivistas han institucionalizado. En este contexto, mi intención inicial era entrevistar tanto a las sobrevivientes de violación, como a profesionales de las instituciones que atienden esta problemática, así como a activistas feministas. Sin embargo, debido a limitaciones de tiempo para concluir esta tesis, pero, sobre todo, debido a razones políticas, como mencioné anteriormente, acabé centrando esta investigación en las mujeres costarricenses sobrevivientes de violación sexual. Esta decisión obedece a que son las sobrevivientes las que vivieron directamente la experiencia de violación, es decir, considero que son ellas las expertas principales en lo que verdaderamente les sucedió, a pesar de que los discursos hegemónicos se hayan encargado de silenciar sus voces.

A raíz de todo lo anterior, consideré necesario abordar teóricamente aspectos relacionados con: 1) la construcción de las subjetividades, la tensión que se genera entre la sujeción al poder de dominación y el poder de agencia para resistir, la influencia de los discursos psicológicos y psiquiátricos en la producción de estas subjetividades normativas, y el papel del derecho en la conceptualización de la violación sexual; 2) la violación sexual como dispositivo de poder en el que confluyen un conjunto de discursos que modulan estas subjetividades según el sistema sexo-género; 3) la institucionalización del concepto de víctima y las

formas contrahegemónicas de resistencia al dispositivo de la violación sexual; y, 4) para comprender la violación sexual y su papel en la constitución de las subjetividades normativas latinoamericanas, contextualizo los procesos históricos, económicos, políticos, sociales y culturales de los países de esta región, situando al mismo tiempo, las especificidades de la sociedad costarricense, lugar en el que se realizará esta investigación. Además, comprendo la violación sexual descontextualizada del marco jurídico, entendiéndola como una forma de invasión de la intimidad, la coerción de la subjetividad y la libertad de la otra persona, en la que puede haber uso o no de la fuerza física.

Es importante precisar aquí, que la comprensión del problema de estudio la abordaré desde una perspectiva feminista decolonial, aunque también retomaré algunos conceptos del feminismo posestructuralista crítico. En la interpretación de la violación sexual, me interesa, por una parte, entrever la intersección de diferentes estructuras de opresión en la constitución de las subjetividades como son el género, la raza, la sexualidad, la edad, la zona geográfica y otras; y, por otra parte, analizar cómo se originaron estas estructuras y cómo afectan a las mujeres costarricenses en el contexto neoliberal actual.

El cambio de perspectiva como investigadora me encaminó, a la vez, a replantear la metodología de esta investigación. Necesitaba pasar de recoger datos estadísticos, tal como lo había planteado inicialmente, a recolectar experiencias situadas de las sobrevivientes costarricenses de violación sexual como unidad central de análisis; lo que requería de una metodología que me permitiera colocar en el centro las voces de las mujeres sobrevivientes como colectivo, defender su capacidad de hablar y de resignificar sus experiencias de violencia. Por este motivo, consideré que la investigación narrativa, ubicada dentro de las metodologías de investigación cualitativas, me permitiría resignificar las experiencias de violación a partir de los sentires y saberes que tienen las sobrevivientes de lo que sucedió.

En este sentido, la realización de encuentros intersubjetivos –investigadora y participantes– en el contexto de la investigación narrativa, tendrá un doble propósito: en primero lugar, un propósito reparador en el que las participantes puedan resignificar y reafirmar sus poderes de transformación; y, en segundo lugar, la intención de profundizar en los relatos de vida de las participantes y en los significados que ellas otorgan a sus experiencias de

violencia para la producción científica, en un clima de respeto, reciprocidad y horizontalidad en la relación investigadora-participantes, así como de conocimiento intersubjetivo.

Finalmente, esta experiencia intersubjetiva quedará plasmada en la producción de dos textos narrativos que tienen la intención de contribuir a la transformación social, dado que pueden utilizarse para abordar este tema con otras poblaciones del contexto costarricense o latinoamericano. En este sentido, en las narrativas haré uso de personajes espectrales presentes en las leyendas latinoamericanas con la intención de interpelar más fácilmente a las subjetividades de otras personas externas a este proceso de investigación, pues considero que, al ser estos personajes espectrales parte de los saberes populares con los que posiblemente esta audiencia creció, habrá mayores posibilidades de que se identifiquen con los contenidos de las narrativas.

4.1. Preguntas y objetivos

Parto del supuesto de que, aun en estados de extrema dominación como es la violación sexual, las sobrevivientes activan su poder de agencia para resistir y salir con vida de la violencia, así como también, emprenden un conjunto de prácticas y estrategias, posteriores a la situación de agresión sexual, para transformarse y alcanzar su libertad. Esto me lleva a plantear la siguiente pregunta sobre la cual se desarrollará esta investigación: ¿Cómo es la producción de los procesos de agenciamiento, resistencia y de transformación subjetiva, así como de prácticas de libertad, en mujeres costarricenses sobrevivientes al dispositivo de poder de violación sexual, en el marco del sistema de género colonial? Lo anterior, me conduce, a la vez, a las siguientes preguntas específicas:

1. ¿Cuáles son los discursos y prácticas culturales en torno al dispositivo de la violación sexual que normativizan el sistema de género colonial?
2. ¿Cómo se comportan los marcadores de desigualdad identificados (raza/etnia, clase social, edad, escolaridad, zona geográfica, nacionalidad etc.) y cómo atraviesan el dispositivo de violación sexual?

3. ¿Cómo conceptualizan las sobrevivientes su experiencia de violación sexual y cómo problematizan el concepto de violación tradicional?
4. ¿Qué malestares/efectos se originan en las mujeres sobrevivientes ante la tensión sujeción/resistencia al dispositivo de violación sexual y cómo los enfrentan?
5. ¿Cómo son los agenciamientos y prácticas de libertad que implementan las mujeres en la resistencia al dispositivo de violación sexual?
6. ¿Cómo son los procesos de transformación subjetiva de las mujeres sobrevivientes del dispositivo de violación sexual?
7. ¿Qué recursos personales/colectivos acompañan los procesos de transformación subjetiva en las mujeres sobrevivientes al dispositivo de violación sexual?

En este sentido, esta investigación se centra particularmente en comprender los agenciamientos de las sobrevivientes de violación sexual, así como sus prácticas de libertad, resistencia y transformación, de ahí que, el objetivo general de este estudio consiste en **explorar la producción de los procesos de agenciamiento y de transformación subjetiva, así como las prácticas de libertad y resistencia, en las narrativas de mujeres costarricenses sobrevivientes al dispositivo de poder de violación sexual, dentro del marco del sistema de género colonial.**

Los objetivos específicos son los siguientes:

1. Examinar los procesos de agenciamiento de las mujeres costarricenses sobrevivientes al dispositivo de violación sexual y los significados que otorgan a sus experiencias de resistencia y transformación subjetiva en el marco del sistema sexo genero colonial.
2. Crear un espacio intersubjetivo/colectivo para la resignificación de las experiencias de violencia de las participantes, así como de sus malestares/efectos ante la tensión de la sujeción/resistencia al dispositivo de violación sexual, al tiempo que logran la autoafirmación de sus poderes de transformación.

3. Reconceptualizar la subjetividad de las mujeres que resistieron al dispositivo de violación sexual desde el feminismo decolonial, mediante la construcción de narrativas que problematice la noción de víctima pasiva y colectivice la heterogeneidad basada en el poder de agencia.
4. Analizar los recursos personales/colectivos que acompañan los procesos de transformación subjetiva en las mujeres sobrevivientes al dispositivo de violación sexual a través de los encuentros intersubjetivos.

5. Estructura de la tesis

Esta tesis está estructurada en dos partes: la primera parte, contiene el marco conceptual y metodológico que dotará de inteligibilidad a esta investigación y al desarrollo del trabajo de campo; y la segunda parte, presenta las narrativas construidas a partir de los relatos de vida de las participantes y de la experiencia colectiva de resignificación de la violación sexual. Con respecto a la primera parte, sostengo teóricamente que la violación sexual es un mecanismo político y social para la sujeción al poder patriarcal y colonial. Esta primera parte, contiene cuatro capítulos, **el primer capítulo** está dividido en cinco secciones o apartados que problematizan la violación sexual en torno a los artificios, los reduccionismos y las complejidades de su conceptualización; en esta línea, aludo a que en la modernidad/colonialización se instala una forma de violencia legítima e invisible para atacar las otras formas de violencias ilegítimas, consideradas salvajes porque atentan contra el ordenamiento social patriarcal, colonial y capitalista. La instauración de esta violencia legítima se da en el marco de un pacto social, mediante el cual el derecho y la ciencia crearon su propio discurso para regular los comportamientos en torno al problema de la violación sexual. Estos discursos han contribuido a la institucionalización de las víctimas de las violencias de género y sexuales como receptoras pasivas, y han negado las diferentes formas en que resisten a la violación sexual. En este contexto, problematizo algunos conceptos que todavía prevalecen en las definiciones sobre violación con respecto al uso de la fuerza física, el consentimiento, la vulnerabilidad y la resistencia, hasta llegar a cómo el derecho mira a las mujeres e interpreta la violación sexual que sufren éstas; concluyo este capítulo con un

recorrido histórico sobre el concepto de violación sexual en Abya Yala, pero sobre todo en Europa, dado que planteo que la violación sexual es una práctica común que los colonizadores usaban con las mujeres colonas e implementaron en los territorios colonizados como mecanismos para ordenar y disciplinar a sus habitantes.

El **segundo capítulo** está dividido en siete secciones o apartados, a través de los cuales realizo un recorrido por los procesos macrosociales en la construcción del dispositivo de poder de la violación sexual en Abya Yala. En este contexto describo los principios que rigen la cosmovisión de los pueblos originarios antes de la colonización, y cómo su organización social original facilitó la invasión, usurpación y colonización de los territorios por parte de los colonos. En esta línea, expongo, además, cómo se desarrollaron los procesos de colonización y cómo se instaló un nuevo orden social sobre la base del capitalismo. En esta nueva organización enfatizo en la colonialidad del ser, y en particular, en la negación de lo otro femenino, a través de la construcción de un imaginario que coloca a las mujeres como animales y bárbaras que merecen ser castigadas y disciplinadas, legitimándose la violación sexual contra los cuerpos femeninos. El capítulo avanza sobre cómo se constituye esta nueva organización social imbricada en una base patriarcal, colonial, capitalista y neoliberal, y en este contexto, cómo se transforman y adaptan las nuevas formas de violencias de género y sexuales contra las mujeres.

El **tercer capítulo**, está compuesto de ocho secciones o apartados, en los que abordo, desde una perspectiva microsocial, la construcción del dispositivo de poder de la violación sexual. En este sentido, retomo aspectos teóricos sobre el poder, los procesos de constitución de las subjetividades y la agencia en las mujeres. Además, en la constitución de las subjetividades analizo la categoría de género entrelazada a la sexualidad y, a la vez, retomo algunos mecanismos de autocensura/autovigilancia asociados al sistema de género colonial, hasta aproximarme a la constitución de las subjetividades intersectadas y los significados sociales que engloban las subjetividades mestizas. Finalizando con un apartado sobre las subjetividades masculinas y la instalación del dispositivo de la violación sexual, y otro apartado, sobre la influencia de los discursos psicológicos y psiquiátricos en la constitución de las subjetividades femeninas normativas al sistema de género colonial.

El **cuarto capítulo** se compone de cuatro secciones o apartados, en los que sitúo en la comprensión de las formas de resistencia al dispositivo de la violación sexual, dentro del sistema de género colonial moderno, desde una perspectiva integral que incluye tanto los procesos macrosociales como los microsociales. Inicio con un recorrido sobre la evolución e institucionalización del concepto de víctima, resaltando el surgimiento de fuerzas dentro del feminismo crítico y decolonial que tensionan y conflictúan con estas posturas. Posteriormente, abordo la heterogeneidad de prácticas de libertad que utilizan las sobrevivientes en la resistencia a la violación sexual; y, concluyo con una perspectiva decolonial de la resistencia desde la intersubjetividad/colectividad, que rompe con la noción individualista y neoliberal de resistir.

El **quinto capítulo** contiene cuatro secciones o apartados en los que incluyo los aspectos onto-epistemológicos desde dónde repensar la práctica investigativa, así como el diseño de herramientas metodológicas para la producción de conocimiento y para la construcción de narrativas sobre los agenciamientos y prácticas de libertad frente al dispositivo de violación sexual. En este proceso, me fijo en los saberes y los modos de indagación narrativa que facilitan la emergencia de las voces, de las experiencias y de los relatos compartidos fruto de la relación que se establece a través del proyecto con otras mujeres sobrevivientes de violación. En este repensar la práctica investigativa destaco el poder de la reflexividad, el conocimiento encarnado y la autoetnografía. Concluyo con el papel ético-político de la investigación narrativa en el abordaje de la violencia sexual, así como de otras formas de violencias de género.

La segunda parte de esta tesis contiene las dos narrativas que se produjeron en el marco de esta investigación, gracias a los relatos de las participantes de esta investigación y a la experiencia intersubjetiva. Cada narrativa se divide en diversos episodios. La primera narrativa se titula “La revuelta de las (des)vergonzadas” e incluye ocho episodios a través de los cuales sistematizaré las decisiones metodológicas que caracterizaron a esta investigación, entre estas: el uso de actividades ritualísticas, artísticas y de herramientas terapéuticas en los encuentros grupales con las participantes del estudio, el rol de la investigadora, la forma cómo se desarrollaron los encuentros con las participantes, las estrategias para conformar los grupos y las medidas para

acercarme a las informantes, así como los aspectos éticos en el trabajo con las violencias de género y sexuales, finalizando con una autoetnografía de las resonancias emocionales que emergieron en mi persona durante el proceso de investigación.

La segunda narrativa se llama “La insurrección de la Cegua” e incluye diez episodios. En esta narrativa utilizo el personaje de la Cegua para que acompañe los relatos de las participantes. Es un personaje que pertenece a una leyenda popular costarricense y de otras partes de Latinoamérica. En esta narrativa presento el análisis de los relatos sobre temas silenciados y tabúes, como por ejemplo, las características de la violación sexual en los espacios privados y públicos, la redefinición de la violación sexual desde las voces de las sobrevivientes, la ruptura de mandatos de género, el papel del miedo a la violación en las subjetividades femeninas, las resistencias contrahegemónicas al dispositivo de la violación sexual, la relación madre-hija, la relación con otras mujeres, las particularidades de la experiencia de violación sexual según la zona geográfica, la edad, la escolaridad, la clases social, la etnia, entre otros, y por último, los recursos individuales y colectivos que guiaron los procesos de transformación. A la vez, cada narrativa aborda otros subtemas relacionados con la sexualidad, la prostitución, los malestares ante la violencia, la maternidad, otras formas de violencia de género en el contexto de las relaciones de pareja, la relación sexo y dinero, y los nuevos mandatos de género en el contexto neoliberal, entre otros.

PRIMERA PARTE. INVESTIGAR LA VIOLACIÓN SEXUAL COMO MECANISMO POLÍTICO Y SOCIAL PARA LA SUJECCIÓN AL PODER PATRIARCAL- COLONIAL

Las fuentes teóricas que selecciono para este trabajo de investigación son aquellas que, desde mi punto de vista, aportarán mayor inteligibilidad al trabajo de campo y al contexto en el que se desarrolla esta investigación. Asimismo, hago referencia a los nuevos modelos sociales de género históricos –no excluyentes, particularmente, al “Modelo de Género en Transición” sobre el reconocimiento de derechos mediante la aprobación de normativas y planes de acción de igualdad más “democráticos” que apelan las mujeres de mediana edad; pero que quedan en la teoría puesto que muchos de estos discursos no logran penetrar las estructuras sociales y cognitivas de las personas. Este modelo coincide con el reconocimiento de ciertos derechos para las mujeres, la transgresión de roles femeninos tradiciones y la generación de conflictos en las subjetividades masculinas ante la aparente pérdida de privilegios de género. Además, hago referencia al “Modelo de Género Contemporáneo”, relacionado con una sociedad más neoliberal y consumista que apelan las mujeres jóvenes, en el cual se desplazan los valores sociales y colectivos por una realización más individualista y de competitividad. Todos estos modelos binarios, los confronto con el modelo de la igualdad y la diversidad como punto de llegada, que comprende dentro de su perspectiva la presencia de factores protectores para las mujeres, entre los que destaco formas de subjetividad activas, autónomas y empoderadas en lo personal y colectivo (Velasco-Arias, 2008).

El primer capítulo problematiza el concepto de violación sexual contra los cuerpos femeninos, entorno a las complejidades, contradicciones y artificios que envuelve su comprensión. De manera introductoria realizo un acercamiento a algunos de los aspectos macrosociales y microsociales que considero deben estar presentes en la comprensión de la violación sexual, y que desarrollaré a lo largo de los otros capítulos. Además, abordo el dispositivo de la violación sexual como una expresión de la violencia político-estructural. Y, presento algunas discusiones aún no resultas, sobre cómo se concibe la violación sexual, particularmente desde el ámbito jurídico; concluyendo con un recorrido histórico sobre cómo se

concebía la violación sexual en Abya Yala antes de la modernidad, pero, particularmente en Europa, en el tanto, la violación sexual como dispositivo de poder es una práctica importada por los colonos, pensada como mecanismo para colonizar los territorios conquistados y disciplinar a sus habitantes.

Capítulo 1. Conceptualización de la violación sexual: artificios, reduccionismos y complejidades

“...la política de la violencia opera a través de la regulación de lo que podrá y no podrá aparecer como un efecto de la violencia. Hay, pues, ya en esta selección una violencia operante, un señalamiento anticipado de lo que se ubicará o no se ubicará bajo los rasgos de 'violación'”.

Judith Butler, 1991, p. 162

Un análisis específico y situado (Haraway, 1995; Lugones, 2008) de la violación sexual en Abya Yala significa tomar en cuenta las circunstancias históricas, económicas, sociales y culturales que enfrentaron estos territorios con el colonialismo y la posterior colonialidad. La invasión colonial estuvo marcada por la usurpación de nuestros territorios, el sometimiento, la esclavitud, la servidumbre, el genocidio, el mestizaje, la inferiorización de nuestros cuerpos, saberes, cultura y cosmovisión. Como consecuencia de dichos procesos de deshumanización, en el caso particular de las mujeres indígenas, afroamericanas y mestizas, hubo explotación sexual de sus cuerpos.

Desde ese momento, la violación sexual se adhirió a una lógica patriarcal-colonial-capitalista-moderna que se basó en la **cosificación y objetivización de los cuerpos de las mujeres** (Vasallo, 2017), convertidas en la otredad: seres bárbaros, salvajes y primitivos a quienes era necesario disciplinar. Este mecanismo de cosificación ocupa un lugar central en la formación de las subjetividades femeninas y es uno de los aspectos claves en la naturalización de las violencias de género, en tanto construye una imagen de las mujeres como no humanas y ontológicamente inferiores, cuyos cuerpos son vistos como objetos sobre los cuales está permitido el ejercicio de la violencia.

Estos mecanismos de cosificación se encuentran vinculados con los procesos de mercantilización del capitalismo moderno, que mediante la **producción de nuevas identidades femeninas** permitió a los colonizadores diferenciar a la población aborigen en **humanos y no humanos**, así como establecer relaciones intersubjetivas distinguiendo entre superiores e inferiores,

centrales para sostener el nuevo patrón de poder global capitalista (Quijano, 2000a).

La constitución de subjetividades cosificadas genera un alto grado **de malestar en los sujetos femeninos**, pero en el mismo proceso de sujeción y en su devenir como sujetas cosificadas y definidas culturalmente como otredad, entran en tensión y conflictúan internamente con sus propios deseos de libertad y autonomía; es decir, en el mismo acto en que “performatiza” el género, inventa formas renovadas de ser que transgreden los ideales normativos de feminidad (Butler, 2009).

La comprensión de la violación sexual, también, debe contemplarse en el contexto de una sociedad originaria, en la que **la violación formaba parte de sus usos y costumbres**, y en la que existía una organización patriarcal originaria (Paredes, 2012; Segato, 2013; Cabnal, 2019;) que se tornó significativamente más feroz, autoritaria, jerarquizada y heteronormativa con la modernidad, y que inteligentemente se renueva, adaptándose a las exigencias contemporáneas. Asimismo, se debe de comprender en el contexto de las **nuevas formas de colonialismos** que tiene su principal fuente en el imperialismo norteamericano que desprecia la alteridad, así como en el modelo social capitalista del neoliberalismo globalizado (Fraser y Jaeggi, 2019), que han generado nuevos mandatos normativos, nuevas formas de exclusión y violencias de género: aspectos que se desarrollarán con mayor profundidad en el segundo capítulo de esta tesis.

Lo anterior implica, además, posicionarnos en un contexto cultural contemporáneo inmerso en contradicciones; pues, por una parte, legitima y naturaliza las violaciones y otras formas de violencia sexual contra las mujeres y, por otra parte, instala un discurso a favor de la igualdad y los derechos humanos. Al respecto, Margot Pujal i Llombart (2018) afirma que “esta contradicción nos muestra una intensa escisión social contemporánea entre el discurso sobre la existencia de igualdad entre los sexos y la libertad individual, y la realidad de las prácticas y la organización sociales” (p.168).

Por otra parte, en la comprensión de la violación sexual es determinante el análisis de la **categoría de género como dispositivo de poder**, dado que el poder se inscribe en los cuerpos y modula las subjetividades con base en la estructura binaria colonial/moderna, regulando las relaciones entre los sexos y

subordinando a las mujeres (Pujal i Llombart y Amigot-Leache, 2010), siendo este mecanismo parte de una violencia político/estructural, que interactúa con otras estructuras de desigualdad. Para Amigot-Leache y Pujal i Llombart (2009b) una analítica de la categoría de género debe ser siempre en términos interseccionales, ya que nos permitirá problematizar de manera situada discursos, prácticas, relaciones de dominación que participan en la conformación de las subjetividades femeninas (Amigot-Leache y Pujal i Llombart, 2009b).

En el análisis de la categoría de género, feministas decoloniales y poscoloniales, entre ellas María Lugones (2008) reconocen la necesidad de romper la visión hegemónica y universal del sujeto “mujer”, con el fin de visibilizar, precisamente, otros dispositivos de opresión que se intersecan, como son el género, raza, clase y sexualidad, entre otros, y así “deshomogenizar” las opresiones y las violencias que viven las mujeres. El análisis de la violación sexual desde la perspectiva interseccional (Lugones, 2008; Curiel, 2014; Collins, 1998 y otras) nos permitirá, además, comprender la estrecha relación entre la capacidad de agencia de las mujeres y las condiciones de vulnerabilidad construidas desde sus experiencias situadas.

Al focalizar en la "vulnerabilidad" femenina, es importante tener ciertas reservas en el uso de este concepto; pues en ocasiones, algunas posiciones feministas han caído en el error de defender una idea de que los sujetos femeninos son más vulnerables –desde el punto de vista social– que los sujetos masculinos, con el fin de visibilizar que existe desigualdad de poder. Estos argumentos construyen una idea de las mujeres como débiles y de los hombres como poderosos, reduciendo, e incluso, anulando la agencia de las mujeres, al tiempo en que se potencia el binomio activo-pasivo (Butler, 2017a).

El análisis de la violación sexual en términos interseccionales permite comprender cómo se origina y actúa el racismo, el clasismo, el sexismo y el heterosexismo, etc. en la violencia que sufren las mujeres latinoamericanas. Es necesario reconocer que no todas las mujeres tienen los mismos privilegios y opresiones en términos de género, hay grupos sociales dentro del colectivo femenino que son blanco más fácil de las violencias patriarcales y otras formas de discriminación, que no es lo mismo que decir que hay grupos cuya existencia humana es intrínsecamente vulnerable. De ahí que, como afirma Judith Butler (2017a), la vulnerabilidad debe ser entendida junto con la agencia, porque somos

cuerpos que, por un lado, nos vemos afectados por las condiciones sociales, pero por otro, también tenemos la capacidad para actuar.

En resumen, la violación sexual es una expresión de la violencia de género, que se sostiene en una estructura social patriarcal, colonialista, capitalista y neoimperial, que organiza las relaciones de dominación a partir de dispositivos de poder basados en el género, la raza, la clase, la sexualidad, entre otros. Sobre el uso del concepto de violencia de género, se ha dicho que uno de los riesgos consiste en la tendencia a reproducir la noción binaria y esencialista del sistema sexo-género; no obstante, lo estratégico de nombrar la categoría género en la violación sexual y otras formas de violencia de género consiste en que –como sostienen Patricia Amigot Leache y Margot Pujal i Llombart (2006) –, permite problematizar el género como dispositivo de poder. En este sentido, la teoría feminista crítica, al ubicar las violencias contra las mujeres como una expresión de violencia de género, adopta una dimensión política de denuncia y de transformación, al tiempo en que actúa, según indican estas autoras como dispositivo problematizador de la organización social patriarcal que subordina y domina a las mujeres mediante la constitución de identidades sexuales normativas.

1.1. El engaño colonial y el establecimiento de la violencia legítima

Cuando los colonizadores llegaron a Abya Yala, el rechazo que sus pueblos mostraron ante la imposición del nuevo orden colonial fue interpretado por los colonos como violencia bárbara y salvaje, una violencia no legítima y peligrosa que era necesario controlar. Frente a esto, la modernidad instaló una forma de violencia invisible, simbólica y legítima bajo el argumento de ordenar las sociedades y prevenir estas violencias salvajes por parte de los pueblos originarios. Para que esta nueva organización fuese efectiva, los colonos se propusieron primordialmente colonizar sus mentes, con el argumento de convertirlos en sujetos civilizados y modernos, para controlar así la violencia destructible y justificar, de este modo, la implementación de mecanismos disciplinarios (Lander, 2000; Castro-Gómez, 2000).

En este sentido, la modernidad activó una serie de dispositivos de poder con el fin de reproducir el nuevo patrón de poder capitalista en el mundo, según los parámetros normativos definidos por la Europa del siglo XVI. Algunos de estos dispositivos fueron la creación de categorías como la raza, género, clase y sexualidad, que establecieron una serie de ideales normativos para la producción de nuevas identidades geoculturales (Lander, 2000; Castro-Gómez, 2000), como explico en el segundo capítulo de la tesis.

Con respecto a este punto y en su afán por distinguir la **violencia legítima –la ejercida por el Estado para garantizar el orden social– de la violencia ilegítima –la concebida como barbarie y salvajismo**, Jorge Galindo (2009) retoma a Max Weber y ubica la violencia como el mecanismo esencial del que dispone el Estado para conseguir sus metas, con lo cual se reconoce esta forma de violencia como legítima, porque es una violencia ejercida desde la razón y no desde la violencia física (Arensburg-Castelli, 2011). Por ello, bajo la promesa de la constitución del Estado-mundo, **los colonizadores se atribuyeron la responsabilidad de “ordenar la casa” y legitimaron el uso de la violencia guiada por la razón**. Para que esto fuese efectivo, **instituyeron un pacto social que les diera legalidad**; es decir, que les permitiera justificar el uso de esta violencia legítima y perseguir a quienes amenazaran con el orden social moderno. En este sentido, “se construyó un pacto social donde la ley, el derecho y la cultura serían las encargadas de organizar el orden social y su continuidad y para ello ejercerían la violencia legítima...” (Pujal i Llombart, 2018, p.191).

Esta violencia legítima ejercida por el Estado mediante el uso de diferentes dispositivos de poder para “ordenar” la sociedad ha sido reconocida por diferentes autores como violencia estructural (Martín Baró, 1983), violencia sistémica-objetiva (Zizek, 2003) y violencia simbólica (Bourdieu, 1998). De esta violencia estructural/simbólica/sistémica se desprenden otras formas de violencia, entre estas la violación sexual contra las mujeres.

La violencia estructural, de acuerdo con Ignacio Martín Baró (1983; 1990), es la violencia que se encuentra en todo el ordenamiento social. Es aquella que se ejerce por parte del Estado y sus instituciones mediante diferentes dispositivos de poder que **obligan a las personas a comportarse de acuerdo con los intereses sociales y culturales de las estructuras de dominantes**, no con

base en sus propios deseos y necesidades. Mediante la creación de la idea de “los otros como enemigos” se justifica el uso o el incremento de la violencia, tal como sostiene Martín Baró al referirse sobre el carácter ideológico/estructural de la violencia:

¿Qué se quiere decir cuando se afirma que la violencia tiene un carácter ideológico? Por lo menos dos cosas: (a) que expresa o canaliza unas fuerzas e intereses sociales concretos en el marco de un conflicto estructural de clases; y (b) que tiende a ocultar esas fuerzas e intereses que la determinan. [Igualmente Martín Baró afirma que] el carácter ideológico de los comportamientos violentos nos permite comprender dos tesis bien conocidas, aunque insuficientemente analizadas: (1) el que siempre y únicamente se considere como malo e injustificable el comportamiento violento del otro, no el propio; y (2) el que la justificación social de la violencia engendra la proliferación tanto de las justificaciones como de la violencia misma (ver Hacker págs. 15-18) [...] La creación de la figura del enemigo, tanto si corresponde a alguien real como si no, constituye uno de los resortes básicos para la ideologización de la violencia. (ver Wahlstrom, 1987) [...] el enemigo sirve también funciones políticas en los procesos de decisión y de socialización, ayudando a configurar las imágenes ideales de lo que una sociedad debe ser y hacer, y diferenciando así entre "nosotros, los buenos y "ellos, los malos" (ver Ascher, 1986). (Martín-Baró, 1990, pp.131-132)

Slavoj Zizek (2003), de igual manera, reconoce como violencia sistémica-objetiva a la violencia constitutiva del ordenamiento social, reconocida como legítima, que se ejerce mediante un acto simbólico de poder, en el cual **las personas no experimentan estar sometidas al orden social** (Arensburg-Castelli, 2011).

Para Pierre Bourdieu (1998), la violencia simbólica es aquella violencia sutil – ejercida sin coacción física– a través de la cual **se interioriza la estructura de dominación en los procesos de subjetivación**. En la interiorización de esta estructura social se interioriza, a la vez, las relaciones de poder y el lugar que cada sujeto social ocupa dentro de estas, en términos de

dominante-dominado, con lo cual se regula también sus comportamientos, sentimientos y percepciones, etc. La interiorización de esta estructura de dominación en las estructuras mentales es denominada por Bourdieu (1980) como *habitus*, que define como:

...sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘regladas’ y ‘regulares’ sin ser en nada el producto de la obediencia a reglas y, siendo todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu, 1980, p. 86)

En la estructura de dominación interiorizada se encuentran encarnadas las **representaciones sociales, a partir de las cuales los sujetos sociales – en esta tesis, las sobrevivientes de violación– deberán imaginar el mundo**. Estas representaciones están atravesadas por el lugar que cada persona ocupa en el ordenamiento social. Es decir, los sujetos dominados interpretarán el mundo a partir de las pautas normativas impuestas por la estructura de dominación, que adoptarán como propias naturalizándose así las relaciones de poder. Para que estas relaciones de dominación sean aceptadas como legítimas por la clase dominada es necesaria su complicidad (Bourdieu, 1987; Bourdieu y Wacquant, 1992).

Resumiendo lo anterior, y poniendo de relieve el tema de esta tesis, aludo que la violación sexual es un dispositivo de poder que tiene una larga historia, e incluso una prehistoria, pero para efectos de esta investigación, me centraré en la violación como recurso de poder consolidado durante la colonia para disciplinar y ordenar las sociedades precolombinas en términos de superiores-inferiores, dominantes-dominados, humanos-no humanos. En este sentido, en el marco del pacto social establecido por la colonia se producen una serie de explicaciones racionales sobre cómo imaginar la violación y a sus protagonistas. Discursos patriarcales-coloniales que crean un imaginario que colocan, particularmente, a

los sujetos femeninos como “enemigos”, seres salvajes y peligrosos a quienes es necesario disciplinar y controlar, legitimándose el uso de la violación como mecanismo de aleccionamiento, y una forma de poner a cada sujeto en el lugar asignado. Estas representaciones son interiorizadas en las subjetividades en forma de verdades, legitimándose el uso de una violencia legítima contra un sujeto sospechoso de poner en peligro el nuevo orden social. En la interiorización de estas representaciones, se legitima y naturaliza el ejercicio de la violencia contra los cuerpos femeninos con la complicidad de los grupos dominados, materializándose de esta manera una violencia sutil, racional y legítima, aspectos que iré desarrollando en los próximos capítulos.

1.2. Problematización en las definiciones al uso de la violación sexual

La violación sexual contra los cuerpos femeninos pese a no ser un fenómeno reciente es una problemática social compleja de definir, así como lo es su comprensión. Aún hoy, queda reducida a conceptos jurídicos, muchos de estos empañados por la colonialidad del saber-ser-poder y por un imaginario social precolombino que mantenían dentro de sus costumbres este tipo de prácticas sexuales. Como veremos en esta tesis, muchos de los conceptos que tratan de explicar qué es violación sexual guardan un sesgo colonial y androcéntrico e imponen nuevas normas para regular los comportamientos de las mujeres y proteger las estructuras de dominación colonial, patriarcal y capitalista.

Los conceptos más importantes y controvertidos respecto a la violación son: **el uso de la fuerza física, la penetración, el consentimiento, la resistencia y la concepción de víctima**. Estos han exacerbado la idea de las mujeres como culpables, frágiles, débiles mentales, vulnerables, con poca o ninguna agencia. Por esta razón, antes de definir qué entendemos por violación sexual, es necesario hacer referencia a las principales limitaciones que engloban estas definiciones, ya que impiden tener una comprensión genuina de lo que es la violación.

1.2.1. Uso de la fuerza física

Muchas de las definiciones sobre violación sexual provienen de las ciencias jurídicas, ya que ha sido necesario contar con parámetros normativos universales que ayuden en los procesos legales. Esto ha tenido un alto costo hacia las sobrevivientes de violación, pues sus voces se han visto silenciadas, al imponer una serie de terminologías sobre esta forma de violencia, sin que se tome en cuenta lo que ellas piensan. Así, **la violación es considerada como tal en la medida en que se haga “uso de la fuerza física o la violencia”, invisibilizando así todas aquellas formas de violación en las cuales no se usó fuerza física.** Esta perspectiva de la violación deposita la culpa de la violación en las sobrevivientes, ya que se dice que sí sobrevivió a la violencia es porque no resistió lo suficiente.

El Código Penal de Costa Rica, por ejemplo, en su artículo 156, define la violación como:

Será sancionado con pena de prisión, quien se haga acceder o tenga acceso carnal, por vía oral, anal o vaginal, con una persona de cualquier sexo. La misma pena se impondrá si la acción consiste en introducirle a la víctima uno o varios dedos, objetos o animales, por la vía vaginal o anal, o en obligarla a que se los introduzca ella misma”. Este artículo contempla únicamente los siguientes casos 1. Cuando la víctima sea menor de doce años; 2. Cuando la víctima sea incapaz o se encuentre incapacitada para resistir. 3. Cuando se emplee la violencia corporal o la intimidación.

En la definición anterior, podemos ver claramente cómo se reproduce la idea de la violación a través del “uso de la fuerza física”, centrando su atención en la penetración o la violencia corporal. Desde esta perspectiva, se ignora el hecho de que la violación no siempre involucra la violencia en el sentido habitual, pues ésta puede tener lugar con sigilo, manipulación, con palabras delicadas y hasta con buenos modales (Martin, 2018). Como señala Linda Martin (2018), estas creencias han llevado a ignorar que las violaciones son, en su mayoría, **la etapa final de un proceso que inicia, por lo general amablemente y sin violencia**, donde solo hacia el final sobreviene una pequeña conciencia en la mujer de las verdaderas intenciones del depredador sexual. Tal es el caso de las violaciones en las relaciones de pareja, donde las mujeres terminan accediendo a

tener relaciones sexuales en contra de su voluntad presionadas por los mandatos de género, el chantaje emocional o la manipulación.

Para Coll-Planas *et al.* (2008) el problema de focalizar la atención sólo en los casos de violencia extrema, reconociendo como legítimas únicamente aquellas situaciones en las que se hace uso de la fuerza física, tiene implicaciones profundas dado que se invisibilizan otras formas de violencias, además, se despolitizan las desigualdades sociales y se presenta el problema como si fuesen casos aislados, negando la causa estructural del problema.

A lo largo de la historia, las mujeres nos enfrentamos a un sinfín de situaciones que son violación sexual, pero que en la mayoría de las ocasiones se aleja de la idea fantasmal de que un desconocido nos ataca ferozmente en medio de un callejón sombrío y sin salida. **La mayoría de los casos de violación y otras formas de violencia sexual son perpetrados por personas conocidas y no por extraños, y en ambos casos son inusuales esas características.** Por el contrario, el agresor sexual en su accionar primero trata de ganarse la confianza de su presa, acercándose discretamente, sin mostrar sus intenciones, de modo que la violencia termina desarrollándose tan ingeniosamente, que simula una estafa emocional (Hercovich, 2000).

En ocasiones, algunas feministas caemos en la trampa de utilizar el término de “violencia sexual” en lugar de violación para incluir todos estos sucesos sexuales sin el uso de la fuerza, con lo cual se reproduce la idea de que la violación existe en tanto haya violencia física. Según el Diccionario de la Real Academia Española, la violación es un “delito consistente en violar, es decir, tener acceso carnal con alguien en contra de su voluntad”. El verbo ‘violar’ hace referencia a sinónimos tales como **atropellar, infringir, quebrantar, transgredir, violentar, vulnerar**; de modo que se replica de nuevo la idea de la violación mediante el uso de la fuerza física. Para esta investigación interesa comprender la violación no como aquella que se juzga mediante el uso de la fuerza física, sino la violación en el plano sexual que se ejerce contra la voluntad, intimidad y subjetividad de la persona, humillándola y cosificándola hasta el punto de deshumanizarla y dejarla sin libertad, en la que puede haber o no violencia física.

Para la investigadora Martin (2018), las violaciones sexuales son un mecanismo para objetivar el cuerpo de las mujeres mediante la **invasión de su**

intimidad y corporalidad. Constituye una forma de alienación que se materializa a través de tocamientos no deseados, ella dice textualmente:

Las violaciones sexuales tienen lugar de una u otra forma, mediante la abolición de la intimidad física; normalmente en la forma del tacto... el toque de los otros revela una estructuración del mundo más allá de nuestro propio yo psicológico, y se la describe, en esencia, como una forma de alienación [...] Para Sartre, que tiene una visión extrema, el tacto es una vía siempre de sadismo, en la cual convertimos al otro en un objeto sin libertad. El toque del otro es una experiencia a través de la cual aprendemos de nuestra mortalidad, de nuestra facticidad, y de nuestra instrumentalidad para los demás. (Martin, 2018, p.106)

Convertir el cuerpo femenino en un objeto tiene implicaciones en el mundo subjetivo de las mujeres, pues **no solo se ve afectado la forma en la que ellas se miran a sí mismas también como mira a los otros**, el hecho de experimentar un tocamiento no deseado como invasión a su intimidad, puede ser interpretado subjetivamente como una violación.

El toque no deseado, entonces, despierta mi relación con mi yo psicológico, como diría Foucault, en tanto y en cuanto yo me entienda en situación de resistencia, como un sujeto con sus propias preferencias y con sus, a veces, experiencias divergentes de un toque. Con el toque no deseado e intrusivo, me convierto no solo en el objeto que me convierte el otro, sino eso que excede a la objetivización, precisamente porque experimento el toque como indeseado e intrusivo, y entonces, tal vez interprete la experiencia como una violación (Martin, 2018, p. 108).

Las sobrevivientes tienen mucho que aportar en la producción de conocimiento en torno a la violación, ellas son quienes han vivido en su propia carne esta experiencia; sus experiencias “son siempre experiencias del mundo social en el mundo social” (Martin, 2018, p.111); en sus relatos y resignificaciones de lo vivido, hay una cantidad de saberes y sentires que nos permiten comprender

la violación desde su mirada y no desde cómo los hombres se han imaginado la violación.

1.2.2. *Consentimiento*

Junto con la idea de fuerza física implícita en el concepto de violación, nos encontramos frente al problema, de diferenciar qué es una relación sexual y qué es una violación. Mucho se ha dicho que el uso de la violencia física no es un criterio válido para hacer esta demarcación, dado que muchas violaciones surgen de forma no violenta. Algunas teorías defienden el consentimiento como la principal forma de establecer esta diferencia, sin embargo, el consentimiento tampoco es un criterio, pues puede simplemente ser un medio para salir con vida de la violación.

El consentimiento a una relación sexual va a estar estrechamente ligado al sistema colonial de género, razón por la cual el consentimiento no solo se interpreta como la ausencia de un No explícito, sino que también incluye aspectos en torno al comportamiento de las mujeres como, por ejemplo, qué prendas de vestir usa en el momento de la violación, en qué lugar y a qué hora se encontraba (Martin, 2018), si había consumido o no alguna droga, si se encontraba sola o en compañía, e incluso de qué color es su piel, cuál es su estatus económico y social, cuál es su orientación sexual, nacionalidad, etc.

En los casos de incesto, comenta la autora Martin (2018), aspecto con el que coincide Segato (2013; 2016), existe un derecho paterno heterosexual en el cual los padres, gozan de un poder indiscutido sobre las mujeres y sobre su prole, por considerárselas su propiedad. Esta forma de paternalismo es central en la constitución de las subjetividades y tiene efectos constitutivos en las prácticas del consentimiento, es decir, en estos casos el consentimiento no existe.

...existe una relación intrínseca entre la sodomía y las violaciones ampliamente toleradas de niños pequeños y jóvenes dentro de sus familias. Ambos están vinculados a ciertas ideas del derecho paterno heterosexual en el cual los padres, como son padres, gozan de un dominio indiscutido respecto de las mujeres y de los niños. El cristianismo valida el autoritarismo de los jefes de familia (de sexo masculino), lo cual incluye el

derecho de trazarles la vida a todos sus subordinados sobre la base de que cada uno de esos jefes es el padre de una unidad familiar heterosexual y patrilineal y, por ende, proveedor y progenitor de la especie (Martin, 2018, p. 123).

Pese a los debates que ha suscitado el peligroso empleo del consentimiento y las posturas patriarcales que encierran, aún se le sigue situando en el centro de la legislación contra la violación y en las definiciones cedidas desde el campo de las ciencias sociales, entre estas, la psicología. En el marco de esta discusión Linda Martin (2018) considera que es necesario incorporar a este debate otros elementos como el deseo, el placer y la voluntad, pues todos estos participan en una relación sexual deseada; aunque, clarifica que estos elementos no necesariamente van a resolver la tensión en torno a lo que es una violación y una relación sexual deseada, si puede enriquecer la discusión.

Según esta autora, para que el consentimiento sea auténtico debe de ser voluntario, libre, sin amenazas y sin engaños, además la mujer debe de exteriorizar de alguna manera su voluntad y deseo de participar en esa actividad sexual. La voluntad, por su parte se relaciona con el libre albedrío de la persona para decidir, por lo que, en situaciones de opresión, como la violación, la mujer no se encuentra en posibilidades de escoger libremente y va a actuar conforme a sus posibilidades para sobrevivir, va a acceder a sostener una relación sexual en la que realmente no desea participar, pues “con todo, los deseos y los placeres pueden ellos mismos, ser manipulados, como bien saben muchos perpetradores” (Martin, 2018, p.194). Agrega que incluso “los deseos y los placeres pueden expresar un aspecto de mi subjetividad en cualquier momento dado, pero no la totalidad de ella, y no ser lo que yo, si pudiera, elegiría hacer...” (Ídem). Continúa Martin (2018), **la mujer accede por miedo, por la presión de complacer al otro, por el vínculo con la persona, para que no se enfade e “incluso para que la deje tranquila”** (Martin, 2018).

La voluntad de una persona –agrega esta autora– merece un análisis en el contexto de las relaciones de dominación, puesto que en este contexto el consentimiento se convierte en voluntad y la voluntad en deseo, hasta llegar al punto de que la violación no existe. Por lo tanto, en situaciones de opresión, aunque se consienta participar en un acto sexual existe violación, pues estamos

actuando en contra de nuestra voluntad y de nuestro propio deseo con el único fin de salir con vida.

Martin (2018) retoma los planteamientos de autoras como Pateman (1980), Baker (1999) y Cahill (2001) con el fin de argumentar, que el consentimiento es un concepto importado de un modelo progresista contractual de las relaciones sexuales, donde los contratos implican una especie de transacción o de promesa. En este sentido, consentir una relación sexual, puede interpretarse como un compromiso de entregar un bien o un servicio. Sin embargo, en el ámbito sexual, la persona puede comprometerse a tener sexo, puede entregar su propio cuerpo, pero nunca puede comprometer su deseo sexual ni su voluntad. Siguiendo con la autora, detrás de estos modelos contractuales se implanta en el imaginario la noción de la persona como propiedad (Pateman, 1988).

Según esta autora, este modelo es contraproducente cuando se trata de relaciones que involucran lazos familiares, de afecto y amistad, puesto que las relaciones sexuales consensuadas se dan en contextos en los que se puede elegir libremente, y las relaciones familiares no son así, ya que, por el contrario, se basan en el deber. Este pensamiento dificulta el reconocimiento de los casos de violación perpetrados por esposos, novios o en aquellas relaciones donde se asume que hay acuerdos decididos por adelantado, como aquellas violaciones que tienen lugar después de que ha comenzado el encuentro consensual y la mujer quiere detenerse en algún punto.

...uno puede brindar, en el marco de un contrato la propia mano de obra, en la misma forma en que puede brindar, también en el marco de un contrato, el uso de sus propios bienes. Y las partes corporales sexuales femeninas –en particular la vagina y los úteros– fueron históricamente interpretadas como bienes que tiene un valor mayor o menor de mercado según sean virginales. Estos bienes no eran propiedad de las mujeres mismas, sino de los padres o de los esposos del patriarcado familiar, que tenían derechos de permuta, uso y, en algunos casos, derechos de disponer de ellos de la manera en que ellos lo eligieran. Cuando una mujer, era objeto de violación, sucedía lo mismo que si un intruso hubiera ilegítimamente entrado en posesión de un bien ajeno; por lo tanto, el delito se perpetraba contra su esposo o contra su

padre, que podía legalmente tomar medidas violentas contra el intruso... (Martin, 2018, p.241).

Para Martin (2018) este modelo de contrato ha venido a proteger a los hombres contra las supuestas acusaciones “injustas”, es decir, si un hombre puede demostrar que tenía un contrato para que se le preste un servicio, entonces puede alegar “buena fe de su parte”, aun cuando el contrato es informal y confuso (como que le pagó la cena, por ejemplo, y que por tanto debe mantener relaciones sexuales). Por el contrario, la mujer debe de demostrar no solo que fue lesionada físicamente, sino también que no hizo nada que pudiera ser malinterpretado (un gesto, un comentario, su forma de vestir, etc.), que pudiera ser visto como la firma de un contrato.

La idea de consentimiento viene, a la vez, a reforzar la relación binaria activo-pasivo, es decir, el hombre como “naturalmente” superior, sexualmente activo y fuerte, y las mujeres, como su opuesto “naturalmente” subordinada y pasiva. Esta concepción binaria del sexo ha dado lugar a teorías patologizantes acerca de las mujeres que se resisten y sobreviven a la violencia.

Para Inés Hercovich (1997) cuando se hace uso de los conceptos de consentimiento y resistencia se invierten los significados y se transforma a las sobrevivientes en victimarias y a los perpetradores en víctimas. Desde esta perspectiva culpabilizante de la violación, el “consentir” –visto como libre voluntad de la víctima– se traduce por “querer”. **La resistencia se concibe como expresiones de seducción y provocación.** Poner resistencia a las demandas sexuales masculinas, es visto como una forma de “encender su fuego viril”, puesto que socialmente se considera que la resistencia excita a los hombres, aspecto que se supone que las mujeres deberíamos de saber. La negativa a satisfacer sus necesidades sexuales es vivido como un desacato a la jerarquía de género, justificando de esta forma la violación como disciplinamiento o castigo. Textualmente Hercovich (1997) escribe “La glosa culpabilizadora ignora el terror que produce la barbarie, la transforma en juego excitante y así la ingresa en el reino del erotismo. Trivializa el sufrimiento hasta hacerlo desaparecer” (p.68). Desde esta perspectiva la violación no existe.

En estas versiones sobre la violación, la culpa siempre va a recaer sobre las sobrevivientes, siempre se les va a juzgar en base a que consintieron, ya sea

porque resistieron y salieron con vida, –aun enfrentando el horror a la violación y a sufrir un daño físico–, o porque se sometieron al violador, dejándose llevar por la situación para sobrevivir. La sociedad no comprende que las mujeres frente a una violación sexual “pueden no tener o ver alternativa al consentimiento, pueden verse obligadas a consentir ante el riesgo de un mayor peligro, y ante la humillación de una lucha perdida, pueden someterse para sobrevivir” (MacKinnon, 1995, p. 317)

Para Susana Velázquez (2006) el “consentimiento” de las mujeres a la violación, pone sobre la mesa la presencia de mitos, estereotipos y prejuicios de género que forman parte de la estructura social, lo que algunas feministas han llamado como “cultura de la violación”. Esta estructura es internalizada en las subjetividades de las personas, y es a partir de estas representaciones sociales que se va a interpretar la violación que sufren las mujeres, llevando a depositar en ellas la responsabilidad de esta, así como a justificar al perpetrador e invisibilizar o negar situaciones que son violación sexual. De ahí que la violación sexual es violencia simbólica (Bourdieu, 1998) o violencia estructural (Martín Baró, 1983).

Los debates en torno al consentimiento es un tema complejo todavía no resuelto, las discusiones alrededor del sexo y la violación sexual, más que respuestas nos plantea nuevos interrogantes sobre el consentimiento, el ejercicio de la sexualidad femenina y la violencia. En este sentido, me pregunto: ¿qué es consentir desde los discursos hegemónicos?, ¿se nos socializa a las mujeres para que verbalicemos explícitamente nuestro deseo de mantener o no una relación sexual?, ¿cómo somos vistas las mujeres cuando expresamos abiertamente nuestros deseos sexuales?, ¿Cuáles son las estrategias que usamos para expresar nuestro desagrado de mantener una relación sexual?, ¿podemos expresar explícitamente nuestro rechazo de mantener una relación sexual en medio del miedo a ser violadas? o ¿tenemos que valernos de otras estrategias?, ¿Qué les pasa a las mujeres que expresan abiertamente su negativa a mantener una relación sexual?, y ¿qué pasa cuando el consentir una relación sexual aun en contra de la voluntad se convierte en la única forma de sobrevivir?, y más grave aún, ¿cómo son vistas las mujeres que resistieron y lograron salir con vida de una violación?

1.2.3. *Victima vulnerable, victima resistente*

Otro problema al que nos enfrentamos a la hora de definir la violación es con respecto a la noción de víctima, estas perspectivas profundizan la idea de las mujeres como potenciales víctimas, débiles, metales y vulnerables. Además, esta perspectiva de la violación crea la idea de que los eventos traumáticos tienen efectos más devastadores en las mujeres que en los hombres, pues se les considera más frágiles.

La simbolización de la vulnerabilidad como femenina ha tenido serias implicaciones, desde el punto de vista del sistema de género, pues cuando nos referimos a las mujeres como grupos vulnerables, potenciamos el binomio mujeres pasivas-hombres activos, **impidiendo ver todas las formas de resistencia política** que son activadas por ellas desde su mismo estado de opresión (Butler, 2017a; 2017b).

Por ello, desde esta perspectiva, el uso del término de vulnerabilidad en términos de género, “mujeres vulnerables” y “hombres invulnerables”, se convierte en un dispositivo constitutivo del sistema de género, que busca desempoderar a las mujeres para perpetuar las desigualdades de poder. A este respecto, Judith Butler (2017b) sostiene lo siguiente:

Este enfoque toma la vulnerabilidad y la invulnerabilidad como consecuencias, políticas, como consecuencias repartidas desigualmente por una esfera de poder que actúa sobre los cuerpos; y la rápida inversión de sus términos nos muestra que la vulnerabilidad y la invulnerabilidad no son características esenciales de los hombres o de las mujeres, sino más bien, procesos de determinación de género, efectos de unas formas de poder que, entre otras cosas, tratan de establecer diferencias entre los géneros directamente ligadas a la desigualdad (p. 146).

Siguiendo a Butler (2017b) **la vulnerabilidad debe de ser entendida junto con la agencia, y no como lo opuesto**. Las mujeres en condiciones de opresión, por ejemplo, escenifican una forma de resistencia que presupone una forma específica de vulnerabilidad, es decir resisten desde su misma condición vulnerabilizante/opresión. Percibir a las mujeres como seres vulnerables sin visibilizar las diferentes formas de resistencia a las que recurren, puede tener

efectos contrarios, perpetuando las relaciones de poder, ya que **una vez estos grupos son etiquetados como vulnerables, pueden devenir como sujetos frágiles, desvalidos, y sin agencia.**

La vulnerabilidad no es una condición de una persona particular sino una condición ontológica además de una condición social e institucional. Desde esta perspectiva, todas las personas nos desarrollamos en condiciones que se pueden considerar como dependientes o vulnerables, aunque es necesario visibilizar que existen grupos sociales que están en mayor desventaja que otros. Desde este punto de vista, todas las personas somos vulnerables, pero **no todas somos igualmente vulnerables**; somos vulnerables porque la vulnerabilidad, según Butler (2017a) es una condición precontractual de las relaciones humanas, en la que **se concibe a las personas como cuerpos resistentes que dependen de sus entornos y necesitan apoyo de estos** (ya sea otras personas, relaciones sociales, redes de apoyo, programas sociales, etc.). En el contexto de estas relaciones de dependencia y de sostén, **la vulnerabilidad deviene cuando carecemos o nos encontramos desprovistos de esos apoyos** (Butler, 2017b), afectando más a unos sectores de la sociedad que a otros que gozan de ciertos privilegios y poderes.

Junto a la vulnerabilidad, esta autora menciona dos nociones que es necesario aclarar para efectos de esta tesis, estas son: **precariedad y resistencia no violenta**. La primera noción hace referencia a las condiciones sociales, económicas y políticas que se requieren para vivir dignamente, las cuales al distribirse desigualmente y, ante la ausencia de una infraestructura social que brinde sostén, se crean condiciones de vida precarias. La segunda noción, por su parte, es una cultivación pensada y estratégica de resistencia contundente que rehúsa utilizar la violencia confrontativa, esta forma de resistencia no se relaciona en nada con la pasividad (Butler, 2017a).

Para comprender la violación sexual es necesario reconocer las capacidades de agencia y de resistencia de las mujeres que enfrentaron una violación, debe de superarse el enfoque que perpetúa la noción de víctimas pasivas, y reconocer los diferentes mecanismos que se activan en las sobrevivientes para resistir al dispositivo de poder de la violación sexual, así como a las censuras sociales posteriores a la violación, incluyendo los abordajes normalizadores. Pues como menciona Susana Velázquez (2006) ninguna mujer

aprueba ser violada, en la resistencia al dispositivo de la violación despliegan una serie de acciones, que van desde negarse hasta defenderse o huir.

Algunos discursos que han emergido de las ciencias sociales y de algunos feminismos occidentales institucionalizados sobre violación han dejado de lado o no visibilizado la capacidad de resistencia de los sujetos femeninos en las explicaciones de las violencias de género reproduciendo la noción de las sobrevivientes como víctimas dependientes y sin recursos, y por tanto como pasivas, paralizadas y traumatizadas, ante tales relaciones de poder de género. Procesos que, de manera implícita, silencian la voz de las mujeres sobrevivientes. Por otra parte, las mujeres que han resistido han sido condenadas por la sociedad patriarcal en la que pone el foco esta tesis, reproduciendo mitos a través de la creencia de que se hacen las difíciles para provocar excitación en los hombres.

El surgimiento de estas teorías que representan la violación, si bien han contribuido a visibilizar los efectos de esta forma de violencia en la vida de las mujeres, también han contribuido a potenciar el sistema colonial de género y han continuado y difundido muchos mitos patriarcales. Sus explicaciones han estado centradas en los síntomas y no en el trasfondo cultural, social y político que envuelven los malestares de las sobrevivientes de violación. A este tema en torno al dispositivo de víctima y sus malestares, le dedicaré un apartado específico en el tercer y cuarto capítulo dado que constituye un elemento central de esta investigación.

1.3. Repensar la violación sexual

Dentro de los feminismos existen diferentes posturas sobre la violación sexual. Algunas de estas, parten de que la violación es **un problema vinculado a la sexualidad**, tal como argumenta Catharine MacKinnon (1995). Otras posturas, entre ellas la de Rita Segato (2010), sostienen que la violación no es un acto sexual, sino **un acto político de poder y dominación**, a través del cual el violador moraliza el comportamiento de las mujeres y las subordina; con esto Segato intenta desmitificar la idea de que el violador ejerce dicho acto en busca de placer sexual, o motivado por un impulso instintivo descontrolado, en este sentido dice la autora “Se trata más de la sexualidad como capacidad viril y violenta que de la búsqueda de placer” (Segato, 2010, p.33).

Frente a esta discusión comprendo **la violación sexual como un problema amalgamado al poder, la sexualidad y la violencia**, tal como lo sugieren Blanca García y Patricia Bedolla (1993). Es un problema de poder, porque existe una política social (sexual, racista, clasista y heteronormativa) que impregna capilarmente nuestras subjetividades y modula nuestro mundo afectivo, cognitivo y relacional de acuerdo con las necesidades y demandas de la sociedad. Este **poder de dominación no es total**, porque siempre va a existir cierto margen de libertad en el sujeto para resistir. Siguiendo a Hearn y Parkin (1987), García y Bedolla señalan al respeto que:

... la resistencia se manifiesta en la dialéctica del poder, que incluye las siguientes características: 1) el poder crea impotencia, 2) la impotencia creará resistencia, 3) la resistencia puede ser un poder potencial, y 4) el poder potencial puede crear resistencia del poderoso. (García y Bedolla, 1993, p.4).

Comprender la violencia de esta manera es central para esta tesis pues nos permite reconocer el poder de agencia en las mujeres para resistir al dispositivo de la violación sexual, así como la heterogeneidad de estrategias y prácticas de libertad que utilizan para salir con vida de la agresión, pero que los discursos hegemónicos niegan, desvalorizan y deslegitiman.

Siguiendo a Kate Millet (1995), la violación sexual es un problema de poder porque responde a una política que estructura las relaciones de poder desigualmente. Esta jerarquía resalta la superioridad de género de los hombres sobre las mujeres, y delimita las normas sociales y los valores para cada sexo. Además, la política sexual impregna nuestra subjetividad y constituye una identidad normativa femenina a partir de una serie de creencias, mandatos y estereotipos con base en la idea binaria de que somos seres diferentes, cuyo efecto es ocultar la idea de que se nos mira como inferiores. Para la autora esta política moldea nuestro mundo interior tan rigurosamente que resulta ser más resistente que la misma estratificación de clases. Sin duda, no faltaron los cuestionamientos por parte de feministas decoloniales ante estas posturas liberales que universalizan la opresión de las mujeres, exclusivamente, por su condición de género, invisibilizando otras formas de dominación motivadas por el racismo, el

clasismo y la heterosexualidad, pues las mujeres no solo son violentadas por su condición de género, esta política también está impregnada de otros dispositivos de dominación que se despliegan sobre las categorías de raza, etnia, clase, sexualidad (Lugones, 2008; Davis, 2004; Crenshaw, 1989; Collins, 1998).

Ahora bien, la sexualidad constituye uno de los dispositivos de ese poder orientado a controlar el comportamiento de mujeres y hombres de acuerdo con la matriz binaria, por ejemplo, la sexualidad femenina se construye a partir de un código normativo a través del cual el cuerpo de las mujeres no les pertenece, y, sus necesidades y deseos deben de estar al servicio de los hombres. Por el contrario, el deseo de los hombres no puede ser cuestionado, haciendo imposible que estos acepten un No como respuesta o un rechazo a sus necesidades sexuales. De este modo, el cuerpo de las mujeres es convertido en objeto sexual al servicio de lo masculino. Se entendería por conducta sexual toda aquella manifestación de poder orientada al control del cuerpo de las mujeres y de su sexualidad (Hidalgo, 2004). De ahí que García y Bedolla (1993), apoyadas en Hierro (1989) sostienen que la desigualdad de poder es sexual.

Algunos de los planteamientos de Catharine MacKinnon (1995) han sido fuertemente criticados por algunas feministas, por asumir una concepción moralista de la sexualidad y además por invalidar la capacidad de agencia de las mujeres ante la violencia; según esta autora, la violación, en tanto práctica social, debe ser entendida como un hecho de naturaleza puramente sexual y no como un hecho de violencia, pues considera que el sexo heterosexual es intrínsecamente violento. Desde esta perspectiva, las mujeres son vistas como víctimas pasivas, porque su ecuación sexo igual a violencia no permite discriminar una situación de violación de una relación sexual deseada. Más adelante la autora opina que la violación es “violencia sexual” y “no sexo violento” en función de cómo la viven las mujeres, pues cuando una mujer está siendo violada está consumida en el miedo, el dolor y la amenaza de muerte.

En este sentido, Inés Hercovich (2000) plantea que buena parte de las cosas que suceden en una relación sexual son las mismas que suceden en una violación, lo que marca la diferencia, y es **común a todas las violaciones, es el miedo que siente la mujer** a morir, a quedar desfigurada, marcada o a que un ser querido muera o sea agredido, y no si ha consentido o no. Frente a este horror la mujer se ve obligada a negociar sexo a cambio de su vida.

Lo que diferencia una violación sexual de cualquier otra relación sexual, es el miedo que le produce a la mujer sentirse amenazada de muerte [...]. Así, el deseo sexual y la violencia viriles se combinan en una ecuación perversa que convierte los actos de una mujer, obligada a satisfacer la demanda sexual del violador, en una moneda de pago a cambio de conservar su vida. (Hercovich, 2000, p.2)

En este sentido, mi definición integra los aspectos anteriormente descritos, es la que nos brinda la psicóloga argentina Velázquez (2006), pues en ella reconoce la violación dentro de una estructura de poder desigual (la cual va a estar atravesada por dispositivos como el género, raza, clase, sexualidad, y otros), donde puede haber o no violencia física, y donde se reconoce el estado emocional de la mujer ante el miedo a sufrir un daño a su integridad o de sus allegados. En palabras de esta misma autora, la violación es:

todo acto sexual ejercido por una o por varias personas, en contra del deseo y la voluntad de otra, generalmente las mujeres o las niñas/os, que se realiza con o sin violencia física. Para lograr estos fines se suele utilizar la intimidación, la fuerza y la amenaza de un daño inmediato o mediato a la integridad personal, a la propia vida, a la subsistencia o al bienestar propio o de los allegados. (Velázquez, 2006, p.83)

Otras posturas al respecto son, por ejemplo, la de la feminista antirracista Brigitte Vasallo (2017) quien añade a este debate que la violación es la expresión del poder estructural que se alimenta de **mecanismos de cosificación y objetivización**, que hace que unos **cuerpos sean violables desde algunas posiciones de poder**. Desde el binomio sujeto-objeto, a los sujetos se les otorga el poder de disponer del objeto, y para esto tienen que inferiorizarlo y deshumanizarlo para hacerlo irreconocible. La violación se convierte en un derecho del sujeto sobre el objeto y la única posibilidad de existencia del objeto es por tanto a través de la violación, de ahí que la violación se convierte simbólicamente en un regalo de existencia, una recompensa para el objeto. De este modo, Vasallo afirma:

La violación, es en sí misma una forma de deshumanización a los y las demás, de cosificar su cuerpo, no solo reduciéndolo a la categoría “mujer” en tanto objeto de penetración, sino especialmente equiparando el cuerpo violable a todos los demás cuerpos-objetos, el paradigma del cual es el cuerpo llamado mujer. (2017, p.18)

En este sentido, Segato (2014a) argumenta que cuando se comete una violación hacia una mujer e incluso hacia un hombre "como pedagogía", la intención es **la reproducción del sistema heteronormativo como fundamento de todas las relaciones de dominación**. En la violencia sexual se captura la relación jerárquica entre los géneros, sostenida en una estructura binaria y desigual, en la cual los hombres se colocan como referencia de lo Humano, apropiándose de la “esfera pública” y expulsando a las mujeres a la posición de lo otro, deshumanizándola.

La violación es violencia no solo porque instrumentaliza y cosifica el cuerpo de las mujeres, sino porque mediante la violencia sexual **se humilla, se atenta contra su dignidad, integridad y libertad**. Según Segato (2010) la violación es “el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que este participe con intención o voluntad comparables” (p.22). La violación sexual como uso y abuso del cuerpo femenino o feminizado puede manifestarse de múltiples maneras, ya sea, mediante el uso de la violencia física, como también, mediante actos más sutiles y simbólicos.

Las violaciones mediante el uso de la fuerza física son las menos frecuentes, estas violaciones reciben el nombre de “**violaciones cruentas**”, según Segato (2010), que las caracteriza como aquella violación que es “cometida en el anonimato de las calles, por personas desconocidas, anónimas, y en la cual la persuasión cumple un papel menor; el acto se realiza por medio de fuerza o la amenaza de su uso” (Segato, 2010, p.21).

Con respecto a las violaciones sexuales sutiles, estas pueden presentarse tanto en los espacios públicos como en la privacidad de la vida doméstica, por personas conocidas o desconocidas. Esto sucede en la mayoría de las violaciones, que son las que se inician de manera sutil, delicadamente y sin violencia perceptible. En esta línea, Segato (2010) diferencia dos dimensiones simbólicas

de la violación. La primera, es la “**violación alegórica**”, que define como aquella en la cual “no se produce ningún contacto que pueda calificarse de sexual, pero hay intención de abuso y manipulación indeseada del otro” (p.40). Esta forma de abuso busca provocar un estado de terror y humillación similar al que se experimenta en la violación cruenta, un ejemplo de esta violación alegórica podrían ser las llamadas obscenas nocturnas de hombres a mujeres para simular un acto sexual, o, el exhibicionista que muestra sus genitales en plena vía pública para aterrorizar las mujeres que transitan por ahí. A modo de película de terror, Segato describe esta forma de violencia de la siguiente manera:

Imaginemos la escena de una película en la que un violador asuela un vecindario, aterrorizando a las mujeres que viven en él. El relato llega a su clímax cuando, finalmente, el violador consigue irrumpir en la casa de la protagonista. Una vez frene a ésta, procede a cometer el tan temido acto. Pero ese acto, en este relato en particular, consiste en hacer arrodillar a la aterrada víctima, tras lo cual, al modo de un bautismo perverso, el victimario arroja agua sobre la cabeza de la mujer humillada. (2010, p. 40)

La segunda dimensión simbólica, es la “**violación metafórica**”, que hace referencia a “transformaciones más o menos alejadas del prototipo propiamente sexual” (Segato, 2010, p.41). En esta tipología puede darse una especie de “castigo adicional” que deben padecer las mujeres por su condición de género, un ejemplo de ello podría ser cuando en un asalto las mujeres, además de ser víctimas de hurto como los hombres, reciben un castigo adicional; o como menciona la autora, cuando en Ciudad Juárez en México le rapaban la cabeza a las mujeres victimizadas para humillarlas; o en el caso de las prostitutas londinenses cuando los clientes incumplen el contrato de servicio: “entre las fracciones se cuenta, por ejemplo, sacarse el preservativo, no pagar lo acordado, dar un cheque sin fondos u obligarlas a prácticas no convenidas durante la relación sexual” (Ídem).

Estas manifestaciones sutiles de violación sexual guardan una estrecha relación con la violación sexual cruenta o con aquella que habitualmente reconocemos por hacer uso de la violencia física. En ambas expresiones existe un ejercicio de poder unilateral en el cual se humilla y degrada la dignidad de las

mujeres, convirtiéndolas en una cosa, un objeto legítimamente violable. Estas formas de violación disfrazadas suelen presentarse en el ámbito de las relaciones íntimas, en las cuales, el sexo es vivido por las mujeres como una obligación y el cuerpo de estas como patrimonio y dominio masculino. En este contexto, es común escuchar historias de mujeres que su pareja íntima le prohíbe usar métodos de planificación familiar, se niegan a usar el condón durante el acto sexual, las obligan a participar en actividades sexuales no convencionales, les exigen tener sexo en cualquier momento y les condicionan el pago de los gastos de la casa a cambio de que cumplan con su obligación sexual.

Más allá de la forma en la que se manifiesta la violación sexual, esta forma de violencia es un dispositivo al servicio del sistema colonial de género, y cumple con las siguientes funciones, según señala Segato (2010):

1. Es un mecanismo disciplinador –de castigo o de venganza–, contra una mujer que transgredió el orden social establecido, es decir, alteró su posición de subordinación; tomó el control de su sexualidad y de su vida lejos de la tutela masculina. En este caso el violador asume un rol de moralizador y guardián de la estructura de dominación, pues como opina la autora, la relación de género es interdependiente, los hombres requieren de la sujeción femenina para que no se cuestione su posición viril en la estructura social.
2. Forma de agresión contra otro hombre, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación del cuerpo de las mujeres.
3. Demostración de fuerza y virilidad frente a los otros hombres con el objetivo de ser reconocido y preservar un lugar entre sus pares.

Coincidentemente, la feminista afroamericana Angela Davis (2004), enfatiza que durante la esclavitud la violación sexual era **una de las armas de represión ante la resistencia de las mujeres negras**, una forma de ponerlas en su sitio: “las agresiones sexuales les recordarían su feminidad esencial e inalterable [...] esto significa pasividad, obediencia y debilidad” (p.33). Además, era una forma de “desmoralizar a sus hombres” y de facilitar

explotación de su fuerza de trabajo. Este aspecto lo retomaré en el tercer capítulo.

Recapitulando lo anterior, la violación sexual puede comprenderse como una expresión de la violencia estructural/simbólica que impregna nuestro mundo afectivo, cognitivo y relacional de una política social que legitima la violencia contra las mujeres, y que convierte los cuerpos femeninos en cuerpos violables, producto de los procesos de cosificación y deshumanización que han sufrido a través de la histórica. La violación sexual como dispositivo de poder cumple la función de organizar las relaciones sociales desigualmente y de regular la sexualidad femenina a partir de las necesidades de una masculinidad hegemónica. Además, la violación es un dispositivo al servicio del poder de dominación heterosexista y capitalista, que busca la constitución de subjetividades alineadas al sistema de género colonial. Esta forma de violencia no requiere del uso de la violencia física para que sea considerada como violación, pues la intención de la violación no es la búsqueda de placer sexual, la intención de la violación tiene un sentido político, de invadir el cuerpo y las subjetividades femeninas, con el propósito de humillarlas y transformarlas en un cuerpo-objeto, de situarlas en la estructura de dominación, al tiempo en que se consuma un mandato de virilidad.

1.4. Mirada de la violación desde la norma jurídica

Como mencioné anteriormente el derecho fue una de las piezas claves, de las que tomó mano la modernidad, para establecer **el pacto social y el nuevo ordenamiento social**. Fue precisamente con la promesa de la constitución del Estado- nación que se instaló la idea de que el derecho era el medio a través del cual se iba a resolver la violencia salvaje e incontrolable de los pueblos originarios. El derecho viene a establecer **qué es violencia, diferenciando la violencia legítima de la violencia ilegítima y barbarie**, dejando instalado en el imaginario social la idea de que la violencia salvaje de los pueblos autóctonos atentaba contra el orden social y la ley, justificando y legitimando el uso de su propia violencia como un asunto de necesidad dentro del proyecto civilizatorio. En esta línea Jorge Galindo (2009) afirma:

El derecho sería el vehículo de una específica justificación–racionalidad–verdad para garantizar un ordenamiento establecido desde lo legal, legitimándose como fuerza autorizada ante lo público-social. La política se acoplará al derecho a través de la constitución, para dar razón a la violencia que aplica el Estado, que aspirará a no quedar regulada por la política, sino que debe dejarse guiar por el derecho. (Galindo, 2009 citado en Arensburg-Castelli, 2011, p.183)

Por consiguiente, el derecho viene a operar como dispositivo regulador del Estado para mantener el control social, y en el ejercicio de sus facultades define las violencias censurables de las que no lo son. **Sus interpretaciones de las violencias se encuentran impregnadas de valores coloniales, racistas, clasistas, patriarcales, androcéntricos y heteronormativos** (MacKinnon, 1995; Lugones, 2008; Segato, 2014b). El Estado androcéntrico, patriarcal y falogocéntrico posiciona al sujeto hombre –europeo, blanco, heterosexual, burgués, etc.– como hegemónico y como paradigma de la Humanidad. Desde esta óptica, las leyes tratan y ven a las mujeres, así como también interpretan la violación y otras formas de violencia sexual de que son objeto.

En este contexto, la **ley toma el poder masculino como referencia y parte de una aparente “neutralidad” en la interpretación de las leyes**, sin reconocer las desigualdades históricas entre los géneros, así como otras opresiones de que son objeto, aludo aquí el caso particular de las mujeres racializadas. Esto conduce a que las problemáticas del hombre hegemónico –heterosexual, burgués y occidental– se apliquen a las mujeres, partiendo de que ambos géneros se encuentran en igualdad de condiciones. Al respecto MacKinnon dice:

el gobierno de la ley y el gobierno de los hombres son una sola cosa, indivisibles [...] El poder estatal, encarnado en la ley, existe en toda la sociedad como poder masculino al mismo tiempo que el poder de los hombres sobre las mujeres en toda la sociedad se organiza como poder del Estado. (1995, p.303)

Consecuentemente, sucede que las problemáticas de este sujeto femenino hegemónico se generalizan a los cuerpos femeninos racializados que, si bien comparten opresiones relacionadas con el sistema de género, hay discriminaciones que son específicas de este colectivo. El uso del sujeto “mujer”, afirma Lugones (2008), sin especificar la mezcla con otras opresiones guarda sesgos racistas y colonialistas dado que “la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente al grupo dominante, las mujeres burguesas blancas, heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalidad, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica” (Lugones, 2008, p.82).

En este contexto, la autora Ana Arias (2017), siguiendo al filósofo Enrique Dussel, cuestiona la noción de igualdad, al no reconocer la diversidad de condiciones y experiencias, **niega la existencia de los otros que supuestamente son tratados como iguales**. Asumir que las leyes deben ser neutrales y objetivas significa invisibilizar las particularidades sociohistóricas de las mujeres y sus necesidades, así como anularlas como sujetos con derechos. La autora dice al respecto:

Dussel, en su planteo de la otredad radical, plantea la necesidad de superar la idea de la igualdad por la de alteridad en tanto que la idea de igualdad plantea la inclusión en “lo mismo”. El otro es tratado como igual y negado en tanto otro. Es otro y no una versión maltratada de mí (y entonces víctima). Solo en tanto otro es sujeto. (Arias, 2017, p.58)

La violación se reconoce como delito hasta la modernidad, según plantea Segato (2010), aunque ha sido una práctica que ha acompañado los diferentes momentos de la historia en todas partes del mundo. En la época premoderna, la violación se la consideraba una práctica regulada por las relaciones sociales y las costumbres, los cuerpos de las mujeres y el acceso sexual a estos se consideraba un patrimonio, un bien por el cual los hombres competían entre sí y agredían a los otros hombres a través del cuerpo de las mujeres (Segato, 2010).

La concepción de la violación empieza a modificarse poco a poco con la modernidad, cuando a las mujeres empiezan a reconocérselas como sujetos con derecho y alcanzan cierta autonomía. Sin embargo, **en gran parte de la legislación contemporánea se conserva la idea premoderna de que la**

violación es un “delito contra las costumbres” y no “contra la persona”, afirma Segato (2010). Esto replica la costumbre de la “agresión, que, a través del cuerpo de la mujer, se dirige a otro y, en esta amenaza a la sociedad en su conjunto” (Segato, 2010, p. 27). Según Segato (2010), toda esta legislación tiene infiltrado el sistema sexo-genero, en el cual está vigente “el sojuzgamiento de la mujer al estatus masculino premoderno” (p.27). Esta normativa busca principalmente proteger las viejas costumbres precolombinas y no a las mujeres como sujetas de derechos. Según esta autora:

Lo que vemos es una ley un contrato jurídico que, inexorablemente, se deja infiltrar por el código de estatus de la moral, una modernidad vulnerable a la tradición patriarcal sobre cuyo suelo se asienta y con el cual permanece en tensión. (Segato, 2010, p.135)

Inés Hercovich (2000) afirma que hasta no hace muchos años la **violación era vista como un ataque a la “honestidad”**, cuya preocupación era controlar el adulterio, no así la violencia. Esta preocupación por controlar el adulterio se remonta muchos siglos atrás como veremos en el siguiente apartado. Según esta autora el concepto de honestidad sirvió para castigar a los hombres que atentaban contra el honor de los otros hombres violando a las mujeres que tenían un lazo y dependían de ellos. La defensa de la “honra”, dice Hercovich implicó que las mujeres debían estar vinculadas a un hombre y, por otra parte, despertó una sospecha sobre todas las mujeres.

Esta preocupación por resguardar el honor masculino en occidente se hibridó con la costumbre premoderna de agredir a los otros hombres violando sexualmente a sus mujeres, aspecto que impregnó la legislación contemporánea sobre violación, manteniéndose vivo hasta épocas recientes. Al respecto Segato (2010), considera que la figura legal de “legítima defensa de honra”, “...pone de manifiesto el residuo de la sociedad de estatus, premoderna, que antecede a la sociedad moderna y contractual constituida por sujetos sin marca (de género o raza), que entra en el derecho en un pie de igualdad” (p.27).

Actualmente, gracias a las luchas feministas se ha logrado que las violencias sexuales se comprendan como un ataque a la “integridad sexual de las personas” y no como un ataque a la “honestidad” (Hercovich, 1997). Sin embargo,

aún queda camino por recorrer en este campo, pues en el imaginario del mundo contemporáneo, sigue vigente el “sojuzgamiento de la mujer a la jerarquía de género” (Segato, 2010) o, como también lo llama María Lugones (2008), al sistema colonial de género.

MacKinnon (1995) refiere que la ley clasifica a las mujeres en escalas de consentimiento según la cercanía y la relación que mantienen con los hombres, de modo que el consentimiento de la mujer queda definido por la relación con el hombre y no por lo que ella diga o haga. De acuerdo con esta autora, en esta clasificación se encuentran, por una parte, las “mujeres virtuosas u honestas” y las niñas, en cuyo caso sí se reconoce la violación; por otra parte, se sitúan “las mujeres no virtuosas o deshonestas”, las esposas y las prostitutas, quienes sí consienten, por lo que en estos casos no se reconoce la violación. Asimismo, Segato (2010) en esta misma línea, comenta que de acuerdo con la ley moral que permea la legislación, **los cuerpos de las mujeres tienen valores diferentes**, ya que –según consigna– no es lo mismo violar a una mujer religiosa o a una niña que a una prostituta: en los primeros casos sí se reconoce la violación, mientras que en el último la violación no existe.

Así pues, en el caso de la violación sexual dentro del matrimonio o a lo interno de las relaciones íntimas, la sociedad no las reconoce como formas de violencia. Susana Velázquez (2006) reconoce que las mujeres interiorizan en sus subjetividades un “**deber conyugal**”, el cual no les brinda espacio para negarse a tener sexo; porque sienten que deben, por mandato de género, satisfacer las demandas sexuales de su compañero, ya que, en caso de negarse, experimentarán un gran sentimiento de culpa. Asimismo, esta autora considera que este “deber conyugal”, dificulta que las mujeres reconozcan la violación que sufren por parte de sus parejas, puesto que pueden considerar que “dejarse penetrar es parte del deber de las mujeres en el matrimonio” (p.107). Siguiendo a esta autora, cuando las mujeres sostienen en su imaginario esta clase de mandatos, se corre el peligro de mantenerse en una relación abusiva. De igual forma, los hombres agresores que comparten esta misma idea sobre las mujeres no creen que esas conductas sean violación.

Por último, es necesario considerar a Angela Davis (2004) cuando afirma que las leyes contra **la violación sexual tienen un sesgo de raza y clase** tanto en Estados Unidos como en el resto de los países capitalistas, dado que “las

leyes contra la violación fueron originalmente formuladas para proteger a los hombres de las clases altas frente a las agresiones que pudieron sufrir sus hijas y sus esposas”. (p.175).

1.5. Notas históricas en torno al concepto de violación sexual desde occidente

En Abya Yala, la violación sexual contra las mujeres no es una práctica que trajo la modernidad, su uso era parte de las costumbres de los pueblos aborígenes mucho antes de la colonia. Según Segato (2010), en las pruebas históricas como en el plano etnográfico, las evidencias demuestran que en las sociedades tribales la violación se convierte en un medio para disciplinar a las mujeres, textualmente dice:

Las pruebas etnográficas ponen de relieve que, en las sociedades tribales, se trate de indios americanos o sociedades polinesias o africanas, la violación tiende a ser un acto punitivo y disciplinador de la mujer, practicado en grupo contra una víctima que se ha vuelto vulnerable por haber profanado secretos de la iniciación masculina, por no usar una prenda de la vestimenta indicativa de que tiene esa protección o acata su pertenencia al grupo. En las sociedades indígenas también existe la práctica de las guerras por mujeres, vale decir, el secuestro de mujeres de otros grupos para casarse con ellas, lo cual implica cierto tipo de violación para apropiarse de su capacidad reproductiva. (Segato, 2010, p.25)

Cuando los colonizadores llegaron a estos territorios, legitimaron esta forma de violencia y convirtieron la violación sexual en un dispositivo para disciplinar a las mujeres y a los pueblos aborígenes. Este tipo de prácticas era común entre los colonizadores, pues formaba parte de los mecanismos que ellos mismos usaban para reducir los poderes y derechos de las mujeres burguesas blancas e imponer un sistema heteronormativo capitalista. En este sentido María Lugones (2008) escribe:

Entre los/as hombres y mujeres burgueses blancos, la heterosexualidad es, a la vez, compulsiva y perversa ya que provoca una violación significativa de los poderes y de los derechos de las mujeres burguesas, y sirve para reproducir el control sobre la producción. Las mujeres burguesas blancas son conscriptas en esta reducción de sus personas y poderes a través del acceso sexual obligatorio. (2008, p. 98)

Durante la colonia, el dispositivo de la violación fue un arma no solo para objetivizar los cuerpos de las mujeres, sino también fue un medio para establecer las jerarquías sociales entre los españoles, indígenas y afrodescendiente; un arma de terror para explotarlas económicamente mediante su fuerza de trabajo (Davis, 2004). Los cuerpos femeninos se convirtieron en territorio masculino donde éstos expresaban quiénes tenían el poder, quienes eran superiores-inferiores, quiénes eran los conquistadores-vencedores y quienes los conquistados-vencidos (Martin, 2018). También se empleó la violación para definir las normas y comportamientos obligatorios para cada género (Hercovich, 1997).

Segato (2010), retoma los planteamientos de Carol Pateman para explicar la fusión en la violación sexual del mundo premoderno con el moderno, pues para ella, la violación es el crimen que da origen a la primera ley, la ley de estatus—ley del género—. La ubica —en un sentido mítico y lógico— en la era premoderna como aquel acto de *“apropiación de todas las hembras de su horda por parte del macho-padre-patriarca primitivo”* [el énfasis es propio] (p. 28). De esta manera, Pateman señala la violación como el acto originario que va a fundamentar el orden social de género. De acuerdo con esta lógica, la ley del estatus desigual de género precede a las sociedades modernas y la ley del contrato entre hombres. La ley de contrato social moderna se formula dentro de un sistema de estatus de género premoderno ya existente, pero se transforma a través de nuevos mecanismos de gobernabilidad centrados en el dispositivo de poder disciplinario. De este modo, el sistema de estatus inherente al género se mantiene vivo, nunca desaparece en el proceso de transformación del orden social premoderno al moderno, sino que se adapta y se hace mucho más eficaz, dentro del sistema de contrato social de la modernidad.

En vista de que la violación sexual contra las mujeres también constituyó una práctica importada por los colonizadores, es de importancia recapitular el

uso de esta forma de violencia en los diferentes momentos de la historia en Europa, desde la antigüedad hasta la modernidad, ya que este acto siempre ha estado en la célula misma de la organización social.

Para Inés Hercovich (1997) todo inicia con la construcción del dispositivo de la sexualidad en Occidente y con este el establecimiento del matrimonio monógamo, el binarismo de género, la definición de las buenas costumbres ligadas a una masculinidad activa con iniciativa sexual y una feminidad pasiva dedicada a la reproducción. Esto permitió delimitar las conductas legítimas de las ilegítimas y, por ende, las conductas morales de las inmorales (estas últimas dignas de persecución y castigo).

Según narra esta autora, en la **época antigua**, el mundo grecorromano patrocina el “individuo libre de sexo masculino”, el cual era el único que podía desviarse del mandato de la sexualidad para fines reproductivos, su fin era no asumir una posición pasiva para evitar su muerte cívica. Estos hombres gozaban de un permiso para violar a mujeres y niños/as: “los hombres libres lo obtenían de penetrar no importa a quién ni por dónde” (Hercovich, 1997, p.28). Pero este permiso no era absoluto, tenía algunas restricciones; primero, solo lo poseían aquellos hombres que fueran de origen libre y, segundo, las mujeres casadas y las adolescentes vírgenes no podían ser objeto de este tipo de prácticas. El objetivo de estas reglas –afirma la autora– era conservar un conjunto de hombres y mujeres “honorables” para que consumieran el matrimonio, con esto se pretendía proteger y acrecentar el poder económico, asegurar la herencia, engendrar hijos/as legítimos y proteger las castas.

Esta práctica continuó hasta que en Roma cristianos y estoicos afirmaron que esta moral debía ser legítima para todos: hombres y mujeres de cualquier clase social. Esta crisis de moralidad trajo la división de sexo fuera del matrimonio y de sexo de reserva para el matrimonio. Esta crisis dio paso a la institucionalización de la violación y la prostitución, dos instituciones centrales del ordenamiento social y de los valores cristianos y estoicos. En aquel momento de la historia, era normal prácticas como la desfloración de la esposa por asalto, la sodomía, el rapto, etc. Como menciona Hercovich (1997), siguiendo a Paul Veyne, los hombres acostumbrados a abusar de sus esclavas no distinguían entre una relación sexual deseada y una violación.

Durante el medievo la violación sexual no se consideraba pecado, por ejemplo, por ahí del **siglo IX** la moral judeocristiana, que coincidía con la idea del matrimonio romano –institución reservada para la castidad y la reproducción del ordenamiento social–, establece el matrimonio como el único espacio legítimo para el ejercicio de una sexualidad destinada exclusivamente al mandato de la procreación. En este momento, se instala el “deber conyugal” para las mujeres y se establecen mandatos diferentes: las mujeres, concebidas como lujuriosas y culpables de los comportamientos masculinos, deben ser pudorosas y someterse a su conyugue, mientras que los hombres son los únicos que pueden expresar sus deseos sexuales. La Iglesia católica –en medio de contradicciones– alentaba el buen trato entre los conyugues, pero no reconocía que el coito por la fuerza fuese un acto de violencia o un pecado; porque no se encontraba dentro de los problemas canónicos (Hercovich, 1997).

Durante este siglo permanecieron como parte de la cultura occidental prácticas como “el rapto y violación de la doncella, aventuras pasajeras con prostitutas, campesinas o bastardas”, etc. La Iglesia, por ejemplo, reconocía como un problema de orden social el rapto de mujeres, que debía de regularse en las leyes sobre matrimonio, pero el coito forzado, es decir la violación, asociada al adulterio lo concebía como un problema moral que importaba únicamente a los hombres y debía ser regulado en las leyes morales sobre fornicación (Hercovich, 1997). La Iglesia nunca reconoció que la violación era parte del mismo ritual del rapto.

Estas prácticas tan naturalizadas y refrendadas sirvieron para clasificar a las mujeres –mujeres honestas y mujeres deshonestas– y legitimaron la violación para el caso de las mujeres impúdicas o deshonestas. Por ejemplo, dice Hercovich (1997):

si las mujeres no eran propiedad de nadie, o si siendo propiedad, habían perdido su valor original, la violación no era un crimen [...] distinto si el asalto tenía por víctima a una mujer virgen de clase alta. Ellas eran un bien valioso y cuidado porque su dote aseguraba el futuro de la parentela y corrompidas perdían todo su valor. (p.33)

Hasta **el siglo XII**, la violación de una mujer honorable y libre fue la muerte del violador, a menos que la mujer asintiera casarse. No obstante, este asentimiento se realizaba en medio de presiones sociales, dado que la violación no solo era una deshonra, también significaba ser devaluada en el mercado matrimonial, o las arrojaba hacia la prostitución –para el caso de las mujeres de clase baja– o a internarse en un convento –para las mujeres de la nobleza–. De modo que, en este pacto, la mujer violada debía de someterse a las reglas preestablecidas por el mismo violador y por la sociedad.

Si la familia quería podía exigirle al atacante una pequeña compensación económica [...] No quedaba más remedio que inclinarse ante él y aceptar la compensación económica que ofreciera el raptor, cuyo monto obedecía a reglas preestablecidas. Si se probaba que la joven había consentido se convertía en esclava de su captor a cambio de nada mientras que, si éste no tenía la suma correspondiente, conservara o no consigo a la muchacha, quedaba a merced de los padres de ella, quienes podían castrarlo. (Hercovich, 1997, pp. 33-34)

La legislación de aquella época buscaba proteger los derechos paternos y no los de las mujeres o su descendencia, por ejemplo, la autora, siguiendo a Kathryn Gradval, ubica en este momento de la historia el primer instrumento jurídico en el que se reconoce la violación, pero no bajo este nombre. Este instrumento fue el *Decretum* (ca. 1140), establecido por Graciano –canónico y jurista de aquella época–, en el cual se reconoce por primera vez este crimen, pero lo limita a las siguientes características: 1) el coito ilegal debe haber sido completo; 2) la víctima debe ser raptada del hogar paterno; 3) el rapto y el coito deben ser realizados de forma violenta; y 4) no debió existir un acuerdo previo de casamiento entre la víctima y su raptor (Hercovich, 1997, p.35).

En esta época, según Gradval la violación pertenecía “al corazón mismo del poder feudal y de su cultura militar, en la que el uso de la fuerza [era] comúnmente celebrado” (Hercovich, 1997, p.35). Esta legislación excluía las violaciones más frecuentes, es decir, las que eran cometidas por extraños sin que hubiese rapto, las que sucedían en lugares solitarios, las violaciones hacia las

mujeres que habían perdido la virginidad, así como otras en las que no había penetración ni uso de la violencia física (Hercovich, 1997).

Entre los **siglos XVI y XVIII** –época del Renacimiento y la Edad Moderna, se realizan **los procesos de colonización en Abya Yala**. Durante esta época hay cambios profundos en Europa, por ejemplo, hay un aumento de la riqueza del que, como señala Enrique Dussel (2000), Europa saca ventaja económica debido a los procesos de colonización, el saqueo y la explotación de los habitantes de estos territorios. En palabras del autor, “Europa usa la conquista de Latinoamérica como trampolín para sacar una ‘ventaja comparativa’ respecto de sus culturas antagónicas (turcos-musulmanos). Su superioridad será en gran parte por la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos que acopiará desde la conquista de Latinoamérica” (Dussel, 2000, p.29).

En este momento, surgen nuevas clases sociales; se censuran las violencias salvajes, es decir, aquellas que atentaban contra el orden social y se ordenan los comportamientos legítimos para los espacios público y privado. Las reglas que vinculan el sexo con pecado y para fines reproductivos se mantienen. El matrimonio es la principal forma de instituirse social y económicamente. La principal virtud para las mujeres solteras –ricas y pobres–, seguía siendo su castidad, virginidad y abstinencia sexual, ya que sus conductas dentro del espacio privado/doméstico garantizarían su honorabilidad en el espacio público y el poder acceder al matrimonio (Hercovich, 1997).

Se fomenta dentro de todas las familias el culto a la privacidad y la discreción, y se establece una doble moral, según la clase social, el estado civil y el género. Según Hercovich (1997), “no estaba mal violar si se hacía en voz baja y con buenos modales” (p. 36). El foco de la atención estaba puesto en el adulterio femenino, no en la violación, ya que recordemos que el adulterio ponía en duda el honor viril de los hombres. En esta época, alude la autora, se reedita la práctica feudal del “derecho de pernada”, ahora ejercido por el patrón hacia su empleada/esclava (incluidas las indígenas, afrodescendientes y mestizas del nuevo continente), así como también hacia las mujeres de la misma clase social.

Desde el **siglo XIX hasta el presente**, lo sexual quedó siendo un derecho exclusivamente para los hombres. En esta época, referencia Hercovich (1997), las “huelgas de sexo” constituían una forma de resistencia y denuncia política contra la esclavitud sexual que sufrían las mujeres europeas, esta forma

de subversión fue alentada por las feministas del siglo XIX a partir del conocimiento político producido por el Movimiento Sufragista y por escritoras como Mary Wollstonecraft, y Olympe de Gouges, entre otras. La violación sexual en la intimidad de la vida doméstica era una práctica legitimada que continuó a lo largo de este tiempo, junto con las violaciones incestuosas a las hijas o hijos, las cuales se realizaban en silencio y gozaban de impunidad. A finales de este siglo –XIX–, se gestan las primeras legislaciones que penalizan la violación, en las cuales se alienta a los hombres a desplegar una serie de argumentaciones y justificaciones, en las cuales se invierte la culpa de la violación sobre las víctimas, quienes son las que deben probar que fueron violadas (Hercovich, 1997).

Rita Segato (2010), siguiendo a Georges Vigarello (1998) destaca que **antes del siglo XIX** la violación como tal solo era considerada un delito si se comprobaban evidencias de violencia física, pues solo las marcas de la violencia física podían probar si la persona participó o no voluntariamente. Otras conductas más de orden moral y psicológico, tales como las amenazas o perturbaciones en el estado psicológico, no eran reconocidas como violencia.

En este recorrido histórico que Segato (2010) hace de la obra de Vigarello (1998), señala que fue hasta 1827 que se empezó a visibilizar en los ámbitos jurídicos la violación sin el uso de la violencia física y se introdujeron conceptos como los de violencia moral y psicológica. Este giro estuvo marcado por tres situaciones que se presentaron ante las Cortes de Francia, pese a que en esta ocasión los imputados fueron declarados inocentes. Esto instaló un precedente para empezar a visibilizar y conceptualizar esta otra forma de violencia.

Estos incidentes dieron origen a una nueva legislación en la que se criminalizaba la violencia aun cuando no hubiese violencia física, pero con ciertas restricciones. Por ejemplo, encontramos las leyes de Nápoles en 1819 y las francesas en 1832. En esta nueva legislación se reconoce únicamente los casos en los que la violencia sea perpetrada hacia menores de edad, en la primera, cuando la persona tiene menos de 12 años y la segunda cuando tiene menos de 11 años; treinta años después, la edad se extiende a los 13 años, siempre y cuando, la menor no hubiese contraído matrimonio. Además, continua Segato, en este recorrido histórico Vigarello (1998) presenta el caso de una joven llamada Mme. Laurent, quien fue abusada en su alcoba por su marido, como excepcional, debido a que se trataba de una mujer adulta. No obstante, la corte desestimó el delito de

violación, porque consideró que no hubo violación en ese caso; pero, la corte de apelación lo aceptó y se redefinió el concepto. De este modo, se empieza a considerar la “falta de consentimiento” (Segato, 2010).

El **siglo XX** engendró importantes conquistas lideradas por el movimiento feminista en el reconocimiento de los derechos humanos y la conceptualización de la violencia de género. Estos avances produjeron, por una parte, una mayor autonomía y libertades para las mujeres; pero, por otra parte, esto ha provocado la exacerbación de la violencia machista contra las mujeres, dado el efecto que el reconocimiento de estas libertades femeninas tienen en las subjetividades masculinas, ante la amenaza de que se alteren las jerarquías de género y ante la pérdida de privilegios propios de su condición de género. En este sentido, el dispositivo de la violación sexual y otras formas de violencia sexual son el medio a través del cual se obliga a las mujeres a alinearse al sistema de género para así resguardar el orden social.

En este periodo, las luchas feministas logran asociar la violencia contra las mujeres como una forma de menoscabo de su autonomía y libertad para decidir libremente, según sea su voluntad. Esto reconoce otras formas de violencia más sutiles y no tan perceptibles como la violencia física, tal como afirma Segato (2010), y de esta forma “vemos, así surgir la figura de la violencia psicológica, moral o emocional de los minorizados por el sistema de estatus, y en especial, de la mujer” (Segato, 2010, p.108).

Entre los logros más sobresalientes tenemos el **surgimiento de instrumentos internacionales para la protección de los derechos de las mujeres** a vivir una vida libre de violencia, entre estos encontramos la Convención para la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer de las Naciones Unidas (CEDAW, 1979), reconoce la necesidad de trabajar en la modificación de los patrones socioculturales. También, la Convención Interamericana para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (Convención de Belem Do Pará, 1995) reconoce la violencia contra las mujeres como una violación directa a los derechos humanos que atenta contra la dignidad y las libertades fundamentales de las personas. Asimismo, reconoce que la violencia hacia las mujeres es un problema histórico, que responde a un problema estructural donde existe una jerarquía desigual de poder entre hombres y mujeres que trasciende la clase, la raza, el grupo étnico, la cultura, la educación, la edad,

etc. En su artículo número 1, define la violencia contra las mujeres como: “cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado (Instituto Nacional de las Mujeres, 2005a).

También, reconoce la violencia física, sexual y psicológica que tienen lugar dentro de la familia o en cualquier otra relación cercana, ya sea que el perpetrador de la violencia comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer y comprende, entre otros, la violación, el maltrato y el abuso sexual. También, la violencia que tiene lugar en la comunidad y que es perpetrada por cualquier persona desconocida, comprende, entre otros, la violación, el abuso sexual, la tortura, la trata de personas, la prostitución forzada, el secuestro y el acoso sexual en el lugar de trabajo, en instituciones educativas, establecimientos de salud o cualquier otro lugar, y, por último, la violencia ejercida o tolerada por el Estado o sus agentes (Ídem).

Más recientemente en el continente europeo se impulsó el Convenio de Estambul o Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica, el cual se presentó en Estambul, Turquía en el año 2011 pero fue hasta el 01 de agosto del 2014 que entró en vigor. Se dice que a nivel global es el tercer tratado regional más completo que aborda la violencia contra las mujeres, después de la Convención de Belém do Pará adoptada en 1994 (Amnistía Internacional, 2021). En este tratado internacional se establecen las normas mínimas que los gobiernos europeos deben adoptar en materia de prevención, protección y sanción de la violencia contra las mujeres y la violencia de género en el ámbito familiar, entre estas establece algunas medidas legislativas o de otro tipo para tipificar el delito de violencia sexual incluida la violación (Convenio de Estambul, 2011).

Recapitulando los principales aspectos desarrollados en este capítulo sobre los artificios, reduccionismos y complejidades en la comprensión de la violación sexual podemos ver que la violación sexual es un problema histórico que ha acompañado los diferentes acontecimientos en el mundo. Empieza a considerarse como delito con la modernidad, lo cual coincide con el establecimiento del derecho como institución responsable de regular el Estado e instituir el orden social. Esto explica por qué mucho de lo que se ha producido para definir esta forma de violencia se origina, principalmente, en las ciencias

jurídicas y desde un enfoque positivista, las cuales han tenido eco en otras disciplinas provenientes de las Ciencias Sociales y de la salud, así como de algunos feminismos institucionales. La historia del concepto de la violación sexual se ha construido desde la mirada masculina, son los hombres quienes han definido qué sí y qué no es una violación sexual. En las interpretaciones jurídicas sobre esta forma de violencia se imbrica las visiones de los dos mundos –lo premoderno/aborigen y lo moderno/europeo– que han dejado huella en el imaginario colectivo y subjetivo; estas interpretaciones se encuentran impregnadas de valores coloniales, racistas, clasistas, heterosexistas y patriarcales que buscando el sometimiento de las mujeres a las estructuras de dominación; aspecto que conducen a profundizar en los procesos históricos y macrosociales que hace de la violación sexual un dispositivo de poder al servicio de los intereses de los grandes capitales del mundo.

Finalmente, las luchas feministas por el reconocimiento de la violación sexual como un delito y una afectación a los derechos humanos han sido incesantes a lo largo de la historia. Aunque todavía queda camino por recorrer, particularmente, en la reconceptualización de la violación sexual y la forma como se conciben a sus víctimas es importante reconocer los alcances de los tratados internacionales vigentes en la actualidad, los cuales han adoptado diferentes países en todo el mundo. Lamentablemente, estos avances en el componente formal-normativo no han penetrado los discursos y prácticas culturales, ni han generado cambios en las mentalidades de las personas, lo cual ha dificultado la aplicación de estos instrumentos de una manera constructiva y transformadora. Aun así, existen importantes aportes desde la teoría crítica y el feminismo decolonial en la reconceptualización de la violación sexual que trasciende las visiones jurídicas y positivistas de este problema.

Capítulo 2. Patriarcado, sistema de género y colonialidad

Al cabo de cinco siglos de negocio de toda la cristiandad, ha sido aniquilada una tercera parte de las selvas americanas, está yerma mucha tierra que fue fértil y más de la mitad de la población come salteado. Los indios, víctimas del más gigantesco despojo de la historia universal, siguen sufriendo la usurpación de los últimos restos de sus tierras, y siguen condenados a la negación de su identidad diferente. Se les sigue prohibiendo vivir a su modo y manera, se les sigue negando el derecho de ser. Al principio, el saqueo y el otrocidio fueron ejecutados en nombre del Dios de los cielos. Ahora se cumplen en nombre del dios del Progreso.

Eduardo Galeano, 2021, párr. 2.

En este capítulo dedico especial atención a los procesos históricos y macrosociales que tuvieron lugar durante el colonialismo y la posterior colonialidad en Abya Yala; intento entretejer pausadamente cómo la sociedad contemporánea se fue estructurando sobre una organización patriarcal, colonial y capitalista, y que al fusionarse con las jerarquías existentes en los pueblos originarios trajeron una nueva organización social más jerarquizada, autoritaria y heterosexual, generando condiciones de mayor desigualdad y violencia para las mujeres, que se han perpetuado hasta a la actualidad.

Fenómenos como la globalización, el neoliberalismo se insertan en esta discusión y dan origen a nuevas formas de expresiones patriarcales adecuadas a las realidades culturales, geopolíticas y económicas de la actualidad. Se desarrollarán aspectos en torno a las características del sistema patriarcal - colonial- capitalista- neoliberal globalizado, los procesos de racialización, así como los mecanismos de negación de los otros como humanos y la doble opresión que ha significado para las mujeres, cerrando con algunas formas de violación sexual en tiempos contemporáneos.

2.1. Cosmovisión en Abya Yala

La cosmovisión se refiere a la forma en la que los pueblos originarios conciben e interpretan su mundo, está relacionada con las creencias, costumbres y tradiciones de un pueblo (Estrada-Torres, 2012). En Abya Yala, los territorios son plurales, esto significa que cada uno tiene sus propias culturas, creencias, tradiciones, lenguajes, etc., sin embargo, se dice que existen dos principios que son comunes en su cosmovisión: 1. **principio de reciprocidad o bien común –Ayni**, que significa equilibrio y armonía y, 2. **principio de complementariedad o igualdad en las condiciones de la humanidad –Ayllu**, que tienen el fin de armonizar las fuerzas que desequilibran la vida. Esta cosmovisión está planteada sobre el paradigma de la integralidad, la armonía, la espiritualidad, el convivir, la plenitud, la sabiduría, el respeto y cuidado a la naturaleza y a la Pachamama (Madre Tierra generadora de vida) (Estrada-Torres, 2012; Chipana, 2020).

La reciprocidad –Ayni– procura la interrelación con todos los seres, ya que parten de que todo está interconectado, interrelacionado e interdependiente. Dentro de esta relación interconectada e interdependiente con el Cosmos, creen en las señales de la naturaleza por medio del sonido del viento, la posición del sol, el aullido de un animal, etc. (Estrada-Torres, 2012). Asimismo, entienden que la humanidad, el viento, la Luna, el Sol, las estrellas, los animales, las semillas son parte de un todo, de una gran comunidad, y, por consiguiente, se interrelacionan recíproca y complementariamente, pues todo tiene vida, tiempo y lugar dentro del Cosmos. Los diversos seres son hermanados a una persona, con el fin de mantener relaciones simétricas y respetuosas (Chipana, 2020).

Existen posiciones divergentes sobre los principios de complementariedad y reciprocidad en los territorios precolombinos. En un extremo, encontramos la posición de María Lugones (2008) y Sofía Chipana (2020) que defienden la idea de igualdad y la inexistencia de relaciones jerárquicas en el ordenamiento social de los pueblos originarios. En el otro extremo, encontramos las posiciones de Rita Segato (2013), Lorena Cabnal (2019), Julieta Paredes (2012), Milagros Palma (1994) y Gerda Lerner (1990), que comparto en esta tesis, que respaldan la idea de que las relaciones de género siempre han existido en la vida social de los pueblos originarios, indígenas y afroamericanos.

En esta línea, Cabnal (2019) efectúa una fuerte crítica a la propia cosmovisión y a la opresión que sufren las mujeres indígenas en su cultura, ya que **las mujeres no tienen la misma representatividad que los hombres en sus comunidades**. Para esta autora, la cosmovisión indígena conserva en su interior, la mirada patriarcal precolombina; reconoce que existe un “patriarcado originario ancestral” que configuró los roles, las costumbres, los principios y valores que tienen impregnados en su interior las opresiones estructurales de género y su relación con el cosmos. Los mismos principios de dualidad y complementariedad resultan esencialistas para las mujeres, a quienes se las vincula con la naturaleza y a los hombres con los astros y se crea un sistema sobre la base de la heteronormatividad. Según Cabnal (2019) en Guatemala, a la *Pachamama* y a los cuerpos que figuran como mujeres se les vincula con la madre de la tierra, en un orden heterosexual y dentro de un rol femenino, reproductor y generador de vida. En el opuesto, se ubica a *Tata Inti*, padre sol, el astro rey, cuyo rol masculino es fecundar. Además, muchos de los nombres que se asignan desde la cosmovisión a las montañas, lagunas y rituales son femeninos. Desde esta mirada, las mujeres también asumen roles como cuidadoras, protectoras, guardianas ancestrales de este patriarcado originario (Cabnal, 2019).

Para Milagros Palma (1994), el valor de complementariedad del mundo aborígen está marcado por una relación asimétrica entre los sexos, pues la mujer aborígen es concebida como objeto de intercambio, seres incompletos; mientras, los hombres indígenas son vistos como seres que no necesitan un complemento porque son seres que son su propio complemento. El cuerpo femenino es convertido en objeto al servicio de la reproducción y la maternidad como destinos únicos.

En esta misma línea, Segato (2013), afirma con base en evidencias históricas, que en las sociedades originarias existían estructuras de género organizadas sobre el principio de la dualidad y sobre esta idea se organizaban los roles, los espacios, los deberes y derechos. En esta organización original la masculinidad gozaba de ciertos privilegios y prestigios con respecto a la feminidad. En esta estructura de género originaria se reconoce la existencia de una masculinidad en la que el sujeto es obligado a adquirirla, mediante la exhibición pública de su potencia viril, para garantizarse un lugar entre los otros sujetos masculinos. Reconoce que el tipo de patriarcado que se configura en estos

pueblos es de “**baja intensidad**”, si se le compara con el patriarcado que instala la colonialidad moderna, pues como veremos seguidamente, con la colonialidad esta organización dual es colonizada por el binarismo y la constitución de la otredad.

En estos pueblos originarios se reconoce la construcción de una masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de su existencia a la que he denominado “prehistoria patriarcal de la humanidad”. Esta masculinidad consiste en la constitución de un sujeto obligado a adquirirla como estatus, atravesando probaciones y enfrentando la muerte [...]. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado “Tributo femenino”, para poder exhibir el paquete de potencias –bélicas, sexual, intelectual, económica y moral– que le permite ser reconocido y titulado como sujeto masculino. (Segato, 2013, p. 83)

De cara a esta realidad, Cabnal (2019) plantea la necesidad de una cosmovisión liberadora, en la cual se promueva la liberación de las opresiones históricas de los cuerpos de las mujeres, tanto del patriarcado original como del occidental, así como de las opresiones contra la naturaleza. Esta nueva cosmovisión invoca la sabiduría, resistencia y transgresiones de nuestras ancestras y reconoce las fuerzas de las ancestras de otros territorios; además, se crean los cimientos para una práctica transgresora desde la espiritualidad. Reconoce el retorno a nuestras raíces ancestrales como una forma de resistencia, para devolvernos a nuestra constitución ontológica como seres relacionales con el Cosmos en reciprocidad y armonía.

2.2. La confrontación de dos mundos y la consolidación patriarcal

Cuando los colonizadores invadieron Abya Yala, las prácticas ancestrales, tradiciones, costumbres, rituales, conocimiento y cosmovisión vinculadas al Cosmos y a la Madre Tierra fueron catalogadas de herejía e incivilización. Fueron

descalificadas e invalidadas y se jerarquizaron las relaciones entre sus habitantes a partir de la matriz de la binariedad. Impusieron su propia religión y creencias como proyecto civilizatorio para cambiar sus mentes y sus costumbres.

El patriarcado autóctono que existía en Abya Yala facilitó la usurpación de los pueblos indígenas a mano de los colonizadores (Segato, 2010; Paredes, 2012; Cabnal, 2019). Cuando estos últimos los capturaron, reorganizaron sus estructuras, manteniendo la apariencia de continuidad, pero con normas diferentes, transformándose en un orden extremadamente más jerárquico que el preexistente, a pesar de su discurso de igualdad, neutralidad y objetividad (Segato, 2013). Esta fusión de ambos patriarcados –patriarcado original y el occidental– viene siendo denominada por Julieta Paredes (2012) como “entronque de patriarcados”.

Según Segato (2013), la intromisión del colonialismo moderno y la amalgama de estas estructuras de género provocó las siguientes transformaciones, las cuales menciono a modo de resumen:

1. Se introdujeron creencias, prejuicios, costumbres patriarcales con respecto a la sexualidad. **La sexualidad se transformó y se introdujo una moral antes desconocida**, donde el cuerpo de las mujeres se redujo a objeto y la sexualidad se empezó a asociar con pecado, reproduciendo la matriz heterosexual binaria del conquistador. Así se incorporó en las subjetividades masculinas, la mirada colonial, una mirada objetivadora y pornográfica.

2. Los indígenas fueron los que negociaron con los colonizadores, **extendiendo sus roles tradicionales de intermediarios**, pues sus tareas ancestrales por lo general eran participar en expediciones de caza, negociar con otros pueblos vecinos y pelear en la guerra. Estas funciones se siguen haciendo con el Estado de la colonia moderna. Este papel les ha permitido robustecer sus privilegios, el acceso a los recursos y al conocimiento. En este papel de intermediarios, se dice, además, que los indígenas usaron los cuerpos de las mujeres como objeto de intercambio. Milagros Palma (1990) señala que en la antropología tradicional se ha comprobado que los indígenas –al entregar a las mujeres a los conquistadores– establecieron con ellos una alianza recíproca, aspecto que también señala Rita Segato (2010) en sus análisis al mencionar el establecimiento de un sistema contractual, al respecto dice Palma (1990): “Los españoles recibieron igualmente mujeres de regalo como testimonio de amistad

por parte de los caciques indios. Esto hizo que los indios llamaron a los españoles, cuñados” (p. 135).

3. La **hiperinflación de la esfera pública** que es habitada ancestralmente por los hombres y la consecuente privatización de la esfera doméstica. Esta división de los espacios trae consigo la pérdida radical del poder político de las mujeres, quienes pasan a ser la otredad, a estar al margen de los asuntos de relevancia universal y a anularse el quehacer político que se realizaba en la esfera privada. Los vínculos exclusivos entre las mujeres orientados a la reciprocidad y solidaridad, tanto en tareas productivas como reproductivas, fueron desmantelados en este proceso de domesticación de la “vida privada”. Las mujeres perdieron el poder de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. La autoridad, valor y prestigio de su esfera de acción se desmoronó. Y la ruptura de las alianzas políticas entre las mujeres que trajo la modernidad las colocó en una posición de mayor vulnerabilidad e inseguridad frente a la violencia patriarcal.

4. Como resultado de la división de las esferas pública y privada, la dualidad fue capturada por la binariedad modificándola desde su interior como consecuencia de la colonialidad del poder. **En la dualidad**, se reconocen los dos mundos, el femenino y lo masculino, a pesar de funcionar complementariamente, ambos son ontológicamente completos y dotados de politicidad, aun cuando gozan de valores y prestigios diferentes. **En el binarismo**, no se reconoce esa multiplicidad de la dualidad, pues funciona a partir de la constitución de un sujeto universal que es único y que niega la existencia de otros sujetos, ya que lo que no entra dentro de este sujeto universal permanece a la sombra de la otredad, y ser la otredad significa ser sobra, resto, anomalía o desviación. Con la constitución de las identidades de la colonialidad y bajo la idea de la raza, se empuja a los sujetos a tomar posiciones fijas dentro del canon binario en términos de blanco-de color.

5. La distribución del Cosmos, de la tierra, de los seres animados e inanimados entran en este binarismo y en la **relación sujeto-objeto**.

La confrontación de ambos mundos organizó la sociedad sobre la base del sistema patriarcal, a través de la cual se ordenaron las relaciones de poder por género en intersección con otros dispositivos de poder como veremos en el

apartado 3.5 del tercer capítulo. Julieta Paredes (2012) define el **patriarcado** como un sistema de opresiones entre los géneros, pero que no se limita exclusivamente a las opresiones de sujetos masculinos hacia los cuerpos femeninos, sino que es un sistema que oprime a toda la humanidad, pero, especialmente a las mujeres por su condición de género y otras opresiones que confluyen en su subjetividad.

El sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres [...] Está compuesto de usos, costumbres, tradiciones, normas familiares y hábitos sociales, ideas, prejuicios, símbolos, leyes y educación. Define los roles de género y, por mecanismos de la ideología, los hace aparecer como naturales y universales. Se ha presentado con diferentes formas en diferentes tiempos y lugares. Mujeres y hombres están expuestos a distintos grados y tipos de opresión patriarcal, algunos comunes a todos y otros no, pero lo que sí afirmamos es que las mujeres somos las que vivimos todas esas opresiones además de la de ser mujer. Fue y es la primera estructura de dominación y subordinación de la historia; sobre esta se funda el sistema de todas las opresiones que aún hoy sigue siendo un sistema básico de la dominación, es el más poderoso y duradero de desigualdad. (Paredes, 2012, pp. 101-102)

Esta estructura patriarcal es una instancia abstracta que es interiorizada en las subjetividades en el proceso de constitución del sujeto social (Segato, 2010), configurando y regulando su mundo cognitivo/mental, afectivo y relacional. En este sentido, como señala Julieta Paredes (2012) el objetivo de la colonialización no solo fue la invasión y dominio de los recursos simbólicos y materiales de Abya Yala, sino que además tuvo como objeto **la invasión, el sometimiento y dominio de las mentes y los cuerpos de sus habitantes mediante la captura de sus subjetividades**, tal como dice la autora en las siguientes líneas, la invasión tuvo como fin

...tomar sus ajayus, sus energías, sus espíritus, para enajenarlos y ocuparlos, para domarlos, para disciplinarlos y que obedezcan mandatos, hasta lograr la internalización de los invasores en los territorios del cuerpo, la subjetividad y las percepciones y los sentimientos de identidad y deseo. (p.97)

2.3. Modernidad, colonialismo y capitalismo en Abya Yala

El colonialismo, hace referencia a la invasión que sufrió Abya Yala por parte de Europa, y como los colonos consiguieron someter e inferiorizar a los pueblos indígenas, imponiéndoles su cultura, religión, lenguaje, leyes y organización social, política y económica. En esa invasión colonial, Abya Yala fue atrapada en una nueva identidad geopolítica como América, y se impuso el capitalismo europeo como nueva organización social y económica, la cual se expandió por el resto del mundo a partir de ese momento (Quijano, 2000a). Esta nueva organización apartó las lógicas premodernas y precapitalistas de relaciones colaborativas y de ordenamiento en cooperativas en las que las personas se articulaban en función de la relación que establecían con la tierra (Federeci, 2012). Esto dio como resultado lo que más tarde se denominó modernidad (Mignolo, 2000; Dussel, 2000; Quijano, 2000c), que es entendida por Aníbal Quijano (2000b) como otro eje del capitalismo eurocentrado, mediante el cual se funden “las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, [y] se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo hegemonía eurocentrada”. (Quijano, 2000b, pp. 342-343)

Quiere decir que esta nueva organización capitalista-eurocentrada-moderna empezó en Abya Yala en el siglo XV y se propagó durante todos estos siglos, con sus respectivas variantes, dado que es una organización social y económica que cambia constantemente y se adapta a los nuevos contextos y necesidades de los grupos dominantes y del capital. Nancy Fraser y Rahel Jaeggi (2019) identifican cuatro regímenes capitalistas en la historia, a decir: 1) capitalismo mercantil o comercial; 2) capitalismo liberal (competitivo); 3) capitalismo gestionado por el Estado (socialdemócrata); 4) capitalismo

financiado. El cambio de un régimen a otro lo atribuye a **conflictos en la relación entre el poder económico y político**, que lleva a reemplazar las viejas prácticas e instituciones por otras nuevas.

Para estas autoras, el “**capitalismo mercantil o comercial**” comprende del siglo XVI hasta el siglo XVIII; en este régimen la economía dependía de la política, de modo que, los gobernantes absolutistas hacían uso de sus poderes para regular el comercio en el interior, además, las normas morales-económicas eran las que normalizaban gran parte de las interrelaciones. La principal forma de acumulación de la riqueza en esta fase estaba dada por la expropiación o “confiscación” de las tierras de las poblaciones indígenas o el saqueo de la clase campesina en la periferia, la esclavización de los afroamericanos. Este régimen entró en crisis cuando la lógica del valor que actuaba a nivel internacional empezó a invadir los ámbitos domésticos, fomentando a la vez, nuevos ámbitos de trabajo y de comercio, lo cual alteró las relaciones interpersonales entre los terratenientes y quienes dependían de ellos. Aunado a lo anterior, se dio un endeudamiento de los gobernantes.

Esta crisis hizo que en el siglo XIX surgiera, lo que Nancy Fraser y Rahel Jaeggi (2019) nombraron como el “**capitalismo liberal**”, en el cual se desvinculó, hasta cierto punto, el poder político del económico, pues los principales estados europeos dejaron de usar directamente del poder político para regular el comercio interior, y en su lugar, instalaron un mecanismo meramente económico de “oferta y la demanda”. Esto dio paso, a la vez, de un nuevo orden jurídico, en el cual aparece la figura del contrato, la propiedad privada, la fijación de precios y el reconocimiento de ciertos derechos individuales. Además, se estableció una división entre el poder público de los Estados y el poder privado del capital. El hecho de que los Estados continuaron utilizando el poder represivo para expropiar de las tierras a las personas campesinas y convertirlas en la clase proletaria, dio como resultado “la precondition de explotación a gran escala del trabajo asalariado” (2018, p. 101). En la periferia, por otra parte, la potencia europea saqueo con la fuerza militar a las poblaciones colonizadas expropiándolas de sus tierras, consolidando el régimen colonial anclado al “imperialismo del libre comercio” dominado principalmente por la potencia británica. Esto estableció la expropiación en la periferia y la explotación del “trabajador-ciudadano libre” como formas de

acumulación, pero esta división no era tan real, ya que ambos grupos podían ser objetos de explotación como de expropiación. Esta forma de organización entre el poder político y económico provocó una crisis general (conflictos de clase, revoluciones, rebeliones anticoloniales, guerras interimperialistas) que se prolongó hasta después de la Segunda Guerra Mundial con la instalación de un nuevo régimen.

El siglo XX dio lugar al “**capitalismo gestionado por el estado**”, a través del cual los Estados empezaron hacer uso del poder público en beneficio de sus propios territorios para mitigar la crisis generada desde el régimen anterior. Esta vez con Estados Unidos en su hegemonía se logró ciertas ventajas para la clase trabajadora “blanca”, se fomentó el empleo, se aceptaron los sindicatos obreros en las negociaciones empresariales, se invirtió en infraestructura, entre otros; la clase obrera racializada se sumó al proletariado industrial como trabajadores de segunda clase, no se les reconocía ningún derecho, se les pagaba menos que a los “blancos” y se les asignaba los trabajos más desprestigiados. El aumento en los salarios y la alza en la productividad robusteció al Estado, pero se vieron afectados los intereses de la empresa privada, esto hizo que se tomaran nuevas medidas para reacomodar la relación entre la economía/mercado y el poder político (Fraser y Jaeggi, 2019). Durante esta fase estallaron las luchas por la descolonización.

Lentamente el régimen anterior fue sustituido por el régimen actual, el “**capitalismo financiarizado**”, en este se “autoriza al capital financiero a que discipline al Estado y al público en intereses inmediatos de los inversores privados” (Fraser y Jaeggi, 2019, p.102). Es así como, Organismos internacionales como el FMI, la OIT, los TRIPS (Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio), los bancos centrales, etc., son quienes hoy dictan las normas neoliberales en beneficio de los intereses de la empresa privada, como en una especie de “des-democratización”, término empleado por Nancy Fraser y Rahel Jaeggi (2019). Un aspecto central del régimen actual, dicen estas autoras, es el endeudamiento del Estado con estos prestamistas internacionales, ya que mediante esta condición se logra expropiar a las poblaciones y se les exige austeridad. En este capitalismo Estados Unidos continúa dominando, aunque de forma debilita ante el mundo. Sobre este régimen volveré en el apartado 2.5 de este capítulo.

Desde la invasión colonial modernidad, colonialismo y capitalismo se imbricaron mutuamente en un mismo armazón, constituyéndose entre sí. Según la teoría de Aníbal Quijano (2003), a partir de este momento y por primera vez, la especie humana en su totalidad aparece subsumida en un mismo y único patrón de poder colonial con dos ejes interdependientes: 1. **La colonialidad del poder** –sistema básico de dominación– **y el trabajo** –sistema de explotación; y, 2. La articulación del control de todas las formas de trabajo, recursos y productos, en torno al capital-salario y el mercado mundial, incluidas la esclavitud, la servidumbre, la producción mercantil, la reproducción y el salario.

Para este autor, la colonialidad del poder, fue uno de los ejes de este nuevo patrón de poder capitalista, por medio del cual se clasificó la población bajo la idea de la raza, permitiendo la jerarquización de Europa con respecto a América y el resto de las regiones del planeta. Quijano define la colonialidad de la siguiente manera:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico — que después se identificarán como Europa—, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la modernidad y la colonialidad. (Quijano, 2000a, p.93)

La colonialidad del poder, según Quijano (2000b), no se refiere únicamente a la clasificación racial de la población, sino que se trata de un fenómeno tan amplio y abarcador que penetra otras dimensiones de la vida, a decir: 1. Trabajo 2. Naturaleza; 3. Sexo (placer y la reproducción de la especie); 4. Subjetividad/intersubjetividad incluyendo el conocimiento y cómo se produce y;

5. Autoridad, disponiéndose a obtener el dominio/explotación/control sobre los productos provenientes de estas dimensiones.

La colonialidad del poder se articula con el capitalismo mundial, dando como resultado lo que Quijano (2000a) llamó “**división racial del trabajo**”, a partir de la cual las nuevas identidades raciales se asociaron a determinados roles y lugares dentro de la estructura global del trabajo. Por ejemplo, la población indígena pasó de ser esclava a la servidumbre, con el fin de evitar su exterminio; la población afroamericana fue reducida a la esclavitud. En algunos casos, los indígenas que pertenecían a la nobleza al igual que los españoles que no pertenecía a la nobleza y la población mestiza podían ocupar cargos de intermediarios, en el caso de los mestizos, sus roles tardaron en legitimarse porque eran hijos de madres esclavas. Hay que mencionar que solo los españoles y portugueses recibían salario, podían ser comerciantes independientes, agricultores o artesanos; y, únicamente los nobles podían ocupar los puestos de mayor rango. Europa adquiere una posición privilegiada y superior con esta división del trabajo, pues con el trabajo gratuito de indígenas, afroamericanos y mestizos obtiene una mayor ventaja en el mercado mundial (Quijano, 2000a).

Para las teorías decoloniales, las ciencias sociales fueron las aliadas del capitalismo, su papel se centró en crear un “sujeto racional” que se adaptara a las exigencias de producción. La acumulación de capital tenía como requisito la generación de este perfil de sujeto. Para Santiago Castro-Gómez (2000), en la producción de este perfil “los otros” tuvieron un papel importante, porque fueron los que sirvieron de laboratorio. Este autor apoyado en los planteamientos de Foucault argumenta que las ciencias humanas ayudaron a crear este perfil, pues fomentaron la institucionalización de prácticas donde se convirtió a los “otros” en objeto de conocimiento. Aspecto que retomaré en el cuarto y quinto capítulo de esta primera parte de la tesis, dado que las ciencias sociales y sus mecanismos de poder-saber-ser, institucionalizan una idea de los sujetos femeninos de la violación que se corresponde con el sistema de género colonial.

Tal como lo ha mostrado Foucault, las ciencias humanas contribuyeron a crear este perfil en la medida en que formaron su objeto de conocimiento a partir de prácticas institucionales de reclusión y secuestro. Cárceles, hospitales, manicomios, escuelas, fábricas y sociedades coloniales fueron

los laboratorios donde las ciencias sociales obtuvieron a contraluz aquella imagen de "hombre" que debía impulsar y sostener los procesos de acumulación de capital. Esta imagen del "hombre racional", decíamos, se obtuvo contrafácticamente mediante el estudio del "otro de la razón": el loco, el indio, el negro, el desadaptado, el preso, el homosexual, el indigente. La construcción del perfil de subjetividad que requería el proyecto moderno exigía entonces la supresión de todas estas diferencias. (Castro- Gómez, 2000, p. 94)

Una vez Abya Yala es insertada en el mundo capitalista colonial moderno, las relaciones de dominación cultural y explotación material quedaron ordenadas en torno a la raza, el género y la clase, produciendo otras formas de explotación aspectos en los que profundizaré en el siguiente capítulo, pues el análisis sobre la intersección de estas categorías es limitado en los planteamientos teóricos anteriores, si bien si se reconoce, falta una mayor discusión. La violación sexual contra los cuerpos femeninos tiene un lugar central en el establecimiento y mantenimiento de estas relaciones de dominación y explotación, así como en la producción de subjetividades dóciles necesarias para sostener el sistema capitalista-eurocentrado, pues mediante la violencia hacia los cuerpos femeninos se reafirma un cuerpo/objeto y un yo históricamente negado, deshumanizado.

2.4. Colonialidad del ser y la negación de los otros

La colonialidad, según Quijano (2007) es un proceso más profundo y duradero que el colonialismo, ya que hace referencia al componente cognitivo, discursivo y epistémico que acompañó ese momento histórico y que permitió que la subordinación se mantuviera hasta la actualidad. La colonialidad se encargó de configurar y clasificar las nuevas identidades sociales en: indios, negros, aceitunados, amarillos blancos y mestizos, de acuerdo con las geoculturas del colonialismo. Además, le permitió a Europa definirse como superior y organizar la población dicotómicamente sobre la base de la diferencia colonial en “nosotros blancos y superiores” y los “otros no-europeos e inferiores” (Quijano, 2007). Se considera que la colonialidad es constitutivo del capitalismo e incluye la

colonialidad del poder, los saberes y el ser. Esta investigación pone su foco de atención en la **colonización del ser a partir del sistema de género colonial y cómo ésta se fue imbricando con la colonialidad del poder y del saber.**

Desde esta lógica colonial moderna, los no-europeos conforman la otredad y no son reconocidos como sujetos con derechos. Las indígenas y afrodescendientes pasaron a ocupar un lugar particular, pues no solo no eran sujetas de derechos, sino que, además, fueron marcadas doblemente como “lo otro” (Lugones, 2008), lo que provocó que fueran explotadas y desprotegidas por este nuevo sistema patriarcal-colonial-capitalista.

El despliegue de la organización del Sistema-mundo al resto del planeta configuró una organización de “centro-periferia” con Europa (encabezada principalmente por el Reino Unido y otros países del centro norte de Europa) en el “centro” y todas las otras culturas vistas como su “periferia. Europa en el centro se encargó de organizar los mecanismos de control sobre el mundo a nivel económico, político y social, lo que, a la vez, les permitió sacar provecho de la vida de los sujetos de esas otras culturas a un nivel económico, material y simbólico (Castro-Gómez, 2000; Dussel, 2000). Para esto, la modernidad colonial recurre a ciertos criterios racionales-científicos con el fin de legitimar su discurso y obligar a los sujetos a obedecer los imperativos de control (Castro-Gómez, 2000).

Castro-Gómez (2000) afirma que existen **dispositivos de poder-saber**, que le permiten al Sistema-Mundo y a los Estados-nación ejercer control sobre la vida de los sujetos y asignar identidades culturales. La producción de estas identidades racializadas es necesaria para que el capitalismo pueda existir (Castro-Gómez, 2009). En este sentido, la violación sexual ha sido un dispositivo de poder político efectivo para los intereses del modelo económico capitalista, pues mediante este dispositivo se producen subjetividades subalterizadas e inferiorizadas, a la vez que, se niega la humanidad y existencia a los otros racializados. El capitalismo requiere de sujetos sumisos, humillados, obedientes, pasivos, y como dice Bourdieu y Wacquant (1992) que acepten como legítima su propia condición de dominación. Mediante la violación sexual como dispositivo de poder se infunde miedo, una condición que facilita explotar con mayor facilidad sus fuerzas de trabajo material y simbólica (Davis, 2004).

Para Castro-Gómez (2000) y Quijano (2000a), la raza no sólo permitió clasificar socialmente a la población y distribuir sus roles dentro de esta nueva estructura de poder, sino que también definió las representaciones sociales de cómo deben ser concebidas. Según advierten, estas diferencias en término de superior-inferior son sostenidas con argumentos biológicos centrados en el color de la piel, esto permite a los colonizadores recrear la fantasía del “nosotros” y “los otros”.

El dispositivo de la raza producirá identidades opuestas, cuya marca identitaria para los colonizadores es de modernidad, civilización y racionalidad, mientras que, para los colonizados, “los otros latinoamericanos”, es de barbarie, incivilización, primitividad, premodernidad y salvajismo, justificando de este modo, la implementación de mecanismos disciplinarios por parte de los primeros con el fin de alcanzar el proyecto civilizatorio y de modernización (Castro-Gómez, 2020).

La modernidad instala dispositivos de poder en dos direcciones: a lo interno de los Estados-nación mediante sus políticas de subjetivación y la creación de identidades homogéneas; a lo externo del Sistema-Mundo moderno colonial en su intento de asegurar el flujo de materia desde la periferia hacia el centro. En el contexto interno de los Estados-nación, estos dispositivos legitiman la exclusión y el disciplinamiento de los sujetos que no se ajustan a los perfiles de subjetividad que requiere el Estado para implementar su modernidad. En la dimensión externa del Estado-nación, estos dispositivos legitiman la división internacional del trabajo y la desigualdad entre el centro y la periferia (Castro-Gómez, 2000).

Junto con esta división entre el “nosotros blancos” y “los otros de color”, se hace otra separación con respecto qué se va a considerar humano y no-humano, la **colonialidad del ser** (Mignolo, 2000). Es precisamente, en este punto donde mediante la creación del sujeto universal el etnocentrismo europeo se hace patente y se autodefinen humanos al tiempo que “los Otros” son considerados animales y salvajes (Castro-Gómez, 2000; Lander, 2000). Todo lo que no calce dentro de este sujeto universal eurocentrado no existe, se considera una desviación y una sobra. La colonialidad de poder-saber-ser que implanta la modernidad fue el mecanismo que le permitió a los colonos capturar las

relaciones de dualidad preexistentes antes de la colonia y modificarlas en un binarismo en el cual se anula la existencia del “otro” (Segato, 2013).

Dentro de la lógica binaria eurocéntrica, los cuerpos racializados fueron considerados “razas inferiores”, sujetos bárbaros, carentes de razón, legitimándose así su dominación y explotación. En el caso particular de los cuerpos de las mujeres pertenecientes a las "razas inferiores", quedaron igualmente estereotipadas y minorizadas junto con los otros cuerpos. Sin embargo, como se sostiene desde el feminismo decolonial, dentro de esta escala social, las indígenas y afrodescendientes ocupaban una posición aún más inferior que los integrantes masculinos de su comunidad.

2.5. Contexto neoliberal globalizado

Pese a los diferentes movimientos de resistencia que han surgido para descolonizar el sistema colonial-capitalista-patriarcal, la estructura social de dominación continúa intacta y, en su lugar, surgen nuevas formas de colonialismo que encuentra sus raíces en el nuevo patrón de poder imperial globalizado que potencia un modelo capitalista neoliberal que recrudece el desprecio por lo nativo y acentúa las desigualdades de poder.

Para Edgardo Lander (2000) el neoliberalismo constituye **algo más que una teoría económica**, para el autor debe ser entendido como un discurso sobre un modelo civilizatorio, que comprende “supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en tono al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida” (p.4). Siendo así, el neoliberalismo hace referencia al **discurso civilizatorio que tiene una larga historia en las sociedades occidentales**. Este discurso se constituye en la modernidad y se consolida en las últimas décadas, produciendo transformaciones importantes en las relaciones de poder que garantizan su hegemonía.

Se desconoce algún acontecimiento específico que diera lugar a este modelo neoliberal. Su arranque lo sitúan cerca de 1970, cuando el capitalismo gestionado por el Estado entró en crisis, y fue reemplazo poco a poco, y de forma misteriosa por el régimen actual (Fraser y Jaeggi, 2019). Para Nancy Fraser y Rahel Jaeggi (2019) desde la década de los 60 se dieron algunas luchas de

movimientos sociales por la emancipación como la “Nueva Izquierda”, que comprendía luchas por la descolonización, movimientos por la liberación de las mujeres, personas de color, inmigrantes, etc. Estos movimientos sociales lograron articularse dado que compartían ciertas aspiraciones y tenían expectativas comunes, que rompían con los límites socialdemócratas. No obstante, con el paso del tiempo, estas aspiraciones convergieron con el nuevo proyecto “neoliberal”, el cual se proponía “liberar las ‘fuerzas del mercado’ del control del Estado y globalizar la economía capitalista” (p. 108). Esta nueva alianza es llamada por estas autoras como “**neoliberalismo progresista**”, y hace referencia al proceso a través del cual los postulados mercantilistas recuperaron el control sobre los movimientos por la emancipación, y así vencer a los defensores de la protección social.

Para Quijano (2003), en las tres últimas décadas, este **patrón de poder globalizado** ha intensificado su dominación y ha reconcentrado el control mundial de la autoridad política, bloqueando e incluso revirtiendo la desconcentración o desnacionalización de la dominación. Según este autor, se ha constituido un Bloque Imperial Global, cuya hegemonía la tiene Estados Unidos. Actualmente, este patrón de poder capitalista imperialista se ha reconfigurado y ha tomado un mayor control del trabajo, los recursos y los productos en el mundo, lo cual ha intensificado la explotación de la clase trabajadora, así como la polarización social de la población mundial.

Una de las consecuencias de esta desconcentración o desnacionalización de la dominación, tal como la llama Quijano (2003), es que cada vez son más los países donde el Estado va siendo separado de todo control real de la mayoría de la población, llevándolo a operar casi exclusivamente como administrador y guardián de los intereses de los capitalistas “globales” o del capitalismo financiarizado (Fraser y Jaeggi, 2019), y se da una especie de desdemocratización de las relaciones políticas a lo interno de los Estados (Quijano, 2003). El resultado final es la polarización de la población mundial y una mayor desigualdad. La riqueza se concentra en manos de unos pocos (individuos o empresas) y en contraste, encontramos una abrumadora mayoría en condiciones de pobreza, cuyas libertades y recursos de sobrevivencia son limitados o inexistentes. Según Quijano (2003) la distancia entre ricos y pobres es alarmante en todo el planeta, pues solo el 20% de la población mundial controla el 80% del

producto mundial, mientras que el 80% de esa población solo tiene acceso al 20 % del producto. Por otra parte, en América Latina, los ingresos del 20% más rico es 16 veces mayor que el 80% restante (Quijano, 2003, p.2).

Para Boaventura de Sousa Santos (2020) el neoliberalismo es un modelo global que ha mostrado dos fases. La primera fase, consistió en poner a la sociedad en contra del Estado, a la vez, que instaló la idea de que los derechos sociales y colectivos son una carga para los gobiernos, razón por la cual deben de privatizarse. La segunda fase, es la que el autor considera que vivimos actualmente, en esta la libertad económica es más importante que la democracia, pues lo que el neoliberalismo busca es un privilegio absoluto y la libertad económica de los grandes inversores internacionales; de ahí que, los derechos civiles y políticos de la ciudadanía no son funcionales porque chocan con sus intereses económicos.

Esta lógica neoliberal que desdibuja el control del Estado de los intereses del mercado construye nuevos significados y relaciones hacia lo otro latinoamericano, y en particular hacia los sujetos femeninos. En estas nuevas relaciones el cuerpo- objeto femenino se reafirma como una mercancía al servicio del mercado y las grandes empresas transnacionales, acentuando así, su condición de desigualdad, negándola como persona. Estos mecanismos de cosificación y deshumanización “produce nuevas y más formas de padecimiento subjetivo” (Carballeda, 2017, p.70) y, **naturaliza las diferentes formas de explotación y violencia**; por ejemplo, actualmente muchas familias monoparentales de clase media, lideradas generalmente por mujeres, deben dedicar más tiempo y energía al trabajo productivo remunerado para poder subsistir, disminuyendo el tiempo de trabajo reproductivo. Esta situación se origina como consecuencia de las medidas de recorte del gasto público adoptadas por los Estados, que afectan los ingresos de estas familias. Esta realidad acarrea el surgimiento de “las cadenas globales de cuidado” (Fraser y Jaeggi, 2019) mediante las cuales se recarga el trabajo reproductivo/doméstico en otras mujeres aún más empobrecidas, y así sucesivamente. El neoliberalismo trae la precarización laboral, trabajos altamente devaluados, mal pagados y sin derechos, y quienes lo reproducen son por lo general las mujeres, las personas afrodescendientes, las personas migrantes, las poblaciones indígenas y en condiciones de pobreza. Así como también recortes a los salarios debido a una

supuesta crisis económica de los Estados, la privatización de los servicios públicos, etc. (Sousa Santos, 2020).

Esta fase de capitalismo neoliberal es llamada por Rita Segato (2016) como **capitalismo avanzado**, y alude a otras problemáticas sociales que se expanden cada vez más en el mundo, pero que afectan particularmente a Abya Yala. Entre estos menciona un recrudecimiento de la violencia contra las mujeres y la proliferación del poder bélico sobre los cuales la potencia imperial estadounidense saca ventaja y que ve como su última forma de dominio ante la pérdida de control sobre la economía global. Según esta autora, en este contexto surgen “otras formas de guerras no convencionales e informales” contra las mujeres, cuyo accionar es de carácter, paraestatal en donde el Estado puede ser tanto propulsor como sostenedor de estas acciones; mediante este poder bélico hay una necesidad de demostrar la crueldad, tal como lo menciono en el apartado 2.8 de esta tesis.

En este contexto, la violencia sexual contra los cuerpos femeninos es un problema frecuente que afecta principalmente a las mujeres, pero en particular, a las mujeres en condición de pobreza (Ruíz y Bonometti, 2010); muchos de los estudios indican que la mayoría de estas experiencias se presentan en el contexto de las relaciones íntimas/familiares, pero, cada vez, son más evidentes en estas regiones, los delitos sexuales relacionados con femicidios, crímenes de trata sexual, explotación sexual comercial etc., vinculados con el crimen organizado; estas nuevas formas de violencias de género en el contexto neoliberal, no sólo niega a las mujeres como sujetos con derechos, sino que además, hiper-objetiviza sus cuerpos, los mercantiliza y los pone al servicio de los “grupos paraestatales”, término empleado por Segato (2016).

El agravamiento de la desigualdad y la pobreza en Abya Yala ocasionan, a la vez, la migración de una multitud de personas, que buscan sobrevivir a la explotación económica y social que enfrentan en sus países. Estas personas provienen de países con un alto índice de pobreza como, por ejemplo, Haití, el Salvador y Honduras, entre otros. Otra consecuencia de las políticas neoliberales es el despojo de la población indígena de sus tierras para desarrollar proyectos extractivistas como la minería, la explotación petrolera, la construcción de obras hidroeléctricas, etc., pasando por encima de sus derechos. Además, muchos países en esta región han retomado modelos de gobierno sumamente represores

e intolerantes que coincide con el posicionamiento de partidos políticos de extrema derecha con una visión profundamente conservadora, ortodoxa y violatoria de los derechos humanos (Chenaut et al, 2018).

Costa Rica, a pesar de haber construido un estado social de derecho en mejores condiciones que el resto de los demás países de la región latinoamericana, desde hace años los derechos son privilegios de unos pocos (Sousa Santos, 2020), los índices de pobreza van en aumento y la acumulación de la riqueza es cada día más desigual, hay una tendencia a la precarización laboral y al aumento del desempleo femenino, situación que se agravó con las medidas tomadas por el Estado costarricense ante el problema sanitario por la COVID-19 y por las reformas fiscales recientes (las cifras se describen en la presentación de la tesis). Asimismo, como afirma Sousa Santos (2020), existe una intensificación de la dominación capitalista, así como de la violencia racista y sexista contra las mujeres provocadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

2.6. Patriarcado contemporáneo

El patriarcado es un fenómeno histórico tan poderoso y resistente que, a pesar de los avances en materia de igualdad de género, logra mutar y adaptarse a las exigencias contemporáneas (Paredes, 2012), con el fin de conservar las estructuras de dominación y las relaciones de poder entre los géneros. La época actual ha gestado una nueva conciencia social generada por las luchas de los movimientos sociales por la igualdad, entre estos las conquistas feministas y las nuevas epistemologías. Esta nueva mirada trae consigo una nueva comprensión del mundo y nuevas formas de relaciones que conflictúan con las estructuras de dominación patriarcal-colonial-capitalista, ya que se ven cuestionadas las formas tradicionales de ser y de interpretar el mundo.

... los avances del pensamiento feminista y las diferentes posiciones de poder que las mujeres han ido consiguiendo a través de visibilizar y explicitar la sociedad patriarcal desigual en la que nos desenvolvemos y en esgrimir la causa de la igualdad como legítima, ha generado formas de pensamiento crítico con lo establecido, articular importantes y profundas

transformaciones en las mentalidades de la sociedad y sus individuos.
(Ponce, 2012, p.61)

No obstante, estos cambios han producido un cuestionamiento de la unidad y univocidad de las identidades, que cuestiona y fractura las subjetividades masculinas hegemónicas, generando malestar ante la pérdida de ciertos privilegios y posiciones de poder. Esta nueva realidad da paso a lo que el académico Miguel Lorente (2009) denominó los “**posmachistas**”, que son aquellos sujetos que se oponen y crean resistencia a los cambios sociales que las mujeres han conseguido, con la finalidad de mantener los mismos privilegios de poder. Para esto, recurren a otros posicionamientos políticos y argumentos que defienden como neutros, imparciales y “científicos”, donde anteponen el supuesto “bien común” sobre sus intereses personales como género (Ponce, 2012).

La estrategia del “posmachismo” es adoptar parte del discurso feminista de manera superficial, sin que exista una transformación de su propia subjetividad, para aparentar ante las demás personas ser un “hombre sensible” y en sintonía con la igualdad, pero cuestiona todos aquellos hechos que considera pueden amenazar su condición de dominación. De esta forma, afirma Lorente (2009), el posmachismo no critica el discurso de la igualdad en sí, sino que cuestiona una serie de asuntos puntuales para dañar y erosionar poco a poco ese mismo discurso de igualdad, buscando deslegitimarlo y presentándolo como una injusticia para la familia y la sociedad en general.

Para Lorente (2018), el posmachismo puede adoptar dos estrategias, con el único objetivo de perpetuar su condición privilegiada de poder. La primera estrategia es **colocar como víctimas a los hombres de la supuesta “manipulación” que sufren por parte de las mujeres, quienes lo emasculan y lo hacen sufrir**. En este sentido, son víctimas por la violencia sexual que ejercen sobre ellas, ya que argumentan que se sienten “emasculados por éstas”, “presionados por ser hombres” y “tener que responder sexualmente” ante determinadas provocaciones femeninas, interpretándolas como coerción sexual e incluso violación hacia ellos. La segunda estrategia, siempre en el papel de “víctima masculina”, es desacreditar al feminismo bajo el argumento de que

“odian” a los hombres, que atentan contra el orden establecido, homologando el feminismo y el machismo.

La época actual instala un patriarcado globalizado, marcado por según Manuel Castells (2004): 1. El debilitamiento de las estructuras ciudadanas, en especial de los movimientos vinculados con la defensa de los derechos humanos; 2. Los cuerpos de las mujeres tienen un valor simbólico como espacio de poder en el cual se humilla, deshonra o se envía un mensaje a otros hombres; 3. La exclusión de cada vez más hombres de los espacios de poder económico y de toma de decisiones, aunado a la ruptura en la división de los espacios público y privado, han significado que muchos hombres sientan insatisfechas sus expectativas de género, produciendo una mayor violencia contra las mujeres como estrategia de disciplinamiento y reclamo violento frente a la exclusión de ciertos espacios público por la incorporación de las mujeres.

Sobre este último punto, Segato (2010; 2014a) sostiene que, con la modernidad, la situación de las mujeres poco a poco empezó a transformarse debido a la consiguiente exacerbación de su autonomía. Este cambio generó un efecto en las subjetividades masculinas, que requieren que este sistema de género no se altere, para que no se cuestione su masculinidad. De ahí que, según la autora, **la violación sexual contra las mujeres se ha traducido en una estrategia de aleccionamiento contra una mujer que usurpó su posición subordinada tutelada en un sistema de género** –estatus.

El mero desplazamiento de la mujer hacia una posición no destinada a ella en la jerarquía del modelo tradicional pone en entredicho la posición del hombre en esa estructura, ya que el estatus es siempre un valor en un sistema de relaciones [...]. En ese aspecto la violación se percibe como un acto disciplinador y vengador contra una mujer genéricamente abordada [...] Se trata de cualquier mujer y su sujeción resulta necesaria para la economía simbólica del violador como índice de que el equilibrio del orden de género se mantiene intacto o ha sido restablecido. (Segato, 2010, pp.31-32)

Frente a esta realidad y pese a la ratificación de diferentes instrumentos de protección de los derechos humanos de las mujeres esta nueva realidad neoliberal

globalizada profundiza las condiciones de opresión hacia las mujeres y da paso a nuevas formas de violencias de género. Estas nuevas formas de violencias de género se caracterizan por ser más crueles, donde el cuerpo femenino es deshumanizado en su máxima expresión y se refuerza como el espacio en el que se materializa el poder patriarcal colonial y capitalista.

2.7. Violación sexual en el contexto neoliberal actual

Tomando en cuenta lo que establece la Convención Interamericana para Sancionar, Erradicar y Sancionar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belem do Pará, 1994) existen dos ámbitos en los cuales se ataca sexualmente el cuerpo de las mujeres. El primero es el ámbito doméstico/interpersonal/íntimo, en él suceden los crímenes de violación por personas con las que existe algún vínculo afectivo o familiar, entre estos incestos, violaciones por parte de las parejas, femicidios, etc. El otro es el ámbito público o comunal, en el cual suceden violaciones por terceros, pueden ser individuales o en grupos, violaciones en el marco de los conflictos armados, crímenes de trata, y otros. Esta tesis toma en cuenta las experiencias de violación sexual que suceden en los espacios íntimos y familiares, así como en los espacios públicos, ya que la violación se presenta en forma de un *continuum* en la vida de las mujeres. Quedaron por fuera de esta investigación las situaciones de violación sexual asociadas al crimen organizado y el delito de trata, etc.

En el análisis que Segato (2013; 2016) hace sobre la violación sexual contra los cuerpos femeninos y feminizados identifica algunas diferencias cuando la violación se comete en los espacios domésticos –interpersonales– y en los públicos. En el primer caso, los abusadores se sienten con la propiedad de abusar de estos cuerpos al considerarlos parte del territorio que controlan y que son de su pertenencia, al formar parte de su círculo de relaciones (parejas, hijas, hijastras, sobrinas, etc.). Quiere decir que, el dispositivo de poder de la violación sexual se ejerce como un mecanismo de constatación de un poder que ya tienen. En el segundo caso, dice Segato, la violación sexual busca hacer una exhibición pública de la capacidad de dominio masculino sobre el cuerpo femenino, asociándose a “rituales de renovación de votos de virilidad”. Aun cuando el trasfondo del ejercicio del poder de dominación puede parecer diferente según el

ámbito en que se ejerza, la autora reconoce que se trata de un poder anclado a la misma estructura de dominación patriarcal.

En esta tesis, comparto la noción de violación sexual que plantea Segato. Comprendo la violación sexual como un solo dispositivo de poder, que independientemente del ámbito en que se ejerza, tiene como último fin resguardar las estructuras de dominación y subordinar a las mujeres. En el caso de las violaciones en los espacios domésticos, el agresor no sólo activará el dispositivo de poder para constatar un poder, que parece tener previamente, sobre el cuerpo femenino que considera su propiedad; en estos casos, también, hay una demostración pública a sus pares masculinos, dentro y fuera de la casa, de que está consumando con el mandato de virilidad. En el caso de las violaciones sexuales por terceros o en los ámbitos públicos, sucede similar, no solo existe una exhibición de la potencia masculina para conquistar un poder, sino que además se comparte la noción de que los cuerpos de las mujeres son mercancías violables, cuerpos/objetos que los hombres pueden disponer según sus necesidades porque los considera su propiedad.

En el ámbito público, Segato (2013; 2016) identifica, además, las violaciones sexuales en contextos bélicos como las guerras informales o no convencionales, las cuales se presentan hoy en día como consecuencia del recrudescimiento de las políticas neoliberales y el surgimiento del crimen organizado, los regímenes dictatoriales y las guerras. Si bien, estas formas de violación no tienen relación con esta investigación es importante mencionarlas porque existe una intención similar en el violador con las otras formas de violación sexual.

Estas agresiones sexuales en contextos bélicos son perpetradas por grupos que conforman redes y los ataques van dirigidos a determinadas mujeres de cierto tipo racial, étnico, social o etario. En estos casos el dispositivo de la violación sexual expresa el desprecio hacia lo femenino mediante la destrucción corporal, la tortura y la crueldad, como es el caso de la violación asociada al delito de femicidio, la explotación sexual y la trata (Segato, 2014a; 2016). Para Segato estas violaciones se caracterizan por el predominio de la informalidad, un accionar paraestatal y el anonimato.

Esta violencia corporativa y anónima se expresa de forma privilegiada en el cuerpo de las mujeres, y esta expresividad denota precisamente el *esprit-de-corps* de quienes la perpetran, se “escribe” en el cuerpo de las mujeres victimizadas por la conflictividad informal al hacer de sus cuerpos el bastidor en el que la estructura de la guerra se manifiesta. (Segato, 2016, p. 61)

Aunque en estas formas de guerra sexual hay una necesidad de demostrar la destrucción, crueldad y tortura, la estructura patriarcal se conserva, al igual que en las otras violaciones sexuales u otras formas de violencias de género. En ambos ámbitos, **el mandato del violador doméstico acaba siendo análogo al mandato de la pandilla que busca reducir, subordinar, humillar, y masacrar moral y físicamente mediante la violación sexual de la mujer** (Segato, 2014a). En estas nuevas violencias, “no es ya su conquista apropiadora sino su destrucción física y moral lo que se ejecuta hoy, destrucción que se hace extensiva a sus figuras tutelares...” (2016, p.81).

Recapitulando lo antes expuesto, considero importante resaltar el papel que jugó la violación sexual contra las mujeres durante el colonialismo y la posterior colonialidad. La existencia de un patriarcado original y la costumbre de este tipo de prácticas sexuales por parte de los nativos contra las indígenas facilitó la alianza/pacto masculino con occidente y la invasión de los territorios, así como la invasión de los cuerpos/territorios de las mujeres. Desde entonces y hasta el presente, la violación sexual es un dispositivo de poder efectivo para reproducir el patrón de poder patriarcal-capitalista-colonial-neoimperial, así como para subordinar a las mujeres. Este dispositivo de poder ha estado presente en los diferentes procesos económicos, políticos y sociales de la historia, opera como un arma de guerra al servicio de los Estados para imponer su poder de dominación y para explotar las fuerzas de trabajo en beneficio de los intereses capitalistas. Está presente en los despojos de la población indígena y campesina de sus tierras, en los conflictos armados, en los regímenes dictatoriales, en los crímenes organizados, así como en las escuelas, colegios, centros de trabajo, en las vías públicas, y en los hogares como estrategia de disciplinamiento. Su uso ha tenido efectos ontológicos en la producción de subjetividades femeninas como la otredad y en la definición de las normas sociales obligatorias para cada género. En el

siguiente capítulo retomaré los mecanismos que participan en la producción de estas subjetividades a nivel microsocial, resaltando la tensión que resulta de este proceso de sujeción a los mandatos sociales y la agencia que resisten a estos.

Capítulo 3. Subjetividad, poder y agencia en las mujeres

“al referirme a la libertad, no aludo a un sujeto individual, en soledad, puesto que un sujeto es libre en la medida en que está condicionado por convenciones, normas y posibilidades culturales que hacen posible la libertad, aunque no la determinen: son las condiciones de posibilidad de la libertad. Quiénes somos como sujetos de libertad depende de modos no voluntarios de conexión con los otros; no sólo he nacido en un conjunto de reglas o de convenciones que me forman, sino también en un conjunto de relaciones de las que dependo para sobrevivir y que me constituyen como criatura interdependiente en este mundo”.

Judith Butler, 2012, p. 5

La teoría feminista ha profundizado en los análisis acerca del poder, la subjetividad, la violencia y la agencia; autoras como Carol Flinn, Teresa De Lauretis (1989), Judith Butler (2001), Patricia Amigot Leache y Margot Pujal i Llombart (2006) entre otras, han realizado una relectura de la teoría del poder de Michell Foucault desde la perspectiva feminista y han ubicado el cuerpo como ese espacio donde se concretiza y materializa el poder. Algunos referentes teóricos como los mencionados son de relevancia para esta investigación, dado que sus aportes dan una perspectiva microsocia, de la construcción del dispositivo de poder de la violación sexual y su influencia en la constitución de las subjetividades, así como la forma en la que este dispositivo opera intrapsíquicamente. Estudiar las subjetividades implica situarnos en un contexto histórico determinado, reconociendo tanto los mecanismos de sujeción al poder, así como las posibilidades de libertad y autotransformación. En este contexto, se hace necesario comprender cómo la estructura de dominación es interiorizada y anclada en los cuerpos, mediante dispositivos de poder o tecnologías disciplinarias, que condicionan y regulan sus comportamientos, según las

necesidades y organización de las sociedades neoliberales y neopatriarcales contemporáneas.

Para esto, en este capítulo realizaré un acercamiento teórico a algunos conceptos básicos de las relaciones de poder según Foucault desde algunas autoras feministas. Me fijaré en algunos dispositivos de poder de sujeción como el género, la sexualidad, la raza, la clase y sus correlatos en forma de dispositivos de autocensura que operan en una dimensión microsocia y emocional como son la culpa, el miedo y la vergüenza, etc. Por otro lado, desde el feminismo decolonial, analizaré los mecanismos de producción de subjetividades mestizas, así como la construcción de las subjetividades masculinas y el ejercicio de la violación sexual como mandato de poder y control, según los planteamientos teóricos de Rita Segato. El capítulo finaliza con una sección en la cual se aborda el papel que tiene la psicología y la psiquiatría en la producción y regulación de subjetividades alineadas al sistema de género colonial.

3.1. Poder y constitución de las subjetividades

En el análisis en torno a la constitución de las subjetividades es importante realizar un acercamiento a la teoría foucaultiana sobre las relaciones de poder, pues según opinión de muchos autores y autoras, es quien ha desarrollado un análisis más exhaustivo de éste; a pesar de que su intención original era teorizar sobre la relación entre los sujetos, su preocupación por el poder impregnó todas sus obras (Amigot-Leache, 2005). Aunque no profundizaré en su obra, retomaré algunos conceptos centrales sobre el poder y su papel en la constitución de las subjetividades, como antesala, a las interpretaciones que hacen algunas autoras feministas que recupero para esta tesis.

Como he señalado anteriormente, aludo a **la violación sexuales como dispositivo de poder**. Por dispositivo de poder, entiendo lo que Foucault señala en la siguiente definición:

Un dispositivo es un conjunto heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, filosóficos, morales y filantrópicos. Entre todos estos elementos se conforma una especie de red

por cuyos circuitos capilares circula el poder. Existen dispositivos de educación, de sexualidad, de colonización, de moda; todo aquello que logra imponerse en una cultura determinada. El dispositivo surge desde un objetivo estratégico, con una función pensada. Como es móvil y cambiante, produce *sobredeterminaciones funcionales* respecto de los objetivos iniciales. Además, produce *rellenos estratégicos*. Estos son efectos no buscados, pero que forman parte del dispositivo. Se trata de un proceso sin sujeto, de una práctica social compleja (citado en Rifà Valls, 2003, p.355-356).

Pensar la violación sexual como dispositivo de poder implica, entonces, concebirlo como un “**campo de fuerza**” en el que confluyen un conjunto de discursos y enunciados sociales, morales y normativos que penetran capilarmente las corporalidades de los sujetos sociales, con el fin disciplinar, someter, silenciar y regular sus comportamientos. El dispositivo de la violación sexual se encuentra atravesado por otras estructuras de poder múltiples y simultáneas como son el género, la raza, la clase y la sexualidad. Por lo tanto, desde esta perspectiva, me interesa problematizar la violación sexual como un dispositivo de poder en el cual convergen un conjunto de significantes, discursos y estereotipos sobre la violación y sus protagonistas; mensajes que se construyen en el mismo acto en que se consuma la violación como a través de los discursos hegemónicos provenientes desde diferentes campos disciplinares como la cultura, el derecho, la psicología, la psiquiatría, la religión, la educación, etc. y que influyen en la producción de subjetividades alineadas al sistema de género colonial, pero que a la vez tensionan y conflictúan con estos discursos dominantes. Aspecto central para esta tesis, pues es de mi interés abordar acerca de los procesos de agenciamiento y prácticas de libertad que implementan las mujeres en la resistencia al dispositivo de violación.

Para Foucault (1976) en Vigilar y Castigar, el poder más que localizarse en un lugar determinado es un campo de fuerzas en tensión que regula y configuran nuestros comportamientos mediante tecnologías disciplinarias que impregnan nuestras corporalidades. Esto quiere decir, que desde la perspectiva del autor el ejercicio del poder no es confrontativo, sino que actúa mediante tecnologías de forma imbricada, desprovista de una relación de causa y efecto (Rifà, 2003). De

este modo, conceptualizaré el poder como “unas relaciones, un haz más o menos organizado, más o menos piramidalizado, más o menos coordinado de relaciones” (Foucault, 1977b, citado en Amigot-Leache, p. 125). Esto significa, según Foucault (1976), que estamos inmersos en relaciones de poder, **un poder que está en todas partes, que es invisible y no se localiza fuera de nosotros sino dentro**, que permea todo nuestro mundo interno de regímenes disciplinarios (normas sociales de género, raciales, clasistas y heteronormativas) que configuran nuestra identidad, regularizando y normando nuestros comportamientos, placeres y sexualidades, a partir de un modelo de “obediencia” e identificación como “ideal normativo”.

Siguiendo a Foucault, el poder es, además, una **red de relaciones siempre tensas**, que no le pertenece a nadie, ni al grupo dominante ni al grupo dominado, sino que atraviesa a ambos. **No es un poder represivo como sinónimo de dominación o prohibición**. Tampoco es una propiedad, sino que se ejerce continuamente y existe en el mismo acto en que se practica. Además, es “un poder productivo que produce sujetos, a la vez que las sociedades disciplinarias producen un saber sobre lo individual” (Rifà, 2003, p. 141)

Para Foucault el “**poder y el saber se autoimplican**”, es decir, que el saber se construye entre las relaciones de poder, y a la vez, las relaciones de poder se constituyen dentro de un campo del saber; no obstante el poder siempre tendrá mayor hegemonía sobre el saber (Rifà, 2003); desde esta lógica, los discursos sobre el dispositivo de la violación sexual se construyen en el seno de las relaciones de poder y, recíprocamente, estos discursos no sólo producirán sujetos sociales con determinadas características, sino que además, constituirán las relaciones de poder; aspecto que desarrollo en el apartado 3.8 de este capítulo.

Asimismo, para Foucault, el poder **responde a una historia y a una realidad social que es cambiante y heterogénea** (Rifà Valls, 2003). Es histórica porque se vincula con procesos económicos y sociales, de ahí que considera que todo análisis del poder debe realizarse en el contexto de las relaciones de “explotación y dominación” (Amigot-Leache, 2005). En este sentido, el poder capitalista moderno penetra el tejido social capilarmente y participa en la producción de subjetividades dóciles, subalternas e intersectadas por una política social sexistas, racistas, clasistas y heteronormativas que actúa como tecnología disciplinaria al servicio del poder de dominación.

Aun cuando muchas feministas reconocen la riqueza de la teoría del poder en Foucault para el análisis de la constitución de las subjetividades y del poder, existen algunas críticas a ciertos aspectos de su obra. La crítica más difundida, incluso por aquellas feministas que lo utilizan como referencia, es que sus planteamientos tienen un sesgo patriarcal, pues tal y como sostienen Amigot-Leache y Pujal i Llombart (2006) existe un cierto descuido en la obra del autor por no abordar la construcción de la diferencia sexual, así como los procesos de sujeción de los sujetos femeninos, al respecto dicen:

...desde la consideración de que aquellos cuerpos dóciles de Vigilar y castigar eran cuerpos masculinos, hasta la constatación de que todo su último trabajo se sustenta en el estudio de una problematización de los placeres o de la existencia: la que se daba en la antigüedad grecorromana, en la que dominaba una moral viril que excluía a las mujeres y a los hombres no libres del ejercicio de la reflexión, de la autocreación y del cuidado de sí. Un cierto descuido del dispositivo de construcción de la diferencia sexual y de la especificidad de la sujeción de los sujetos mujeres parece atravesar su obra. No obstante, esta constatación solo se convierte en reproche cuando se presupone una totalización teórica de la que siempre intentó zafarse. Nada impide estirar los hilos, seguir tejiendo, bosquejar nuevas inquietudes y señalar lagunas sobre las que precipitarnos para seguir pensando (p.107)

Existen otros señalamientos a la noción de poder en la obra de Foucault. Para Nancy Fraser (1981), por ejemplo, la idea de poder del autor es confusa, ya que a pesar de que el autor dice que el poder moderno no es una propiedad que poseen algunas personas o instituciones, sino que es un poder microscópico que se encuentra impregnado en todo el entramado social, y que no se ejerce jerárquicamente, para Fraser, Foucault en ocasiones parece contradecirse al terminar vinculando el biopoder con la dominación de clases o cuando reconoce a los científicos sociales, entre otros, como los agentes capilares de las fuerzas de dominación. En esta misma línea, autoras como Fraser (1981) y Annie Bunting (1992) cuestionan la neutralidad del poder en la teoría de Foucault, particularmente Bunting (1992) sostiene que la perspectiva de Foucault sobre la

neutralidad del poder impide distinguir la estructura jerarquía del poder y reconocer quienes son parte del poder de dominación y quiénes son las personas dominadas; esto dificulta comprender cómo el poder “se concentra y ejerce en detrimento de ciertos grupos sociales, incluyendo las mujeres” (Bunting, 1992 citado en Hengehold, 1996, sección Violación y Diferencia sexual, párr. 3).

Para Laura Hengehold (1996) algunas declaraciones de Foucault sobre el poder, la sexualidad y el papel de la violación sexual contra las mujeres, en el contexto en el que se discutían algunas reformas a las leyes francesas sobre sexualidad en el año 1977 suscitaron, también, una serie de cuestionamientos y críticas al considerar sus planteamientos como “inusualmente conservadoras desde el punto de vista feminista” (de Lauretis, 1987, p.36). En este contexto, Foucault en una entrevista realizada por el periódico francés *Change* ese mismo año, se refirió a su posición sobre considerar la violación como violencia física y no como sexo, con el afán de que la ley castigue únicamente la “violencia física” y el “sexo” quede libre de interferencia del Estado. Según se dice, aunque este autor nunca suscribió la posición de “desexualizar” la violación, tampoco la descartó. En sus declaraciones, además Foucault, sugiere implícitamente, que la legislación sobre violación debería de proteger más a los violadores que a las posibles víctimas.

Para Hengehold (1996), la posición de Foucault con respecto a castigar en la violación sólo la violencia, está afectada por la percepción que tiene el filósofo del “poder como neutral”, de modo que desde este punto de vista la violación, así como muchas otras formas de violencia de género, serían concebidas como genéricamente neutrales. Para esta autora, en la línea de Monique Plaza (1978), el sesgo patriarcal de Foucault lo llevó a defender, inconscientemente, a los violadores, con tal de defender sus planteamientos respecto a los “cuerpos y el placer”, a la vez que, centró su análisis exclusivamente en el placer masculino, suponiendo que los hombres “son el blanco principal del despliegue de la sexualidad y que son, por lo tanto, las personas que necesitan protección frente a la inquisición de que son objeto” (Sección Violación y diferencia sexual, párr.2). Para Hengehold (1996), siguiendo a De Lauretis (1987), el hecho de que la sexualidad no haya sido vista por Foucault de manera generizada, sino como una sola sexualidad para todos los sujetos, y, por consiguiente, masculina. Aunado al hecho de que, aun cuando, la sexualidad se encuentra inscrita en el cuerpo de las

mujeres, sigue siendo una propiedad masculina, podría ser la razón que llevó a Foucault a creer que al contener la sexualidad masculina se estaría conteniendo la sexualidad en general.

Volviendo al análisis que Patricia Amigot Leache y Margot Pujal i Llombart (2006) realizan de la teoría de Foucault, las autoras relacionan la dimensión relacional del poder y su capilaridad con la microfísica de una “**verdadera política social**” que impregna las corporalidades. Foucault (1976) utiliza el término “microfísica del poder” para hacer referencia al carácter capilar del poder y cómo éste penetra y regula las relaciones sociales. Un poder que describe como celular, capilar y que se sitúa en los propios cuerpos con su materialidad y fuerzas.

Amigot-Leache y Pujal i Llombart (2006) al respecto destacan a José Luis Pardo (2000) para subrayar que “la operatividad y la productividad de las relaciones de poder penetra y teje las fluctuantes mallas de lo social, y constituye, incluso, la microfísica de lo genuinamente político” (p.35). Este poder relacional opera a un nivel “micro”, minúsculo, diminuto, invisible e imperceptibles, al mismo tiempo que, constituye las subjetividades.

Foucault logra desarrollar en sus obras posteriores a *Vigilar y Castigar*, un su sujeto que resiste al poder que lo oprime, somete, humilla y silencia, que se transforma a sí mismo/a y busca su bienestar y libertad, dentro de unos márgenes condicionados por la organización material y simbólica. Este autor no concibe las relaciones de poder sin que haya resistencia, para él, el solo hecho de que no exista resistencia no hay relaciones de poder. Desde su punto de vista, **resistencia y poder se determinan mutuamente**, son fuerzas constituyentes de las relaciones: “si no existieran posibilidades de resistencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación– no existirían relaciones de poder (Foucault, 1984a, citado en Amigot-Leache, 2005, p. 136). Las relaciones de poder y la resistencia deben concebirse como dos fuerzas que se oponen, se confrontan y luchan entre sí. Desde esta perspectiva, se puede admitir un sujeto femenino víctima de violación que resiste, lucha, se disputa con el poder de dominación, y que en la resistencia al dispositivo de la violación sexual emplea una variedad de estrategias y negociaciones.

En esta línea, Silvia Caporale-Bizzini (1995) sintetiza algunas críticas realizadas por algunas autoras feministas al concepto de resistencia en la teoría Foucaultiana, entre estas Nancy Fraser (1981) y Linda Alcoff (1988), ya que según

estas autoras la noción de resistencia en Foucault es limitada, al poner en duda la capacidad de los sujetos para resistir activamente en las relaciones de poder, pues, por un lado, no explica en sí el hecho de que un sujeto adopte por sí mismo la posición de “dominación” o “lucha”, y por otro, el sujeto no se concibe como el “locus” de actuación en sí mismo. Al respecto Caporale-Bizzini (1995), escribe:

Foucault mismo dice que sin libertad no existen relaciones de poder y que nuestra libertad reside también en la posibilidad de resistirse a los diferentes focos de discurso [...] Linda Alcoff parte de esa tesis para llevar a cabo una crítica muy interesante del sujeto foucaultiano y de su posibilidad de resistirse dentro del marco de dichas relaciones. Según Alcoff, Foucault nos propone un sujeto completamente sujeto al poder y a la historia: dicho individuo está tan sujeto que no parece poder mantener ningún espacio para rebelarse o actuar autónomamente. Por esta razón ataca la idea de resistencia que, según ella, no está suficientemente desarrollada por Foucault, en tanto al individuo no le queda espacio para resistirse porque la resistencia no tiene el sujeto como locus de origen y de actuación, sino que se mueve fuera de dicha morada, en el espacio de los saberes sometidos. (Caporale-Bizzini, 1995, p.12)

De cara a las críticas de Fraser y Alcoff, la autora Caporale-Bizzini (1995) defiende los aportes de los planteamientos de Foucault para la teoría feminista, al decir que:

Una de las críticas más frecuentes pone en tela de juicio la capacidad del sujeto de convertirse en un sujeto de resistencia activo dentro de las relaciones de poder y de los múltiples discursos. En nuestra opinión, el sujeto sí puede convertirse en el centro, o en el locus, de resistencia dentro de los múltiples discursos del pensamiento de lo Mismo. ¿Cómo es posible? Es posible porque, como nos recuerda Foucault en su investigación sobre las relaciones de poder, el sujeto se puede resistir en cuanto mantiene un margen de libertad dentro del cual puede encontrar un espacio que le permite resistirse activamente. (Caporale-Bizzini, 1995, p.14)

En sus últimas obras, Foucault no sólo se refirió a los procesos de resistencia sino además a las prácticas de libertad que ejercen los sujetos para producirse a sí mismos como formas de gubernamentalidad (tal como explico en el apartado 4.4.3). La gubernamentalidad comprende las tecnologías del yo, que se entienden como formas de gobierno del sí mismo (Rifà, 2003, p.153). Las tecnologías del yo son aquellas que les permiten a los sujetos:

...efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamiento, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1990 citado en Rifà, 2003, p.152).

A través del ejercicio de las prácticas de libertad en “estados de dominación” –como es el caso de la violencia sexual contra las mujeres, las relaciones de poder son tan asimétricas y desiguales que pueden restringir el estado de libertad; y por más que implementen formas para resistir y salir de la violencia estas podrían no ser tan efectivas y frutíferas como para revertir la situación que viven las mujeres (Foucault, 1984a citado en Amigot-Leache, 2005). Según este autor para poder generarse procesos de libertad es necesario que puedan generarse procesos colectivos de liberación y des-sujeción.

En diálogo con la posición de Foucault, Butler (2017a) argumenta que las mujeres en condiciones de dominación resisten desde su misma condición de vulnerabilidad y argumenta que percibir a las mujeres como seres vulnerables sin visibilizar las diferentes formas de resistencia a las que recurren, desde sus espacios privados, puede tener efectos inversos, perpetuando las relaciones de poder, ya que una vez son etiquetadas como vulnerables, pueden convertirse a través de la mirada social en sujetos vulnerables, desvalidos y sin agencia. Quiere decir que las mujeres agredidas sexualmente, aun en ese estado de extrema dominación, resisten de acuerdo con sus posibilidades a la violencia. Aspecto que cobra importancia para esta tesis pues interesa explorar los procesos de agenciamiento y las prácticas de libertad en la resistencia al dispositivo de la violación sexual.

Butler retoma la obra de Foucault para profundizar en el análisis sobre la constitución de las subjetividades y la relación tensa que se establece entre los procesos de sujeción y la agencia, o en palabras de ella, entre el “poder y la potencia” (Butler, 2001), tomando en cuenta la dimensión intrapsíquica en que opera el poder.

En su análisis, Butler (2001) concibe la subjetivización como el proceso mediante el cual una persona deviene subordinada, sujeta, sometida al poder de dominación, al mismo tiempo que deviene como sujeto social. En su devenir subordinada al poder, adopta una forma psíquica que constituye su identidad como sujeto, en la cual para poder existir psíquica y socialmente debe, en palabras de la autora, establecer “vínculos apasionados con el poder”. Es decir, deberá depender y someterse a él. Este sometimiento es un poder asumido por el sujeto y es en su sometimiento que se constituye el instrumento de su devenir en el cual se desprenderá su capacidad de agencia a través de la subversión al poder.

En esta línea, Pujal i Llombart y Amigot-Leache (2010) consideran que:

La sujeción significa que el sujeto se inicia a través de una sumisión primaria al poder, pero de dicha sumisión, al ser paralela al devenir del sujeto, se desprenderá la posibilidad de resistencia y de la agencia [...] Esta primera sumisión dejará una marca no solo en el plano corporal, sino también en el inconsciente y en el plano afectivo. (Pujal i Llombart y Amigot-Leache, 2010, p.142)

De acuerdo con esta perspectiva, en nuestro devenir como sujetos sujetos y sometidos al poder, construimos y adoptamos una identidad según los parámetros establecidos por la matriz binaria de género, en términos de feminidad y masculinidad, que se materializa en nuestra corporalidad a través de la internalización de las normas sociales de género. Estas normas sociales van a regular nuestros comportamientos a partir del establecimiento de un “ideal normativo”, que nos seduce y empuja a cumplir “apasionadamente” los mandatos de género, para así poder existir como sujetos sociales. Estas normas de género van a interceptarse con otras estructuras de dominación raciales, clasistas y heterosexistas, que también definen nuestro comportamiento tal como se podrá ver en el apartado 3.5.

En las subjetividades de las mujeres latinoamericanas en los procesos de sujeción la confluencia de mandatos de género y los mecanismos de cosificación colonial configuran una identidad femenina inferiorizada, cosificada y convertida culturalmente en otredad específica. De acuerdo con los mandatos de género, las mujeres se construyen como sujeto femenino en tanto sujeto de deseo del otro, donde sus necesidades y sexualidades están al servicio de las necesidades de los otros, quedando “despojadas subjetivamente” (Pujal i Llombart y Amigot-Leache, 2010), al abandonarse a sí mismas por los demás, y adquiriendo una condición de mayor vulnerabilidad frente a las diferentes formas de violencia; vulnerabilidad que, según la autora, debe ser entendida junto con la agencia y no como su opuesto (Butler, 2017b). Las mujeres, en su mismo sometimiento a las normas de género y en su devenir como sujetos, encuentran los mecanismos de agencia que abren la posibilidad de subversión al poder de dominación y a su transformación.

En este sentido, Butler (2001) considera que el poder opera en el sometimiento del sujeto al menos en dos sentidos: en primer lugar, en su formación; y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado por el individuo y reiterado en su propia actuación. En este proceso de constitución de las subjetividades, los rituales juegan un papel muy importante en la producción de los sujetos, ya que a través de estas prácticas ritualísticas se materializa y se reproduce la ideología de los sujetos. En síntesis, esto implica que, en su devenir como sujetos, a través de sus actos performativos, los sujetos se reinventan y se resisten a su propio sometimiento.

Las sociedades contemporáneas, tal y como plantea Pujal i Llombart (2018), producen subjetividades en disputa, en crisis, pues la relación tensa entre la sujeción y la agencia tiene implicaciones ontológicas que generan un alto grado de malestar psíquico, social y físico en las mujeres al tener que debatirse, a través de conflictos conscientes o inconscientes, entre el sometimiento a los mandatos sociales de género y sus capacidades de agencia para resistir a la violencia. De este modo sostiene que:

las sociedades contemporáneas producen subjetividades cada vez más bifurcadas, con una alta tensión sujeción-agencia, subjetividades en conflicto (consciente o inconsciente) que se debaten continuamente entre,

por una parte, las prácticas de sí (operaciones del sujeto en relación consigo mismo/a) relacionadas con el régimen de verdad vigente y sus códigos normativos, a través de los cuales el sujeto se vigila y autorregula, y por la otra, las prácticas de sí de libertad o éticas, en las que se problematizan los códigos y las emociones a estos asociadas, mediante un trabajo creativo y transgresor, emocional y analítico, desplazándose el significado y produciéndose nuevas disposiciones y deseos particularizados. (Pujal i Llombart, 2018, p.200)

3.2. Agencia y la teoría de performatividad/performance

Con el fin de profundizar en la capacidad de agencia de las mujeres frente a situaciones de dominación, es importante recapitular la teoría de performatividad/performance del género de Judith Butler (2009). Cuando esta autora refiere que el **“género es una performance”** está concibiendo al género como una actuación que existe en la medida en que se performatiza o “se actúa”, antes no, ya que considera que no es un atributo con el que cuenten los sujetos antes de entrar en escena. Por otra parte, hablamos de **“performatividad de género”** cuando esta actuación se convierte en una reiteración, obligatoria y regulada por las normas sociales que, al mismo tiempo en que obliga su cumplimiento, las promueve, legitima y sanciona, según se cumplan o no por los sujetos sociales. Es necesario aclarar que el género no es una propiedad del sujeto, ni tampoco la persona escoge el “performance” que mejor le satisfaga en determinado momento según sus necesidades, sino que “la actuación del género que una deviene es el efecto de una negociación con esta normativa” (Sabsay, 2009, párr. 7).

En la teoría de performatividad de género se reconoce que –aun cuando el género está condicionado por normas obligatorias que lo hacen definirse, en un sentido u otro, dentro del marco de la binariedad– **la expresión del género es concebida como una negociación de poder/normas sociales**. Es una negociación porque existe un margen de libertad para negociar el cumplimiento de estas normas y la redefinición de nuevas expresiones de género. Textualmente dice: “No hay género sin reproducción de normas que pongan en riesgo el cumplimiento o incumplimiento de esas normas, con lo cual se abre la posibilidad

de una reelaboración de la realidad de género por medio de nuevas formas” (Butler, 2009, p.322).

Según esta teoría, en los actos performativos y rituales se elaboran y reelaboran las normas de género, pero cuando estas entran en crisis al ser confrontadas con los propios deseos, son desplazadas para dar cumplimiento a este. Quiere decir que en el mismo acto en el que se materializan las normas de género se construye un sujeto que es capaz de resistir a las normas sociales. Esta resistencia va a ser posible, según la autora, por la variedad de normas históricas corporeizadas.

La teoría de la performatividad de género presupone que las normas están actuando sobre nosotros antes de que tengamos la ocasión de actuar, y que cuando actuamos, remarcamos las normas que actúan sobre nosotros, tal vez de una manera nueva o de maneras no esperadas, pero de cualquier forma en relación con las normas que nos preceden y que nos exceden [...] las normas actúan sobre nosotros, trabajan sobre nosotros, y debido a esta manera en la que nosotros ”estamos siendo trabajados” se abre camino en nuestra acción [...] cuando actuamos, en caso de que sea posible, a través de la subversión o resistencia, no lo hacemos como sujetos soberanos, sino porque hay una serie de normas históricas que convergen hacia el lugar de nuestra personalidad corporeizada y que permiten posibilidades de actuación. (Butler, 2009, pp. 333-334)

En esta tesis, aludo a la vez, a un poder de agencia en la línea de Margot Pujal i Llombart (2018), Judith Butler (2012) y María Lugones (2011), una forma de **agencia en interacción con otras subjetividades**, que rompen con los modelos neoliberales, en cuanto a que el sujeto resiste desde la individualidad y en soledad, sin que medien apoyos o recursos colectivos o comunales, aspecto que ahondaré en el cuatro capítulo.

3.3. Género y sexualidad entrelazados: cómo actúan en el proceso de subjetivización

A partir de los años ochenta, feministas norteamericanas ahondaron en las obras de Foucault y resaltaron dos aspectos principales en su analítica: 1. La producción de tecnologías disciplinarias y normalizadoras vinculadas al dispositivo de género que produce y regula los cuerpos de las mujeres. 2. El análisis de discursos asociados a dichas tecnologías disciplinarias, que han instalado una noción naturalizada de las mujeres de pasividad.

En este contexto, diferentes autoras (Amigot-Leache y Pujal i Llombart, 2009b; Flinn y Lauretis, 1989; Butler, 2001) consideran fundamental **problematizar el género como dispositivo de poder**, ya que nos permite comprender la producción de subjetividades históricas sostenidas en el sistema binario sexo-género, así como su participación en la regulación de las relaciones sociales. Para estas autoras, es importante tener presente que todo análisis en torno a las subjetividades y el ejercicio del poder debe partir del marco histórico que rodea a la persona y no olvidar que el género como dispositivo de poder funciona para subordinar a las mujeres en interacción con otros dispositivos de desigualdad (edad, etnia-raza, condición económica, sexualidad, nacionalidad, otros).

En las culturas occidentales las subjetividades han sido constituidas a partir de categorías dicotómicas androcéntricas: femenino-masculino, superior-inferior, naturaleza-cultura, etc. Lo femenino históricamente se ha vinculado con la naturaleza, fundamentando sus argumentos en la capacidad reproductora del cuerpo de las mujeres. Por el contrario, la construcción sexual de los hombres se ha equiparado con lo universal, cultural y superior, consolidando el androcentrismo. Estos discursos, en los que se resalta el vínculo de las mujeres con la naturaleza y su capacidad reproductora, han sido uno de los dispositivos que han permitido regular las subjetividades femeninas y una de las principales fuentes de la justificación de su subordinación.

El género y la sexualidad se las considera dos categorías diferentes, pero no es posible separarlas completamente (Butler, 2001). Ambas son vistas como el resultado de un conjunto de tecnologías sociales que actúan sobre los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales (Flinn y de Lauretis, 1989). Los aportes de Judith Butler, Carol Flinn y Teresa de Lauretis en esta discusión han ayudado en el reconocimiento de estas dos categorías –

género y sexualidad— como dispositivos/tecnologías de poder, que cumplen un papel central en la definición de las subjetividades e intersubjetividades.

El género, según Flinn y de Lauretis (1989), es una representación que clasifica y le asigna un lugar a la persona dentro de unas categorías en la trama discursiva; y a partir de este lugar asignado, el sujeto establece una relación con otras categorías o entidades construidas previamente. La **sexualidad generizada** es una construcción social y una “(auto) representación” como género específico, que tiene dos formas: la masculina y la femenina. Para esta autora, la sexualidad femenina, históricamente, ha sido definida en contraste y en relación con la sexualidad masculina y se basa en lo que los hombres y el sistema patriarcal piensan de las mujeres. Aunque, la sexualidad está localizada en el cuerpo de la mujer, es considerada un atributo o una propiedad del varón, ya que es el reflejo de sus propias proyecciones.

La sexualidad es todo lo que una cultura determinada define como tal. Las sociedades patriarcales y capitalistas han concebido la sexualidad y los cuerpos de las mujeres como objetos sexuales sobre quienes es legítimo explotar, controlar y reprimir; la sexualidad es considerada un objeto para uso y disfrute sexual de los hombres. La perspectiva feminista, no solo identifica una estructura de desigualdad de poder marcada por el género, sino que, además, localiza en la misma sexualidad la dinámica de la desigualdad, donde la fuerza principal es reducir a las mujeres a una cosa, mediante la violencia, la humillación, el servilismo y la pasividad obligatoria.

El siglo XVII se identifica como el comienzo de la edad de la represión. A partir de esa época se establece la prohibición de nombrar el sexo; este proceso de censura y de prohibiciones de cualquier palabra en torno al sexo fue promovido por el cristianismo y ha sido una herencia que trajo la modernidad colonial eurocentrista. En este sentido, Foucault (1977a) reconoce que el vínculo moral que se establece entre el pecado y la sexualidad ha sido uno de los dispositivos de sujeción al poder, cuyo mecanismo fue regular el sexo a partir de la obediencia a códigos morales.

En esta línea, Kate Millet (1995) señala que las creencias religiosas heredadas por el patriarcado occidental reprodujeron una “política sexual” bajo la creencia de malignidad y pecado de las mujeres y de su sexualidad, así como de la noción de cosificación de sus cuerpos, los cuales fueron convertidos en objetos

sexuales al servicio de las necesidades de los hombres de acuerdo con la jerarquía de poder, al respecto dice:

En el patriarcado, el intenso sentimiento de culpa que inspira la sexualidad recae inexorablemente sobre la mujer, quien en toda relación sexual se considera la parte responsable, cualesquiera que sean las circunstancias atenuantes desde el punto de vista cultural. Por otra parte, existe una fuerte cosificación de la mujer en virtud de la cual ésta representa más a menudo el papel de objeto sexual que el de persona [...]. La mujer se encuentra ante la continua obligación de basar tanto su equilibrio como sus progresos en la aprobación del varón, en cuyas manos está el poder. Puede hacerlo bien respondiendo a las necesidades de éste, bien ofreciendo su sexualidad a cambio de protección o prestigio. (Millet, 1995, p.118)

Esta autora, ubica en los mitos clásicos de Pandora y el relato bíblico del pecado original, las ideas sobre malignidad de las mujeres, a quien se le atribuye la responsabilidad de todos los males de la humanidad. El mito de Pandora presenta una versión tergiversada de una diosa mediterránea de la fertilidad, quien fue culpada por “la perdición de los hombres”, a ella se le culpa por introducir la sexualidad y poner fin a una era de oro, desde entonces se le asocia con la aparición de todos los males de la raza masculina. Mientras que, en la leyenda del pecado original, la visión judeocristiana le atribuye a los hombres y a las mujeres todos los males de la vida a la sexualidad. Sin embargo, en el relato bíblico se excluye a los primeros y se culpa exclusiva a las mujeres de todas las desafortunadas vicisitudes de la humanidad. La mujer, encarnada en Eva, purga su “error” con la penitencia de su inferioridad. Mientras que la maldición de Adán se asocia con su rol de proveedor y trabajador.

Estas creencias de malignidad acerca de las mujeres y su sexualidad viven en el imaginario social y forman parte de la subjetividad. Sobre esta **noción de malignidad de las mujeres se sostiene en el imaginario la necesidad de disciplinarlas y castigarlas, justificándose así, las diferentes formas de violencia**. Estas creencias de las mujeres como sujetos malignos y peligrosos forman parte de una política social que Millet (1995) denominó “política sexual”, la cual contribuye a mantener a las mujeres en condiciones de

subordinación dentro de la estructura de poder, deteriorando a la vez, la imagen y el concepto que éstas tienen sobre sí mismas y sobre su cuerpo (Millet, 1995).

Aunado a lo anterior, cabe recordar en este sentido, los cambios que la colonización generó en la sexualidad, pues como relato en el primer capítulo siguiendo a Segato (2014a), la intromisión de la colonialidad inscribió una mirada objetivadora y moralizadora de la sexualidad y moralizadora, en la cual el cuerpo femenino se transformó –en palabras de la autora– en “objeto de rapiña”, “territorio”, “colonia” y se lo asoció con “pecado”. Mientras que la masculinidad fue interpelada por patrones de virilidad heteronormativos occidentales y se introdujo la crueldad masculina sobre el cuerpo-objeto de las mujeres, cuyo cuerpo es devorado por los hombres en el marco del pacto de hermandad viril que tienen con sus congéneres.

3.4. Culpa, vergüenza y miedo: mecanismo de autocensura/autovigilancia asociados al sistema de género colonial

Judith Butler (2001) plantea que en la constitución de las subjetividades existen mecanismos y dinámicas intrapsíquicas del poder que operan para sancionar y regular el comportamiento humano de acuerdo con las normas sociales. Estos mecanismos son: la autocensura /conciencia y la identificación melancólica, lo cuales confluyen con otros mecanismos internos que dan paso a la posibilidad de agencia y subversión al poder. Las normas sociales serán esos dispositivos de poder al servicio de la política social que establecen si el comportamiento de las personas está dentro del parámetro de la normalidad, condicionando quienes serán reconocidos como sujetos y quienes no (Millet, 1995; Bourdieu, 1998; Butler, 2001; Pujal i Llombart y Amigot-Leache, 2010).

Para Butler, estas **normas sociales son internalizadas en la psique en forma de dispositivos o mecanismos de autocensura**, una especie de “super-yo” –según el psicoanálisis, mediante el cual los sujetos sociales se vuelcan sobre sí mismos para autoevaluar y autovigilar su comportamiento, según las normas sociales y someterse al poder.

La conciencia es el medio por el cual el sujeto se vuelve hacia sí mismo, convirtiéndose en objeto de reflexión sobre sí mismo/a en el proceso de

producción del sometimiento y la otredad. Desde esta perspectiva el sujeto existe como ser social reconocible en la medida en que se someta y subordine al poder. El deseo de persistir en el propio ser exige someterse a un mundo de otros que en lo esencial no es de uno/a. Solo existiendo en la otredad se puede persistir en el “propio” ser. (Butler, 2001, p.39)

En el caso de las mujeres, esta autocensura se materializa en dispositivos que impregnan su mundo emocional en forma de culpa, miedo, vergüenza e impotencia, que las vuelcan contra sí mismas con el fin de regular sus comportamientos y de que permanezcan apegadas a los mandatos de género, sobre adaptándolas a la estructura de poder (Butler 2001; Ahmed, 2015; Bartky, 1999). En el caso de los hombres, esta autocensura se concretiza de una manera distinta, pues en su posición de poder y en cumplimiento con los mandatos de masculinidad, los mecanismos de autocensura en vez de volcarse contra sí mismos, se desplazan hacia el exterior, dando cumplimiento a su mandato de poder de moralizar el comportamiento de las mujeres (Segato, 2010). Se legitima, así, el uso de la violencia contra las mujeres como medida de aleccionamiento por transgredir el estatus quo. En ambos casos, los mecanismos de autocensura sirven para proteger las jerarquías de género y la estructura de dominación. En la última sección (ver apartado 3.7.), volveré sobre este aspecto dado que es un elemento central para comprender las bases estructurales que reproducen y legitiman la violencia de género, desde las subjetividades masculinas.

La culpa opera de formas diferentes para la feminidad y la masculinidad, afirma Milagros Palma (1994), en el caso de los hombres la sociedad valora el desahogo de la frustración y el dolor mediante el sometimiento y la humillación hacia los demás. Se les legitima violentar a los otros como estrategia para liberarse del sufrimiento; por lo tanto, en su capacidad de hacer sufrir y humillar a los demás, se consolida su poder masculino. Por eso, su poder es dependiente del sometimiento de las mujeres y del control de su sexualidad: la humillación del otro es parte garante de la virilidad masculina porque “él es el que garantiza el orden, la tradición y el respeto a los valores que definen los géneros” (Palma, 1994, p.36). Por el contrario, en el caso de las mujeres se las prepara para contener los sentimientos de culpa y volcarlos hacia sí mismas. Mientras que los

hombres han sido educados para proyectarlos, a las mujeres, estos sentimientos de culpa las reprimen, convirtiéndose así en su “propio chivo expiatorio”.

Butler (2001) retoma los planteamientos freudianos acerca de la represión, lo que la lleva a reconsiderar el dispositivo del castigo social en la formación de la conciencia y el sometimiento, ya que según la teoría psicoanalítica el incumplimiento del “ideal del yo” se convierte en conciencia o sentimiento de culpa – “angustia social”, que es experimentado como miedo a perder el amor de sus semejantes. Junto a este último aspecto, considero relevante traer a la discusión algunos planteamientos teóricos sobre la noción de amor romántico que la cultura patriarcal construye en las subjetividades femeninas, aspectos mencionados por autoras como Anna Jónasdóttir (2011), bell hooks (2017), Eva Illouz (2012) entre otras.

Butler (2001) nombró a la experiencia –de volverse hacia sí mismas las mujeres con el nombre **de autoreflexividad**, y reveló que en el mismo acto auto-reflexivo las mujeres no solo se someten a las normas sociales, sino que también, encuentran la posibilidad de reconocerse a sí mismas y sus capacidades de agencia para resistir a la estructura social que las subordina. Mediante el reconocimiento de su condición de sometimiento logran encontrar el camino hacia su libertad.

El segundo mecanismo del poder lo ha denominado “**identificación melancólica**”. Para explicar en qué consiste la autora retoma algunos elementos de la teoría psicoanalítica y afirma que el género se alcanza y se estabiliza mediante el posicionamiento heterosexual. De tal manera, las amenazas a la heterosexualidad se traducen en amenazas directas al género. Por consiguiente, el miedo al deseo homosexual puede generar pánico en las mujeres ante el temor de perder su feminidad, y, por ende, de perder el reconocimiento social. En contraposición, en los hombres, el terror al deseo homosexual puede provocarles terror a ser vistos como femeninos o seres feminizados, cuestionándose su virilidad.

El análisis de las subjetividades en torno a la heteronormatividad, la misoginia y el miedo al deseo homosexual es un elemento central en esta investigación dado que este **sistema patriarcal colonial capitalista se sostiene y se reproduce en la matriz binaria heterosexual**. La transgresión de las normas de género por parte de las mujeres puede despertar

en éstas una angustia profunda al verse cuestionada su identidad de mujer según el ideal normativo, lo que las puede conducir a someterse y apegarse a los mandatos de género hegemónicos. En el caso del hombre, el terror al deseo homosexual y la misoginia internalizada promueve que continuamente estén verificando sobre sí mismo y hacia sus congéneres masculinos, que no son femeninos, recurriendo al uso de la violencia y a, la violación en particular, como mecanismo para conquistar, reafirmar y reproducir continuamente su masculinidad hegemónica.

3.5. Subjetividades intersectadas: género, raza, clase y sexualidad

La modernidad definió al “sujeto mujer universal”, bajo el parámetro de la mujer burguesa, blanca y heterosexual, anulando y negando la existencia de las mujeres racializadas. El feminismo decolonial rechaza categóricamente estas posturas colonizadoras, pues reconoce que las mujeres de los países colonizados no solo son oprimidas por su condición de género, también por su raza, clase, sexualidad, entre otros vectores de opresión. Es por esto, que un análisis de la constitución del sujeto “mujer” en el que se reconoce únicamente las opresiones vinculadas al sexo-género, sin su intersección con otros vectores de opresión, niega la existencia de las mujeres racializadas e invisibiliza el abuso y la deshumanización que el colonialismo/colonialidad implicó para ellas.

Para referirse a la relación entre las categorías (género, raza, clase y sexualidad), el feminismo decolonial retoma el concepto de interseccionalidad acuñado por Kimberlé Williams Crenshaw, precursora de la teoría crítica de la raza, del feminismo negro estadounidense. Este concepto surge en los años ochenta del siglo pasado y es definido por Crenshaw (1989), mediante el uso de una analogía, donde lo compara con el tráfico de una autopista, en la cual se encuentran diferentes calles que van en distintas direcciones, pudiendo unirse entre sí simultáneamente.

En este sentido, diferentes autoras, entre ellas María Lugones (2008), Angela Davis (2004), Gerda Lerner (1990), Patricia Hill Collins (2000a) y Rita Segato (2013) han estudiado la intersección de estos dispositivos, ante la

preocupación por la violencia sistemática, específica y múltiple que afecta a las mujeres racializadas.

María Lugones (2008) investiga la **interseccionalidad del género, raza, clase y sexualidad**, para esto profundiza su análisis en la teoría de Aníbal Quijano sobre colonialidad del poder, pues considera que el análisis que hace este autor sobre el género es limitado y presenta un sesgo patriarcal, heterosexual y biologicista, al respecto la autora dice:

En el patrón de Quijano. El género parece estar contenido dentro de la organización de aquel 'ámbito básico de la existencia' que Quijano llama 'sexo, sus recursos y productos'(2000b:378). Es decir, dentro de su marco, existe una descripción que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo [...] Quijano entiende el sexo como atributos biológicos que llegan a ser elaborados como categorías sociales (Lugones, 2008, pp.82-83).

Lugones (2008) reconoce el poder global desde lo que llamó el “**sistema de género moderno/colonial**”. En este sistema de género, están inscritos “el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado” (p.78). El dimorfismo biológico ayuda a entender cómo la población nativa fue clasificada en hembras y machos como si fuesen animales. Las hembras indígenas y afrodescendientes no eran consideradas personas, eran seres “sin género”; es decir, no eran mujeres como lo eran las mujeres colonas.

Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres “sin género” marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de feminidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global [...] el estatus de las mujeres blancas no se extendió a las mujeres colonizadas aun cuando estas

últimas fueron convertidas en símiles de las mujeres blancas burguesas. (Lugones, 2008, p.94)

María Lugones (2012) denominó **colonialidad de género** a la organización social que introduce la colonia, en la cual todas las personas racializadas fueron vistas como no humanos, “bestias incivilizadas sin género”, negados en su existencia, y sometidos a una organización social jerarquizada en superiores e inferiores de acuerdo con el género. La imposición de esta organización social y de este sistema colonial de género hizo que las mujeres fueran doblemente inferiorizadas y subordinadas tanto por su raza como por su género.

Esta autora, identifica dos lados en el proceso de **consolidación del sistema colonial de género**. El primero lo describe como el “lado claro/visible”, en el cual se construye el género y las relaciones de género a partir de la definición de un “sujeto universal hombre” y un “sujeto universal mujer” representados por los hombres y mujeres blancos y burgueses, como puntos de referencia ideales y deseables; modelos a partir de los cuales se establecen las normas para cada género. En esta nueva organización, la mujer burguesa es la única que entra dentro de la categoría “mujer” y que es considerada humana por el lazo que mantiene con el hombre europeo, pero siempre desde su subordinación a él. La mujer burguesa es la reproductora del orden patriarcal colonial y capitalista, para lo cual se requirió que fuese concebida como heterosexual, casta, sexualmente pura y relegada al espacio doméstico. “La pureza y pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres burgueses blancos” (Lugones, 2008, p.98). El segundo lado, es el “lado oscuro/oculto”, este hace referencia a la violencia, la explotación y las violaciones que sufrieron las mujeres racializadas por los colonizadores.

Angela Davis (2004) explora la intersección del género y la raza, que vincula al papel de trabajadoras de las mujeres negras durante la esclavitud. Según su estudio, las mujeres negras eran consideradas “**unidades de fuerza de trabajo económicamente rentables**” (p.13), su jornada de trabajo era a tiempo completo, de sol a sol, desempeñándose en tareas domésticas como cocinera, doncella o de *mammy* de los hijos de los dueños de la casa, también,

realizaban trabajos en el campo. Eran consideradas, igual como plantea Lugones (2008), seres “desprovistos de género”, “anomalías”, “animales”. Davis (2004) afirma que las opresiones de las mujeres esclavas eran idénticas a la de sus compañeros hombres esclavos, con el agravante de que ellas, además de vivir bajo la amenaza de los látigos también eran víctimas de violación y otras brutales formas de maltrato.

En tanto que mujeres, las esclavas eran esencialmente vulnerables a toda forma de coerción sexual. Si los castigos más violentos impuestos a los hombres consistían en flagelaciones y mutilaciones, las mujeres, además de flageladas y mutiladas, eran violadas [...] Así pues, los especiales abusos infligidos sobre las mujeres facilitaban la explotación económica despiadada de su trabajo. (Davis, 2004, p.16)

Además, fueron evaluadas a partir de su fertilidad para aumentar la fuerza de trabajo esclava, como dice Davis (2004) eran consideradas “animales cuyo valor monetario podía ser calculado de manera precisa en función de su capacidad para multiplicar su número” (p.15). El valor por su fertilidad, no se tradujo en que se le reconociera su rol de “madre”, como sí ocurría con las “mujeres blancas”, en este sentido, no tenían ningún derecho sobre su “cría”, estos podían ser apartados de ella y vendidos. En cuanto a la organización al interior de la comunidad esclava, Davis afirma que no se encuadraba dentro del modelo ideológico dominante, ya que la distribución de las labores domésticas era compartida por igual sin distinción, tan necesarias eran las tareas de las mujeres esclavas como las de los hombres esclavos.

Una de las estrategias de la colonialidad fue la **construcción de un imaginario en torno a los otros, en el cual se definieron un conjunto representaciones sociales sobre las mujeres y hombres racializados como seres “peligrosos sexualmente”**. Estas imágenes son producto de la colonización del poder-saber-ser y sirvieron para clasificar, someter y controlar a la población; estas representaciones, también, son dispositivos al servicio de los intereses del poder capitalista. Estas representaciones sobre “los otros” se encuentran encarnadas en nuestras subjetividades en forma de estereotipos, moldeando la relación que establecemos con los demás.

En este sentido, Patricia Hill Collins (2000a) mediante las imágenes de Jezabel y la *mammy* presenta una descripción de los estereotipos que se construyeron durante la esclavitud sobre las “mujeres negras”, los cuales tenían dos funciones, el primero, promover una idea de las mujeres negras como “nodrizas sexualmente agresivas” (Lugones, 2005, p.64), justificando la proliferación de casos de violación sexual por parte de los hombres blancos hacia ellas. Segundo, presentarlas como poseedoras de deseos sexuales excesivos, creando una idea aumentada de su fertilidad, tal como explica la siguiente cita:

La función que el estereotipo de la Jezabel cumplió fue relegar a todas las Negras a la categoría de mujeres sexualmente agresivas, proveyendo una justificación poderosa para la proliferación de la violación sexual por hombres Blancos relatada por las esclavas Negras. Pero Jezabel cumplió otra función. Si se podía pintar a las esclavas Negras como poseedoras de apetitos sexuales excesivos, el incremento de la fertilidad debería ser el resultado esperado. Al asumir el cuidado que las mujeres Afro-Americanas podrían haber brindado a sus propios niños/as, lo que habría fortalecido las redes de la familia Negra, y al forzar a las esclavas Negras al trabajo en plantaciones, a ser nodrizas para los hijos de los Blancos, y a nutrir emocionalmente a sus dueños Blancos, los propietarios de los esclavos conectaron eficazmente, las imágenes predominantes de la Jezabel y de la *Mammy* con la explotación económica inherente en la institución de la esclavitud. (Collins, 2000a citada en Lugones, 2008, p. 96)

En este mismo orden de ideas, Angela Davis (2004) menciona que durante la esclavitud se infunde la idea de que los hombres blancos tienen un derecho intocable sobre los cuerpos de las mujeres negras y cómo el racismo es un motor que incita la violación. De esta forma se hace visible como el poderío económico del hombre blanco le da rienda suelta para violar sexualmente a sus esclavas al considerarlas parte de su patrimonio económico:

...el derecho que los propietarios de esclavos y sus ayudantes se adjudicaban sobre los cuerpos de las mujeres negras era una expresión directa de sus pretendidos derechos de propiedad sobre el conjunto de las personas de

color. La licencia para violar emanaba, además de facilitarla, de la salvaje dominación económica que caracterizaba, distintiva y espantosamente, a la esclavitud. (Davis, 2004, p.178).

De igual manera, Davis (2004) expone acerca del “mito del violador negro” que se construyó durante la esclavitud, como arma política y económica contra los hombres y mujeres afrodescendientes, tal como se refiere en la siguiente cita

...la descripción del hombre negro como violador refuerza la abierta invitación del racismo al hombre blanco para que se sirva sexualmente del cuerpo de las mujeres negras. La imagen ficticia del hombre negro como violador siempre ha reforzado a su inseparable pareja: la imagen de la mujer negra como depositaria de una promiscuidad crónica. Porque desde el momento en el que se acepta la noción de que el hombre negro abriga un impulso sexual irresistible y animal, toda la raza es investida de bestialidad. Si los hombres negros tienen los ojos puestos sobre las mujeres blancas como objetos sexuales, entonces es innegable que las mujeres negras deben acoger con agrado las intenciones sexuales que les dedican los hombres blancos. Vistas como “mujeres perdidas” y como putas, los gritos de violación proferidos por las mujeres negras carecerían, inevitablemente, de legitimidad. (Davis, 2004, pp.183-184)

Desde la perspectiva interseccional, las sociedades capitalistas-patriarcales-eurocéntricas produce **subjetividades plurales, híbridas** en las que los dispositivos de subordinación –basados en la separación categorial de género, clase, raza y sexualidad– se unen en una sola amalgama. Estas personas conforman identidades plurales –subordinadas– y se convierten en blanco fácil para las diferentes formas de discriminación, dado que se encuentran en condiciones de mayor vulnerabilidad y subordinación, que aquellas personas cuya identidad solo está atravesada por el género. Esto evidencia que las mujeres experimentamos diferentes grados de discriminación y vulnerabilidad en función de los sistemas de opresión que atraviesan nuestras identidades. Rita Segato (2010) reconoce estas identidades plurales como un “compuesto de género”, que

significa que el género se conforma a partir de una diversidad de experiencias que el sujeto guarda en su interior, de modo que no se trata de una sola identidad tal como ha señalado el feminismo occidental, sino que es una identidad múltiple en la que convergen otras dimensiones sociales (género, clase y raza) y otras diversidades de feminidad, y añade que los significantes de estas categorías van a ser definidas y disciplinadas por el régimen simbólico patriarcal.

3.6. Mestizaje: el desprecio por lo propio

A partir de la clasificación axiológica de la sociedad se instaló en el imaginario social el deseo por la “blancura”, ser “blanco” se asoció con superioridad, civilización, prosperidad y modernidad; ser “blanco” para las élites blancas, significaba, según Rita Segato (2013), **igualarse con los europeos y era sinónimo de limpieza de la sangre indígena**. Ideológicamente, los procesos de mestizaje significaron el secuestro de la sangre indígena en la “blancura” y el ocultamiento del rastro del negro y del indio en un cuerpo mestizo emblanquecido (Segato, 2013).

La categoría de raza que introduce Quijano (2000a) lleva a comprender el proceso de mestizaje no solo como el producido por la élite blanca hacia el blanqueamiento y disolución de la identidad indígena, sino como un vector histórico, cuyos eventos en un determinado espacio y tiempo se encuentran marcados en el cuerpo del sujeto. Cito aquí textualmente las palabras de Rita Segato:

...el signo racial en el cuerpo del mestizo es nada más y nada menos que indicio de que se estuvo en una determinada posición de la historia y de que se pertenece a un pasaje: signo corporal leído como trazo, resto y huella de un papel que se ha venido desempeñando”. (Segato, 2013, p. 224)

Para Segato (2013) la subjetividad mestiza es una identidad plural atravesada por diferentes vectores de poder, asimismo es un **sujeto en continua deconstrucción en el proceso de aceptar sus orígenes**.

En mi interpretación libre y generalizadora, el blanqueamiento es, aquí, instalado a desvestirse y a aceptar su arraigo en el paisaje al que pertenece, y a los ancestrales que doman ese paisaje, desandando el camino hacia occidente que antes parecía inexorable. Él también se descompone al reconocer su subjetividad como plural y conseguir verse como sujeto atravesado por varios vectores históricos. (Segato, 2013, p.240)

Al respecto la autora Milagros Palma (1994) plantea que en la **identidad mestiza confluyen los dos mundos**: el aborigen asociado a lo natural, lo primitivo, salvaje y malo, y el colonial sinónimo de cultura, civilización, modernidad y bien. El primero está relacionado con lo femenino, con la pasividad, lo conquistado/vencido. Mientras que el segundo se vincula con lo masculino, con el poder del conquistador/vencedor. El primero es lo inferior, mientras que el segundo es la superioridad de la raza y de su cultura, lo que además legitima su violencia. Esta clasificación de dos mundos antagónicos está encarnada en la subjetividad de la mujer y hombre mestizo; el primero lleva la marca de “victoria y superioridad”, el segundo, la marca de la “derrota e inferioridad”. En palabras de la autora, “‘El macho’ es el héroe legendario de la sociedad mestiza que ha mitificado el pasado de tal forma que legitima su superioridad incontestable sobre la hembra” (Palma, 1990, p.14).

En otro texto, esta autora afirma que el nacimiento del mestizaje está asociado a un hecho violento: la violación sexual de la que fueron objeto las mujeres indígenas y afrodescendientes, así como a la imposición de la organización social patriarcal; con estos hechos se forja una “cultura de la violación” u organización falocéntrica, sobre la cual se perpetúa y legitima la superioridad masculina (Palma, 1990).

3.7. Subjetividad masculina y el mandato de la violación

Como indiqué en este mismo capítulo, en el acto de la violación sexual se construyen un conjunto de mensajes y discursos que regulan las relaciones entre los géneros. Estos discursos penetran la capilaridad de las corporalidades de los sujetos, y hacen de la violación contra las mujeres un acto natural y legítimo.

Mediante el dispositivo de la violación sexual se arrebatada, simbólica y materialmente, el cuerpo de las mujeres y se reafirma como propiedad masculina, a la vez, que se deshumaniza y objetiviza, y a partir de ahí, se edifica su identidad; según los parámetros establecidos por el ordenamiento social patriarcal, colonial y capitalista. Una identidad femenina subordinada, que, a la vez, es constituyente de la identidad masculina, pues la dimensión relacional del sistema de género construye como interdependientes ambas categorías. Al respecto Rita Segato (2010) adapta el modelo clásico de Levis Strauss para explicar la dinámica estructural de las violencias patriarcales, y en particular la violación sexual contra las mujeres. Según opina, las violencias se derivan de la relación tensa e interconectada de dos ejes, el contrato y el estatus, que se articulan formando un sistema único, interdependiente e inestable. Con la modernidad, la tensión entre ambos se agudiza, debido a la exacerbación de la autonomía de las mujeres.

El eje horizontal se vincula con **el sistema de contrato**, en donde se organizan ideológicamente las relaciones entre iguales a partir de un contrato de alianzas. Mientras que el eje vertical, corresponde al **sistema de estatus** (género, la raza, sexualidad, clase), en este eje las relaciones están marcadas por estratos jerárquicos y escalas diferentes de valor. Las relaciones en este último eje son de expropiación forzada o entrega de tributo. El tributo es el comprobante que los mismos integrantes de este sistema se exigen, unos a otros, para incluirse como semejantes. En el sistema de género, el tributo es de naturaleza sexual.

...el *otro* en el orden de estatus del eje vertical será llevada a la condición de víctima sacrificial, en un gravamen extremo que debe ser impuesto como prueba de capacidad para participar de la economía simbólica de los pares. Aquí, el tributo es la propia vida del *otro* en el orden de estatus [...]. En el último grado de la barbarie patriarcal, se revela el esqueleto mismo del sistema; aflora, descarnada, la estructura, se espectaculariza la escena psíquica fundamental, el cuerpo genérico de la mujer se reduce para adherirse definitivamente a la función de objeto destinado al consumo en la construcción de la masculinidad. (p.251-252)

En esta estructura, Segato (2013) reconoce que el violador emite dos mensajes en dos ejes. En el primero, correspondiente al **eje vertical, se dirige**

a las mujeres: en este caso el violador cumple con el mandato de moralizador social y sostiene en su imaginario la idea de que las mujeres deben de ser censuradas y disciplinadas. En este sentido, la violación cumple con la función de controlar física y moralmente a las mujeres y a las personas cercanas a éstas. Para que se pueda consumir la dominación, la función moralizadora juega un papel fundamental, por esta razón, opina la autora, la sexualidad está impregnada de moralidad, para facilitar que se deposite en la víctima la culpa de la violación.

En el **eje horizontal (sistema de contrato), el agresor se dirige a sus pares;** la violación es el tributo a través del cual se consume la subjetividad masculina y el agresor solicita el ingreso en su sociedad. Desde esta perspectiva, dice Segato:

...la mujer violada se comporta como una víctima sacrificial inmolada en un ritual iniciático; compite con ellos mostrando que merece, por su agresividad y poder de muerte, ocupar un lugar en la hermandad viril y hasta ocupar una posición destacada en una posición jerárquica y piramidal. (2013, p.23)

Para Segato (2010), **la violación tiene un componente intersubjetivo**, pues no se realiza en soledad, ya que como se mencionó el violador envía un mensaje a los otros hombres o hacia la mujer transgresora. Estas “compañías” silenciosas o mandatos de poder, están incorporados en su subjetividad pugnando por demostrar su virilidad mediante la violencia contra las mujeres. En este sentido, para la autora, **la violación sexual es un problema de la masculinidad, que es dependiente de la subordinación femenina**. La violación, en este sentido, es vista como un dispositivo para asegurar el estatus masculino dañado, pues este estatus no es un poder ya dado, sino que se conquista, se adquiere, y se corre el riesgo de perderlo, por lo que es preciso superar desafíos diariamente para resguardarlo (Segato, 2010).

En esta relación tensa entre el sistema de estatus (género) y el sistema de contrato (alianza masculina) las mujeres resisten al mandato de subordinación. Segato (2010) afirma que el papel que ocupan las mujeres dentro de este sistema es ambivalente, ya que, por un lado, se enfrenta al mandato social de tener que adaptarse a la posición socialmente atribuida de acuerdo con su género, y por otro

lado no logra ajustarse, y resiste al orden de estatus. Desde esta perspectiva, se admite que las mujeres frente a una situación de violación sexual despliegan una serie de estrategias para resistir al dispositivo de la violación sexual.

3.8. Producción de subjetividades desde la psicología y psiquiatría como dispositivos de regulación normativa de género.

Los malestares y sufrimientos que han sido observados en las sobrevivientes de violación sexual, producto de violencias sufridas, las cuales han sido tramitadas mediante la complejidad de los mecanismos de subjetivación y poder de género colonial descritos en los apartados anteriores– han sido “traducidos”, sobre todo por parte de las ciencias de la salud y su enfoque biomédico dominante, a través de categorías clínicas, o como expresiones diversas de “trastornos mentales” o “síndromes”, entendiéndose trastorno mental o síndrome como un conjunto de síntomas o padecimientos, que son definidos al margen de su contexto social específico de surgimiento.

Más concretamente, es importante reseñar que a pesar de que Judith Herman (1992) asoció al inicio, el malestar de las víctimas de abuso sexual infantil y de muchas mujeres víctimas de violencia de género, con la categoría clínica de Trastorno de Estrés Postraumático Complejo –TEPT– relacionando la situación de violencia y el trastorno, el TEPT se incluyó solamente en el DSM-IV (Manual de Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales) como un apéndice, bajo la denominación “DESNOS” (siglas inglesas para los Trastornos por Estrés Extremo no Especificado, “Disorder of Extreme Stress Not Otherwise Specified”). Más adelante, dado que el modelo biomédico dominante se centra exclusivamente en asociar los padecimientos mentales a causas anatómicas y/o fisiológicas y no sociales, el TEPT fue rechazado en el DSM-5 del 2013. No obstante, sí fue incorporado en el CIE-11 (Clasificación Internacional de Enfermedades) (Paricio del Castillo *et al.*, 2019).

Estos manuales se han convertido en una referencia privilegiada que con frecuencia consultan las personas profesionales de la salud mental. El problema, tal como lo expone Margot Pujal i Llombart (2018), radica en que estas personas profesionales ignoran el contexto social y político que hay detrás de estas categorías clínicas, y cómo los malestares que engloban estos diagnósticos son

atravesados por el sistema de género colonial; esta situación conlleva a que se termine normalizando y reproduciendo un conjunto de estereotipos de género, al tiempo que, se estigmatiza y discrimina a las personas usuarias de los servicios, en particular, a las sobrevivientes de las violencias de género.

Para Pujal i Llombart (2018) existen “**malestares/sufrimientos evitables**” y “malestares/sufrimientos no evitables”. Estos últimos, son inevitables porque son experiencias que son parte de la vida y no se tienen control sobre ellos, como, por ejemplo, los duelos ante la muerte de un ser querido, procesos de envejecimiento, enfermedades, etc.; pero, en el caso de los primeros, son dolores subjetivos que, según la autora, “sí son evitables” porque son producto de las relaciones de poder y la violencia. Para Pujal i Llombart, los malestares/sufrimientos están vinculados con el dispositivo de poder de género, de manera que, cualquier mujer u hombre puede experimentarlos, ya que “el sistema sexo-género enferma a ambos” (2018, p. 185).

Desde esta perspectiva, Pujal i Llombart (2018) junto a otras autoras proponen que, con el fin de visibilizar la influencia del sistema de género colonial en los procesos de enfermar, se podría usar el concepto de **malestares de género** en lugar de categorías diagnósticas psiquiátricas y/o trastorno psicológico, utilizado desde los discursos hegemónicos, dado que, según interpretación de la autora

los malestares o sufrimientos emocionales o somáticos” pueden ser reapropiadas como experiencias de malestar y de sufrimiento de las mujeres [...] que conceptualiza la experiencia y la corporalidad, al mismo tiempo, como productos y como productores de lo social y lo histórico (Pujal i Llombart, 2018, p. 177).

Tomando como referencia lo antes dicho, los malestares/sufrimientos que inquietan a las sobrevivientes de violencia, descritos desde la psicología y la psiquiatría, son construcciones sociales plagadas de estereotipos de género que subyacen de las interpretaciones de los mismos profesionales que construyen estas clasificaciones; y al mismo tiempo, estos discursos operan como dispositivo de poder-saber-verdad (Foucault, 1976) en la producción de subjetividades y la regulación normativa al sistema de género colonial.

En el contexto de las sobrevivientes de violación sexual, el hecho de psicopatologizar sus comportamientos en categorías clínicas/psiquiátricas, es denominado por Laura Hengehold (1996) como una “**segunda violación**”, porque mediante estos discursos clínicos se autoriza a las personas profesionales en salud mental a hablar en nombre de las mujeres, lo que provoca que la confianza y credibilidad de lo narrado por las sobrevivientes, después de la violación, así como su autopercepción de los hechos se vean seriamente cuestionados. Siguiendo a Estrich (1992), Hengehold (1996) plantea que en la medida en que se asocia el comportamiento de una mujer sobreviviente de violación a una sintomatología conocida sucede que:

la violación transforma a una mujer [no sólo] en “comprensiblemente insana” sino, además, que las mujeres que efectivamente siguen las pautas sugeridas para la respuesta de la víctima e intentan adecuarse al proceso en forma “estoica” también son anormales, de algún modo (Estrich, 1992 citada en Hengehold, 1996, sección la segunda violación y la histerización, párr. 4)

Si observamos detalladamente los síntomas descritos en el TEPT, podemos observar una gran similitud con lo que la sociedad espera de nosotras, las mujeres, según el ideal normativo binario de feminidad. Ahora bien, tal como señala Margot Pujal i Llombart (2018) estos malestares, **no son solo expresiones de la identidad de género, sino que también, son malestares directos de una “violencia estructural de género”**. En la siguiente tabla, se presenta una comparación entre los TEPT y algunos mandatos de feminidad presentes en los relatos de mujeres sobrevivientes al dispositivo de la violación sexual, siguiendo el trabajo realizado por Margot Pujal i Llombart y otros (2018):

Tabla 1. Comparación alteraciones del TEPT y mandatos de feminidad

Alteraciones en el TEPT según Judith Herman (Paricio del Castillo et al, 2019, p.51)	Mandatos de feminidad

<p><i>En la regulación de las emociones:</i> impulsos o ideas suicidas, autolesiones, disforia, ira, sexualidad compulsiva y/o inhibida.</p>	<p>Emotivas o temperamentales, sumisas, sin iniciativa sexual o una sexualidad inhibida, pasivas.</p>
<p><i>En la conciencia:</i> olvidos de los acontecimientos traumáticos, episodios disociativos, despersonalización/desrealización, flashbacks, preocupación reflexiva</p>	<p>Olvidadizas, poco inteligentes y racionales.</p>
<p><i>En la percepción del sí mismo:</i> sensación de indefensión o parálisis de iniciativa, vergüenza, culpa, sensación de estigma, sentirse diferente a los otros (puede incluir el sentirse especial, sentirse sola e incomprendida).</p>	<p>Temerosas, inseguras, indecisas, incapaces para tomar decisiones, dóciles o mansas, impotentes. Se nos ha socializado a servir a los otros y a ser impotentes para nosotras mismas. Se nos ha definido como lo otro, lo diferente. Se nos ha culpado de los males de la humanidad. La culpa es pilar de nuestra identidad.</p>
<p><i>En la percepción del perpetrador:</i> preocupación por la relación con él, atribuirle un poder total, idealización o gratitud paradójica, sensación de una relación especial o sobrenatural, aceptación de un sistema de valores o de sus racionalizaciones.</p>	<p>Se nos enseña a enaltecer a los hombres, a sentir miedo a la soledad, a sentir que debemos de estar en pareja, a que somos incompletas. Que los hombres son seres superiores dotados de características especiales que nos van a proteger y salvar. Muy de la mano con la idea de amor romántico.</p>
<p><i>En la relación con los demás:</i> aislamiento y distanciamiento, perturbaciones en las relaciones íntimas, búsqueda constante de</p>	<p>Se nos dice que somos frágiles, indefensas, dependientes y que necesitamos que nos rescaten</p>

un rescatador, desconfianza persistente, fracasos repetidos en la autoprotección.	del peligro, incapaces de pensar en nosotras mismas.
Sistemas de significado: pérdida de sensación de apoyo, sensación de indefensión y desesperación.	También se nos dice que una mujer decente está en la casa y no tiene amistades.

Fuente: Elaboración propia a partir de los trabajos de Margot Pujal i Llombart y otros (2018).

Linda Martin (2018) reconoce los efectos formadores que la violación sexual tiene en las subjetividades femeninas, y su participación en la constitución del “sí misma”, así como en la forma en la que las mujeres sobrevivientes se relacionan con los demás. En este sentido, menciona que cuando, en ocasiones, algunas mujeres experimentan un tipo de placer durante la violación sexual, ante las respuestas automáticas y naturales de su cuerpo ante la estimulación, esto es vivido como una tortura, que exagera los sentimientos de culpa. Los efectos también se pueden notar en la distorsión que se construye al asociar sexo con amor, debido a que cuando era niña quien las abusó les hizo creer que el abuso era una demostración de cariño. De manera que, los malestares asociados a la violación sexual son producto de la violencia, y no psicopatologías internas a las mujeres; son reacciones normales frente a la violencia.

Las ciencias de la salud y también las ciencias sociales mediante la colonialidad del poder-saber-ser, han encapsulado dichos malestares/sufrimientos de las mujeres en “categorías y diagnósticos clínicos” que invisibilizan su contexto social de producción e individualizan el problema social del género colonial, sosteniendo argumentos (psico)patologizantes y culpabilizantes que, a su vez, enmascaran y distorsionan la agencia de las personas sobrevivientes, para finalmente reproducir el género binario y con él un sujeto universal de víctima femenino e idéntico a la posición de alteridad. En este sentido, las ciencias de la salud, sobre todo, pero las ciencias sociales también, producen discursos que (psico) patologizan los agenciamientos de las mujeres, que están presentes en sus prácticas de resistencia a la violación y de transformación subjetiva y social, posteriores a esta práctica.

Los discursos biomédicos son parte del pacto social colonial mediante el cual las sociedades modernas instalaron una forma de “violencia legítima,

invisible e imperceptible” para controlar a los diferentes actores sociales y mantener el orden social (Pujal i Llombart, 2018). Estos discursos, conservan en su interior la mirada colonial occidental, a través de la cual se clasifica a la población según el género de cada persona, recurriendo a criterios biológicos. Como señalé anteriormente, María Lugones (2008) mediante el término de “dimorfismo biológico”, explica cómo fueron clasificados los hombres y las mujeres en Abya Yala, a partir de razonamientos biologicistas, en término de superioridad-inferioridad y macho-hembra respectivamente, negándoles así la condición de humanidad a las mujeres.

Partiendo de lo anterior, la discusión sobre clasificar los malestares/sufrimientos de las mujeres en categorías clínicas psiquiátricas, coloca en el foco de la discusión una serie de interrogantes con respecto a cómo se define la salud y la enfermedad desde el pensamiento hegemónico y quiénes son los sujetos enfermos en las sociedades contemporáneas; en otras palabras ¿Cuáles son los criterios que definen a una persona como saludable o enferma? ¿Cómo son vistas las personas que reciben un diagnóstico psiquiátrico/psicológico? ¿Cuáles son los cuerpos que están siendo etiquetados a partir de determinados trastornos mentales, y consecuentemente, medicalizados?

Probablemente, en las respuestas a estas interrogantes nos demos cuenta de que determinados diagnósticos clínicos sobre salud mental tienen un rostro preconcebido; de manera que, aunque los discursos dominantes intentan mostrarnos un sujeto, en apariencia neutro y sin género, no es real, se trata de un sujeto con determinado género, etnia y clase social (Pujal i Llombart, 2018). En este sentido, los malestares son clasificados dicotómicamente en superiores-inferiores, sanos-insanos, normales-anormales, racionales-barbarie, productivos-improductivos, según se acerquen o se aleje a las pautas normativas reguladas por el género, la raza y la clase; en este caso, las mujeres de cierta etnia y clase social van a ocupar dentro de esta fórmula el lugar de lo insano, reafirmandose su condición ontológica de inferioridad, así como un yo históricamente negado.

En conclusión, el estigmatizar los malestares/sufrimientos de las mujeres que resistieron al dispositivo de la violación sexual en trastornos mentales, no solo busca silenciar sus voces, también, construye una idea de éstas como

enfermas, desvalidas, traumatizadas y sin agencia, a la vez, que se marcan sus cuerpos como inferiores, una carga para la sociedad, negándoseles su condición de humana. Como consecuencia, sus estrategias de resistencia son descalificadas, devaluadas y deslegitimadas aspectos que retomaré en el siguiente capítulo.

Capítulo 4. Formas de resistencia a la violencia sexual dentro del sistema de género colonial moderno

Las resistencias, por muy frágiles y dispersas que sean, existen. Podemos encontrarlas allí donde otros construyen relatos victimizadores que niegan la agencia.

Patricia Amigot Leache, 2005, p. 138

Uno de los principales obstáculos que la colonialidad/modernidad y el sistema colonial de género nos heredó fue la construcción de un conjunto de representaciones sociales sobre la violación sexual u otras formas de violencia de género y sus protagonistas, que comparten un sinnúmero de sesgos (neo)patriarcales y que están muy alejados de la experiencia de la realidad. A través de estas representaciones se promueve una imagen estereotipada de las sobrevivientes como víctimas pasivas, traumatizadas, paralizadas, culpables y acabadas.

En este último capítulo se abordarán aspectos relacionados con el origen y desarrollo de la categoría de víctima pasiva y su relación con el sistema colonial de género, así como sus implicaciones en las subjetividades femeninas; la contracara de la víctima pasiva, que señala a las mujeres como provocadoras e incitadoras sexuales de los hombres. Además, se retomará la categoría teórica de “prácticas de sí” que plantea Michell Foucault, para resaltar la capacidad de las mujeres para protegerse, sobreponerse y transformarse después de la violación; para concluir finalmente, con la presentación de algunas formas de resistencia contra-hegemónicas, entendidas como procesos de agencia, desde el feminismo decolonial.

4.1. Origen y evolución del concepto de víctima

El proyecto civilizatorio que introdujo la colonialidad estructuró las sociedades con base en relaciones dicotómicas/antagónicas entre racional-irracional, civilización-salvaje, persona-cosa, hombre-mujer, pasivo-activo,

blanco- de color, salud-enfermedad etc. Esto implicó, a la vez, un ordenamiento jerárquico en superiores e inferiores, donde se sobrevaloró lo racional (eurocéntrico) y se despreció e infravaloró todo aquello que no calzaba dentro de esta categoría. La colonialidad para justificar esta nueva organización construyó un discurso racional legítimo, que actúa como uno de los tentáculos del poder del Sistema-mundo. Este discurso promovió una moral social que objetiviza y clasifica socialmente a otras culturas como alteridad, barbaros/irracionales/incivilizados con el fin de mantener la estructura social del Estado colonial.

El discurso colonial moderno impregna las diferentes corrientes de pensamiento, construyendo sus propias versiones de “víctima”, que siguen un esquema que refuerza la noción de pasividad, fragilidad y enfermedad, al tiempo que reconoce como violencia únicamente aquella que se ejerce mediante la fuerza física. Esto deja una huella indisoluble en las subjetividades pues anulan toda posibilidad de inteligibilidad de agencia y resistencia de las víctimas ante situaciones de opresión.

Esta noción de “víctima” se remonta a muchos años atrás. En la exploración etimológica que Svenska Arensburg-Castelli (2011) realiza sobre este término en su tesis doctoral, encuentra que es un concepto muy antiguo, cuyo origen podría ubicarse en el pensamiento filosófico y religioso judeocristiano occidental. En ese momento, a la víctima se le atribuían características asociadas con **sumisión/obediencia,** **sometimiento/sacrificio,** **impotencia/atadura;** la víctima era un sujeto condenado y atado, un ser elegido para ser sacrificado como reconocimiento y tributo a un poder supremo/sagrado, etc. El pasaje bíblico del Antiguo Testamento, sobre el sacrificio de Abraham, o más bien, sobre la atadura o ligadura de Isaac, es una escena que figurativamente nos presenta dicho pensamiento.

J. Mardones (2003) comenta que en el diccionario latino español etimológico de Raimundo de Miguel, el término víctima tal vez provenga de Vieo, que en dicha lengua significa atar con junco u otra ligadura flexible. En particular, señala que en hebreo el sustantivo akedá no habla del sacrificio de Isaac sino de su atadura a la piedra, es decir, la víctima como aquel que está atado, condenado. La víctima como el atado o condenado,

por lo tanto, más que leerlo de manera descriptiva, sería una fuente de sentido respecto de las formas de sumisión de la víctima. Víctima sería algo que está siendo conducido, está atado a lo que otro trama o ha decidido hacer sobre él, acto que está mediado por la decisión, decidir si se consuma (el sacrificio) o no (el caso de Abraham con Isaac) mediado por un acto sagrado [...] Mardones continúa. En latín, víctima es el animal ofrecido a los dioses, es decir, en cuanto que víctima proviene de animal para el sacrificio. (Arensburg-Castelli, 2011, p. 245-245)

Un segundo concepto, al que se refiere Arensburg-Castelli (2011), es el concepto de **víctima como derrotado o vencido**. Es el enemigo elegido en un campo de batalla, una víctima sacrificial por medio de la cual se expía, se derrota, se conquista y se arrodilla a un pueblo o comunidad. Para confirmar lo anterior, retoma lo que Marduk Nardo Pérez (2003) plantea en su tesis de maestría:

...víctima sería una voz que puede provenir tanto de vincire –animal sacrificado– como vincere –vencido–, aunque en rigor tratándose de la historiografía antropológica de las víctimas humanas, ambos términos coinciden, pues el cuerpo sacrificado/inmolado era el cuerpo del enemigo, una vez que había terminado la batalla. (Arensburg-Castelli, 2011, p. 247)

Siguiendo a esta misma autora, un tercer concepto que se asocia a “víctima”, muy ligado con el anterior, es el de **víctima fallecida/aniquilada como consecuencia de un acto de poder o violencia**, como es el caso de conflictos armados, guerras y campos de concentración. En estas batallas víctima es aquel sujeto que es exterminado, vencido por otro más fuerte y poderoso; esta idea nos remite, a la vez, a la noción de **“víctima” como debilidad/fragilidad** y al reconocimiento de la violencia mediante el uso de la fuerza física, tal como mencioné en el capítulo primero. La historia nos muestra cómo la violación sexual ha acompañado las diferentes batallas, su uso ha servido para expresar quiénes son los que tienen el poder, y marcar a quienes son los débiles y vencidos.

Según lo descrito anteriormente, hasta antes del siglo XX, solo se consideraba como víctimas a aquellos sujetos que habían muerto por la fuerza, por la violencia del otro, alguien condenado, vencido, derrotado, débil y sin

posibilidades de agencia para resistir. Desde este punto de vista, la **víctima legítima de violación sexual sería, por consiguiente, aquella que murió resistiendo a la violencia**, la que fue exterminada, vencida, aniquilada por la fuerza brutal del depredador y negada en su existencia. “Víctimas serían quienes han muerto por la fuerza que otro ha impuesto sobre ellas, por la violencia del otro que anula cualquier resistencia” (Arensburg-Castelli, 2011, p. 248).

Pero ¿qué son, entonces, aquellos cuerpos que resisten a la violencia y logran salir con vida?, ¿qué lugar ocupan las víctimas que rompen con este paradigma?, ¿cuánto de esta imagen de víctima fallecida permea nuestro imaginario social contemporáneo? En palabras de Svenska Arensburg-Castelli (2011): las “**víctimas sobrevivientes**” son aquellas que recurrieron a un sinfín de maniobras para salir con vida de la agresión, las que hoy están vivas para “hablar” sobre lo que les sucedió. Es la “víctima política”, la que reivindica su lugar de enunciación, la que tiene mucho que aportar a la comprensión de la violencia, a la definición de políticas públicas y programas de prevención.

Lo que tiene de sujeto quien que se enfrenta a su mortalidad, y habla, atenta justamente contra la condición de víctima. El sujeto para “ser”, el sujeto que se encarna en una forma de vida resulta de una toma de posición, de un encarnar la vida en el entramado enunciativo, cuestión que, sólo sobreviviendo, sorteando, guerreando, puede hacerse de sus efectos una posición de sujeto. Por lo que el acto de recuperación, el acto que nombra a las víctimas sobrevivientes, resulta de un acto necesariamente de otro orden que el ontológico, ora político, ora jurídico, ora ético. (Arensburg-Castelli, 2011, p. 251)

Desde ese momento, víctima no solo será aquella persona que es aniquilada, sino también aquella persona que ha sobrevivido a la violencia ejercida sobre ella por un otro que se otorga el poder de decidir sobre sus vidas con el fin de someterlas. Las víctimas como sobrevivientes son aquellas que pueden hablar, ya sea con la palabra, con los silencios o con sus cuerpos. De ahí que denominar a las víctimas como sobrevivientes se traduce en un acto político. Pero como sostiene Arensburg-Castelli para que este sujeto condenado a la

muerte y que sobrevivió a la violencia sea considerado como víctima legítima requiere de un proceso de sujeción que lo haga posible.

A medida que avanzamos en el tiempo la connotación de víctima adquiere otros significantes, pero siempre mantiene vivo la noción original de minusvalía, debilidad y pasividad. A partir de la declaración de la Naciones Unidas, de la Carta derechos y libertades fundamentales del hombre (1945) y la Carta internacional de Derechos Humanos (DDHH, 1948) se empieza a reconocer a las víctimas sobrevivientes como sujeto de derechos. En ese momento, la víctima se concibe como aquella a la que (se) le violaron sus derechos humanos, esto instala una noción de éstas como sujetos desvalidos, desprovistos de agencia y necesitados de la intervención y protección de otro (El Estado). (Arensburg-Castelli, 2011)

Esta visión victimal impregna los diferentes saberes contemporáneos, y actúa como campo de poder-saber-ser. Se construye un discurso hegemónico inspirado en el pensamiento positivista, sobre el cual se establece qué se deberá entender como víctima y qué no. Este aspecto es relevante para esta investigación dado que muchas de las teorías sobre violación y otras formas de violencia sexual se encuentran teñidas de explicaciones (psico) patologizantes, en las cuales se descalifican e invalidan los agenciamientos de las sobrevivientes para resistir a la violencia, convirtiéndolas en víctimas culpables, enfermas y medicalizadas. La institucionalización de estos discursos, a través de las ciencias sociales, médicas y jurídicas bañan estas concepciones de legitimidad y silencian las voces de las víctimas sobrevivientes mediante tecnicismos; a partir de aquí, se decreta quién habla en nombre de quién y quién es garante de credibilidad frente a los otros observadores.

4.2. Institucionalización del concepto de víctima

4.2.1. Desde la victimología

Como desarrollé en el primer capítulo (sección 1.4), gran parte de las conceptualizaciones en torno a la violación u otras formas de violencia sexual provienen de las ciencias jurídicas, además tal y como plantea Arensburg-Castelli (2011) para que la víctima sobreviviente sea considerada una víctima legítima tiene la obligación de pasar por un proceso judicial que le acredite esa condición,

solo así podrá devenir como víctima. De ahí que es importante para esta tesis saber qué se ha dicho sobre las víctimas de violencia desde este campo disciplinario, cómo se las percibe.

Empezaré este recorrido por la victimología, en tanto se le conoce como la ciencia que estudia a la víctima y los procesos de victimización. Esta corriente de pensamiento nace dentro de la criminología, la cual comparte los mismos principios del pensamiento positivista-empirista. Las definiciones de víctima que se derivan de estas escuelas se han centrado en una noción meramente jurídica, en tanto la “víctima es sobre quien recae la acción criminal” (Arensburg-Castelli, 2011, p.46). Esto ha sido de esta manera, porque estas escuelas consideraron que el concepto de víctima está permeado de aspectos muy subjetivos, teniendo la victimología que restringir su concepción de **víctima a quienes reaccionan pasivamente ante un acto punible y antisocial**. Desde este punto de vista, Arensburg-Castelli (2011) sostiene lo siguiente:

Esta acepción se ha considerado así puesto que el concepto de víctima envolvería aspectos muy subjetivos, y la ciencia victimológica solo puede atender a quienes sean objetiva y realmente víctimas. Es por lo anterior que para Fattah víctima es una persona que se ha convertido en sujeto pasivo de un hecho punible, como resultado de la conducta antisocial de otros (Arensburg-Castelli, 2011, p.266).

Marisol Collazos (2006) en su curso sobre victimología de la carrera de Licenciatura en Criminología de la Universidad de Murcia, realiza un recorrido sobre los diferentes tipos de víctimas que han prevalecido a lo largo de la historia, los cuales han servido de parámetro para las tipologías de víctimas contemporáneas. En este sentido, ubica las “**víctimas falsas**” y las “**víctimas reales**”, pero sólo después de que se haya investigado un hecho ilícito es que se podrá decir quién es una víctima falsa o real.

A su vez, Collazos (2006) subclasifica **las víctimas falsas en: “víctimas imaginarias” y “víctimas simuladas”**. Las primeras son aquellas que debido a factores biopsicosociales se creen víctima de un delito, como por ejemplo “niños, personas adultas mayores, ancianos y personas con alguna enfermedad

mental”. Las segundas, son las personas que motivadas por un interés propio o ajeno actúan como si verdaderamente hubieran sido victimizadas.

La “**víctima real**” puede ser individual o colectiva. En el caso de las víctimas individuales las categorías que se utilizan para medirlas se basan en el grado de culpabilidad de ésta sobre el hecho delictivo. En este sentido, Marisol Collazos (2006) distingue la **víctima inocente de la víctima con algún nivel de responsabilidad**. Resulta muy sugerente que dentro de la clasificación de “víctimas inocentes” se reconocen las “**víctima especialmente vulnerables**”; es decir, aquellas personas o grupos sociales que debido a ciertas características –endógenas o exógenas– son más vulnerables que otros, ubicándose dentro de esta categoría a las mujeres y menores de edad víctimas de violencia sexual. En este sentido, **son definidas como víctimas por su pasividad o debilidad**. En el otro extremo, encontramos a las víctimas que son responsabilizadas por provocar el acto criminal, a estas se les conoce como “**víctimas provocativas**”, y se incluye, por ejemplo, el caso de mujeres que provocan el comportamiento violento en los hombres.

Inicialmente la criminología centró sus explicaciones científicas sobre el acto criminal en el delincuente, ignorando en buena medida a las víctimas, porque las consideraba “**sujetos pasivos, neutros, estáticos que no contribuirían en nada al hecho criminal**” (Cuarezma Terán, 1996, p.299). Esta neutralización de las víctimas afirma Sergio Cuarezma Terán (1996), no es casual, pues, precisamente, en el momento en el que el Estado asume el control del ámbito penal, aparta a las víctimas y se les prohíbe castigar a su victimario. Sin embargo, continua este autor, a partir de las primeras investigaciones sobre las víctimas, se interpreta que éstas tenían una gran participación en los sucesos criminales, y que incluso, en algunas ocasiones se les consideraba “las verdaderas causantes del delito”. Es así como, la noción de víctima oscila entre pasividad, vulnerabilidad y provocación, pero en todos los casos hay una responsabilidad en ella, tanto por su pasividad como por provocar la violencia.

El interés por la víctima fue incentivado poco a poco, teniendo una gran influencia, entre otras circunstancias, los trabajos sobre victimología de los pioneros Benjamín Mendelsohn y Hans Von Hentig, cuyos estudios circunscribieron a la “Pareja criminal”, a través de la cual demostraron la

interacción y reciprocidad entre la víctima y el victimario (Cuarezma Terán, 1996).

El énfasis de la clasificación de Mendelsohn está centrado en la correlación entre la víctima y el victimario, estableciendo un grado de culpabilidad en esta relación, es decir, que a mayor culpabilidad tenga uno menor culpabilidad tiene el otro (Collazos, 2006), sin embargo, según interpretación de Collazos, Mendelsohn era consciente de que no existen grados de inocencia o culpabilidad absoluta dado que el comportamiento está influenciado por factores biopsicosociales. Las tipologías de víctima que se desprende de la perspectiva de Mendelsohn se resumen en la siguiente tabla (Collazos, 2006):

Tabla 2. Tipologías de víctima según la perspectiva de Mendelsohn

Tipologías de víctima según Mendelsohn
<ul style="list-style-type: none"> • Víctima completamente inocente o ideal: son las completamente inconscientes como el caso de los niños y niñas. • Víctima de culpabilidad menor o víctima por ignorancia: coloca como ejemplo, el caso de mujeres que se provocan un aborto de manera clandestina y fallecen como consecuencia de éste. • Víctima tan culpable como el infractor y víctima voluntaria: los casos de eutanasia o suicidios mediante ruleta rusa o el suicidio cometido por una pareja (amantes desesperados). • Víctima más culpable que el infractor: considera dentro de esta categoría a las víctimas provocadoras que incitan a cometer una infracción o el comportamiento violento, también las víctimas que por imprudencia provocan un accidente debido a la falta de control de sí misma. • Víctima más culpable o únicamente culpable: aquí entran las víctimas infractoras (al cometer una infracción el agresor cae como víctima, los casos de legítima defensa); simuladoras (mienten ante el juez para obtener una sentencia de condena contra otra persona) e imaginarias (personas con algún problema de salud mental como personas paranoias, mitómanas, seniles; incluye en este grupo a los niños y niñas).

Fuente: Elaboración propia a partir de la teoría de Mendelsohn (Collazos, 2006).

Para efectos penales y asignación de la pena, Mendelsohn propone de manera complementaria a la tipología anterior, clasificar a las víctimas en: 1) “víctimas inocentes”, para aquellas personas que no provocaron el hecho delictivo y se debe de aplicar la pena íntegra al agresor; 2) “víctimas provocadoras imprudencial, involuntaria y por ignorancia”, serían las personas que participan en mayor o menor grado, y en estos casos, se debe de disminuir la pena al victimario según el grado de participación/responsabilidad de la víctima; 3) “víctima agresora, simuladora o imaginaria”, para el caso de las personas que cometieron el acto delictivo, o bien, cuando el delito no existe, lo que dejaría en libertad a la persona imputada. (Collazos, 2006)

En cuanto al modelo de Von Heting, este autor denominó como “clases generales” a la tipología victimal que más tardes se conocerá como “**víctimas especialmente vulnerables**”. En esta tipología se establecen dos clases genéricas de víctimas que se subclasifican en once categorías más frecuentes o de mayor riesgo de victimización, esto permite distinguir las “**víctimas natas**” y las “**víctimas hechas por la sociedad**”: Entre las víctimas natas se encuentran las personas menores de edad, mujeres, adultos mayores, débiles y enfermos mentales, las personas migrantes y otras minorías. En cuanto a las víctimas hechas por la sociedad, está determinada por algunas características psicológicas, por ejemplo, personas deprimidas, ambiciosas, lascivas –suele aplicarse a las mujeres víctimas de delitos sexuales que se presume han provocado–, solitarias, atormentadas, excluidas/marginadas (Collazos, 2006).

En la revisión bibliográfica que Arensburg-Castelli (2011) realiza sobre este tema, destaca tres corrientes o paradigmas sobre los cuales José Zamora-Grant (1998) enmarca la producción del conocimiento sobre victimología: 1) la corriente positivista con tendencia ideológica conservadora; 2) la corriente interaccionista con tendencia liberal; y, 3) la corriente crítica, con tendencia ideológica socialista.

En el primer **paradigma, el positivista/conservador**, se estudia la relación víctima-criminal. **La víctima del delito se concibe como un sujeto pasivo**, y sólo se reconoce bajo esta figura a quienes recurren al ámbito judicial. El interés mayor de esta corriente es conocer si las víctimas son o no inocentes-culpables y cuál es el grado de su responsabilidad (Zamora-Grant, 1998). Este enfoque tiene interés porque mucha de la legislación actual sobre violación sexual

mantiene vigente esta perspectiva. Las víctimas de este acto criminal son quienes deben demostrar su inocencia, sobre ellas recae la responsabilidad de la prueba; bajo este paradigma se juzga su comportamiento, para averiguar qué hicieron para provocar la agresión. Es decir, aquí importa si la víctima tiene una vida decorosa antes, durante y después de la violación, se asume una relación de causalidad y provocación.

El segundo paradigma, el **interaccionista/ liberal**, establece una fuerte alianza con las teorías sobre justicia restaurativa y resolución pacífica de conflictos. A partir de este momento, **el problema de la victimización se asume como consecuencia de los procesos de etiquetaje** (Zamora-Grant, 1998). Sobre este punto, Svenska Arensburg-Castelli (2011) señala el papel que cumplen las etiquetas sociales en la constitución de las identidades, y cómo estas, a la vez, actúan como profecías que se autocumplen llevando a la persona a actuar a partir del rol o etiqueta asignada.

las etiquetas sociales operan como formas de identificación: los sujetos sociales se identifican a través de las etiquetas que asignan y que son asignados en los procesos de interacción, es decir, las acciones de las personas están mediadas por procesos simbólicos que inciden en ellas, actuando en base al rol/etiqueta (Arensburg-Castelli, 2011, p. 268).

Paralelamente a los paradigmas **positivistas-empiristas** que inspiran estas corrientes de pensamiento sobre la victimología, se destacan **otras vertientes alternativas que tensionan y pugna** contra estos paradigmas, es decir, las corrientes **críticas/socialistas**, entre las que encontramos: la victimología conflictual, que emerge de enfoques como los de la victimología crítica –el tercer paradigma con ideología socialista– que incluye el abolicionismo penal, el garantismo penal material y el feminismo legal (Zamora-Grant, 1998). Desde esta corriente se plantean importantes críticas políticas al sistema judicial, se asume que el Estado, la sociedad capitalista y la justicia no son neutrales, por el contrario, sostienen y regulan el orden social con base en los intereses de las estructuras de dominación; por lo tanto, los procesos de victimización son interpretados como abusos de poder. De igual manera, desde esa corriente se reclama que se incorpore en el análisis de las prácticas judiciales los derechos humanos y el impacto que provoca la violación de estos.

En el contexto de este tercer paradigma, Arensburg-Castelli (2011) siguiendo a Sangrador (1986) señala que en los años sesenta, época de grandes convulsiones y cambios sociales, uno de los acontecimientos que acompañó el interés por las víctimas en los Estados Unidos fueron las fuertes críticas que lideró el movimiento feminista contra las corrientes de pensamiento de la victimología positivista, especialmente, ante el concepto de “víctima provocadora”. Además, exigía una mayor atención y análisis de las violencias que sufrían en particular las mujeres.

En la actualidad, se concibe a la víctima desde una visión de derechos humanos; poniendo especial atención en las medidas para restaurar los daños ocasionados a las víctimas como consecuencias del delito, así como en determinar las características de la personalidad que hacen a unos sujetos más propensos para convertirse en víctimas (Cuarezma Terán, 1996). Estos cambios, han ido de la mano con el surgimiento de una variedad de modelos teóricos, desde el campo de la psicología y la psiquiatría, que han ayudado en la interpretación de los datos aportados en los peritajes judiciales.

Para Vicente Garrido (1989) muchos de estos modelos teóricos desde la psicología criminológica se encuentran plagados de mitos y estereotipos sobre la violación, que dificultan su comprensión. En la revisión bibliográfica que este autor realiza sobre el tema, identifica cuatro niveles de explicación sobre el violador y la víctima: 1) La causa de la violación se encuentra asociada a factores psicodinámicos, intrapsíquicos o vinculada a una perturbación emocional o en la personalidad del violador, coincidiendo con la creencia de que el agresor es un enfermo mental; 2) desde la psicología de los rasgos, se alude a que el agresor es una persona con deficientes habilidades interpersonales e incapaz de mantener relaciones sociales y afectivas duraderas, así como con problemas de asertividad y de autoestima; 3) el violador es el sujeto que rivaliza con las conductas y valores sociales establecidos; y el 4) sostiene que debido a los roles y estereotipos que mediatizan las relaciones sociales en activos-pasivos, las mujeres se convierten en una “víctima legítima”: mientras a los varones se les enseña a tomar la iniciativa, ser dominantes y tener muchas conquistas sexuales, a las mujeres se les socializa para la búsqueda de protección de los hombres y la pasividad.

4.2.2. Desde los modelos psicológicos dominantes

Los modelos psicológicos dominantes se han interesado por la experiencia victimal y ofrecen explicaciones sobre los efectos de la victimización en las personas, en los cuales **se institucionaliza la imagen de víctima como sujeto enfermo y doliente**. Son muchas las escuelas que se desprenden de estos modelos, pero únicamente me voy a referir a las teorías del trauma de manera superficial (algunas de estas cuestiones derivan de lo presentado en el apartado 3.8).

La teoría psicoanalítica freudiana fue la que inauguró los términos de trauma y traumatización, cuando Sigmund Freud describió en el texto “Más allá del principio del placer” en 1920, un tipo de neurosis traumática, cuya etimología la asociaba a la exposición prolongada de los sujetos a altos grados de tensión o peligrosidad para su vida, como es el caso de las personas que sobrevivieron a la guerra. No obstante, se dice que la palabra “trauma” fue utilizada por primera vez en 1878 por el neurólogo alemán, Eulenburg, para hacer referencia al impacto mental que tienen los eventos estresantes en las personas, poniendo el **énfasis en el desbordamiento de las capacidades de afrontamiento de los sujetos, y no así, en el evento estresante que lo ocasionó** (Paricio del Castillo *et al.*, 2019).

Dentro del psicoanálisis la conceptualización del trauma y, por ende, del sujeto traumatizado, ha estado marcada de críticas y controversias tanto fuera como dentro del movimiento psicoanalista. Se dice que, en un primero momento Freud propuso que el origen de la neurosis estaba vinculada a los abusos sexuales sufridos durante la infancia, pero, en la medida en que avanzó el desarrollo de su “teoría de la seducción” se retractó, sugiriendo que “el abuso no tenía por qué ser un abuso real, sino que podía ser, y en muchos casos era también, un abuso fantaseado” (Paricio del Castillo *et al.*, 2019, p.46).

Sandor Ferenczi, amigo cercano de Freud, presentó en 1933 su último escrito titulado “Confusión de lenguas entre los adultos y el niño (el lenguaje de la ternura y de la pasión)”, aunque su publicación generó un gran rechazo en ese momento, en especial, por parte de los psicoanalistas de la primera generación, dado que consideraron que revivía los planteamientos iniciales de Freud sobre la neurosis; gran parte de las teorías de Ferenczi se encuentran plasmadas en las

teorías psicoanalíticas actuales. Desde la perspectiva de Ferenczi, el trauma se origina debido a un evento que invade el “Yo del sujeto” destruyendo su capacidad para pensar; pues para este autor los objetos externos tienen una influencia importante en la estructuración del aparato psíquico del sujeto (Paricio del Castillo *et al.*, 2019).

Pese a la existencia de estos otros enfoques dentro de la teoría psicoanalítica, la visión ortodoxa que Freud tenía sobre el trauma poco a poco fue incorporada en el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (DSM por sus siglas en inglés: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) como estrés postraumático, sugiriendo una serie de síntomas asociados al evento traumático; que con frecuencia se relaciona con las secuelas que deja la violación sexual en las mujeres. El surgimiento de estas clasificaciones, si bien, han contribuido a visibilizar el impacto de la violación en la vida de las mujeres, en muchas ocasiones reproducen una imagen de las sobrevivientes como víctimas dolientes, pasivas, frágiles y que requieren medicalización. Estas teorías establecen nuevas normas de género, en las cuales se (psico) patologizan y psicologizan sus malestares y se asocian a un problema interno de su personalidad, a través de una medicalización y estigmatización de las personas sobrevivientes. Con lo cual se invisibiliza la estructura de dominación y las relaciones sociales de poder como su causa, conduciendo a una segunda victimización, aspectos fuertemente criticados por el feminismo decolonial.

4.3. Posturas feministas frente al dispositivo de víctima pasiva

Como he señalado anteriormente los diferentes feminismos han reaccionado frente a estas posturas de pensamiento centrados en el trauma, porque sus planteamientos instituyen nuevos parámetros de comportamiento que se corresponden con el sistema de género colonial. Son posturas que refuerzan la idea de que determinados sujetos sociales son “víctimas vulnerables” –*per se*– sólo por pertenecer a determinado grupo social, de género, racial, etario, etc. El problema es que la vulnerabilidad desde estas perspectivas se interpreta como lo opuesto a la agencia, es decir como pasividad, fragilidad, incapacidad para resistir y enfermedad. En estos casos, la vulnerabilidad se concibe como una

condición intrínseca a determinados seres humanos, negando las estructuras sociales de poder que se encuentran detrás de estas condiciones.

En el análisis que Inés Hercovich (1992) realiza sobre la articulación de los discursos sobre sexualidad, violencia y poder entre los géneros para minimizar las violaciones y silenciar a las mujeres, reconoce dos tipos de paradigmas: **“el culpabilizador” y el “victimizador”**. El primer paradigma, tiende a **erotizar la dominación y la violencia**, negando su verdadero origen, y como consecuencia restándoles responsabilidad a los hombres como actores principales de la violación sexual, la responsabilidad es desplazada a las víctimas, quienes son acusadas de “activas y provocadoras”. Los portavoces de este modelo lo componen todos los que se encargan de la administración de la justicia: jueces, fiscales, abogados, etc. Este paradigma incluso llega a “negar la existencia de la violación sexual de mujeres sobre la base de postular un poder igual para ambos” (p.73). De este modo, al interpretar la construcción de la subjetividad, es preciso tener en cuenta que:

En esta imagen, las voluntades son parejas y los fines de cada uno de los protagonistas son simétricamente opuestos. La lucha entablada entre estos personajes igualmente poderosos —él por ser quien tiene la prerrogativa de tomar la iniciativa, ella porque tiene el poder de consentir (el hombre propone, la mujer dispone)— no admite siquiera estrategias o formas de lucha diferentes. Por lo tanto, para poder decir que hubo una violación sexual, si no median las marcas corporales que atestigüen la ferocidad de la resistencia se pondrán en cuestión las verdaderas intenciones de la víctima [...] La imagen así erotizada se sostiene apelando, por un lado, a esos elementos del imaginario social de la sexualidad que definen a la mujer como un ser de alta capacidad erótica, ávida de gustar a los hombres y de someterse a ellos como estrategia para someter. (Hercovich, 1992, pp. 74-75)

El segundo paradigma, el victimizador, según esta autora, **evade el origen de los discursos que definen la sexualidad en un contexto de relaciones de sometimiento-dominación**. Los principales voceros de este modelo son las personas profesionales en psicología, asistentes sociales y

médicos. En esta posición tanto hombres como mujeres se convierten en víctimas ineludibles del sistema social, a los primeros porque los convierte de antemano en potenciales violadores y a las segundas en víctimas vulnerables o esenciales, ignorando la historia y las vivencias personales de cada uno. En este abordaje, la violación es desexualizada y queda diluida a meros actos de violencia, además, reduce la violencia a un compendio de patologías mentales y predisposiciones del violador, así como a los daños psicológicos de las víctimas, quienes además son vistas como sujetos pasivos, inocentes, inofensivos e incapaces de defenderse.

La víctima, por su parte, es inocente, indefensa, impotente; es objeto y no sujeto. Los aspectos del imaginario de la feminidad que sostienen esta versión son una sexualidad pasiva cuando no inexistente; una voluntad de poder reducida y amparada en las rutinas del servicio a otros (el marido, los padres, los hijos, el jefe); un cuerpo fuerte para resistir los embarazos y las enfermedades, pero débil y poco apto para defenderse de las agresiones. (Hercovich, 1992, p. 77)

La revictimización de la que son objeto las sobrevivientes de violación sexual frente a la institucionalidad obedece a que el paradigma "erotizador y provocador" y el paradigma "victimizador" constituyen los discursos de las personas profesionales especializadas en la atención de esta problemática, que operan como dispositivos reguladores de los comportamientos sociales. Por otra parte, al depositar la culpa de la violación en la víctima por considerarla provocadora; y por la otra, por reducir el comportamiento violento delictivo a un conjunto de trastornos mentales del violador y daños psicológicos en la víctima, que por un lado justifican al violador y, por el otro, condenan a la víctima a una posición de impotencia e indefensión perpetua.

La antropóloga Veena Das (2008), afirma que los enfoques centrados en el trauma tienen como resultado la creación de comunidades de resentimiento. Este resentimiento podría estar relacionado, por una parte, con el énfasis en el sufrimiento de las víctimas dentro de una cultura popular del dolor que no reconoce la reconstrucción del yo en el presente. Por otra parte, también fomenta la idea que la víctima reacciona al trauma paralizándose; además, se corre el riesgo de clasificar a partir de los discursos de las personas afectadas en **víctimas**

“**culpables**” y **víctimas “inocentes”**, si no calzan con el paradigma de víctima construido desde estos enfoques hegemónicos.

En su interpretación de la teoría foucaultiana, Veena Das (2008) afirma que en las sociedades contemporáneas se genera un discurso técnico, que opera como dispositivos/tecnologías de poder que se aplican a las poblaciones en forma de biopolíticas. Este discurso se encarga de administrar la naturaleza del sufrimiento y reproduce la noción víctima pasiva, con lo cual se anula y niega la experiencia personal de la persona sufriente a través de discursos institucionales que silencian y sustituyen la autoridad de las víctimas. Al silenciar las voces de las víctimas sobrevivientes, se reproduce los intereses de las estructuras de dominación, facilitándoles la defensa de sus intereses. Así nos indica que: “Al reformular esas quejas mediante una taxonomía de categorías de enfermedad [...] el clínico distorsiona el mundo moral del paciente y la comunidad y legitima su discurso profesional (Das, 2008, p.37).

Los estudios poscoloniales y decoloniales han sido críticos con el papel que han jugado las ciencias sociales en la reproducción de este sistema colonial, capitalista y neoimperial, pues con sus teorías centradas en la enfermedad y el trauma, han producido un “**sujeto universal de víctima**”, que ha contribuido a potenciar los dispositivos de género y mantener las estructuras de desigualdad. Por esta razón, para los estudios sobre la subalternidad es importante que los sujetos no sean tratados como entes pasivos, sino más bien que se muestren sus momentos de rebelión ante el poder colonial moderno, con el fin de comprenderlos como sujetos activos de sus propias historias (Das, 2008).

La perspectiva psicosocial comunitaria, también, surge como reacción crítica a las formas de psiquiatrizar la atención de las personas sufrientes. Mireya Lozada (2001) indica que estos **enfoques que tienden a medicalizar los sufrimientos/malestares y a colocar etiquetas diagnósticas psiquiátricas a los malestares suelen patologizar a los sujetos y a culpabilizarlos**. A la vez, invisibilizan sus capacidades de afrontamiento al colocarlos como víctimas pasivas. Estos abordajes, al concebir los malestares de las personas como síntomas, dirigen su atención a los procesos internos-psicológicos y niegan los procesos históricos, culturales, sociales y políticos que los envuelven. En este sentido, las consecuencias psicológicas ocasionadas por situaciones traumáticas se deben entender como reacciones normales frente a las

situaciones que no son normales, sin que esto signifique minimizar o negar el daño y el dolor de la persona ante la violencia.

En esta misma línea, Gerard Coll-Planas *et al.* (2008) consideran que promover un concepto de víctima pasiva en las mujeres se traduce en una forma de negarles la posibilidad de actuar conscientemente para romper con su estado de subordinación, colocando su salvación en las manos de los otros, pues su única salida queda reducida a pedir ayuda a los demás. El problema de restringir a las mujeres a este papel implica sostener una identidad basada en víctima, que refuerza, a la vez, el dispositivo colonial de género, alejándola de la noción de sujeto con derechos y anulando cualquier indicio de agencialidad y subversión. Esta perspectiva debilita las voces de las mujeres como actoras sociales y políticas.

4.3.1. De víctima pasiva a víctima heroína de la violencia sexual: la trampa del sistema patriarcal colonial moderno

En el contexto de la violación sexual u otras formas de violencia sexual, no solo se perpetua la imagen de las sobrevivientes como víctimas pasivas, también, existe otra versión: la víctima heroína (Hercovich, 2000). Ambas versiones son opuestas, pero al mismo tiempo se complementan entre sí, en tanto que refuerzan una idea inusual de agencia que se escapa de la realidad común y ordinaria. Esta sobrevaloración hacia respuestas inexistentes lleva a subvalorar las estrategias que las sobrevivientes usan para salir con vida de la violación, así como también a ignorar los modos en que el dolor opera en contextos sociales concretos y reales.

En las dos versiones recae la responsabilidad de la violencia sobre la persona que la sufre, en una, por pasiva, y en la otra por provocadora. Ambas resultan ser culpables porque se las acusa de haber consentido y consentir es interpretado como querer ser violadas (Hercovich, 2000). Estos planteamientos están inspirados en las corrientes de pensamiento de la victimología positivista-empirista y se mantienen vigentes en la actualidad.

Las representaciones sociales que el sistema patriarcal colonial moderno ha edificado mediante la iglesia, el derecho y las ciencias sociales en torno a la violencia sexual y sus protagonistas, han ignorado lo que la agresión representa para las mujeres y en su lugar han construido estas dos versiones paradigmáticas.

A la **“víctima heroína”** se le atribuye un poder especial, el de resistencia, pero simultáneamente, se le acusa de incitadora de la sexualidad de los hombres, es decir, en esta versión **pasan de ser víctimas a victimarias**. La segunda versión es la **“víctima pasiva”**, a la cual se le asigna una **imagen de desvanecimiento, impotencia y paralización, cuyo único destino es el sometimiento**.

La mujer atacada que soporte el miedo a la violencia y se resiste podrá ser culpada porque resulta que ella sabe o debería de saber que la resistencia excita [...]. La lógica perversa del violador y sus secuaces supone que el manifestarse de una mujer no es dejarse ver sino hacerse ver. O sea, seducir. Seducir a la vez, es provocar. Provocar es querer. De donde oponerse o resistir será una artimaña para encender el deseo y, por lo tanto, una expresión de consentimiento. También someterse –no resistir– será consentir y consentir será nuevamente querer... (Hercovich, 2000, p. 14)

La creación de una imagen de víctima que resiste heroicamente o aquella que se somete sin poner ningún tipo de resistencia tiene serias implicaciones en las subjetividades de las mujeres, dado que las exigencias que imponen ambos **“ideales de víctima” hacen sentir a la mujer que no hizo lo suficiente para evitar ser violada** cargando sobre sus espaldas el reclamo cultural por la agresión, potenciando el dispositivo de género. Como indica Inés Hercovich (2000), la sociedad no entiende que en situaciones de terror las mujeres no son ni heroínas ni víctimas inertes, simplemente hacen lo que pueden para sobrevivir, y hacer lo que se puede en esas circunstancias es resistir.

Es importante rescatar que, pese a que las estrategias de resistencia que utilizan las mujeres en situaciones de violencia no parecen ser lo suficientemente efectivas y fructíferas, es fundamental reconocer que –aún en esos estados de extrema dominación y de que su vida e integridad física y psicológica se ve comprometida– resisten de acuerdo con sus posibilidades. Como dice Patricia Amigot-Leache (2005), por muy frágiles y dispersas que sean las resistencias existen. De ahí que la efectividad de estas resistencias debe ser analizada de manera situada.

4.4. Formas de resistencia contrahegemónicas

En esta sección veremos algunas formas de resistencia no hegemónicas que las mujeres implementan cuando son atacadas sexualmente o en otros contextos de opresión, que se ajustan más a la realidad y no a las versiones oficiales que este sistema colonial moderno ha establecido en sus discursos. Por muy minúsculas e incomprensibles que puedan parecer, estos actos son grandes hazañas de resistencia y rebelión que merecen ser visibilizadas y reconocidas. Asimismo, visibilizaremos algunos planteamientos y propuestas del pensamiento decolonial como fuerza de resistencia que surge como respuesta ante la violencia que sufrieron los pueblos latinoamericanos con la colonización.

4.4.1. *Resistir*

Para Beatriz Ruffa (1998), la resistencia es el conjunto de maniobras que realizan las mujeres para enfrentar, desafiar y sobrevivir a la violación sexual. En estas situaciones las sobrevivientes reaccionan incesantemente pese al terror y la tensión de la situación. Su capacidad de agencia para resistir la violencia es inimaginable, ellas rompen con el paradigma que las coloca como víctimas pasivas y paralizadas, usan diversas estrategias para salir con vida de la agresión y proteger a sus seres queridos. El problema ha estado en que lo que ellas hacen para resistir a la violencia está siendo sistemáticamente invisibilizado, ininteligible y negado por la cultura.

Judith Butler (2001) usa el término de agencia para referirse a esas **capacidades en las personas para provocar rupturas y transformaciones de los imperativos hegemónicos**. En este contexto, Patricia Amigot Leache (2005) –tomando como referencia a Butler y a Foucault– dice: “los individuos, sujetos, pueden resistirse, revolverse, provocar acontecimientos y generar agenciamientos insospechados” (Amigot-Leache, 2005, p. 135); pero, esta posibilidad de agencia surge en el mismo proceso que les ha “sujetado”.

En esta dirección, Michell Foucault (1977a) reconoce que existen múltiples formas de resistir habilitadas en el mismo poder, con esto niega la existencia de

un único lugar de rebeldía, ya sea la psique, lo imaginario o lo inconsciente, y afirma que:

Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo — alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder. Pero ello no significa que sólo sean su contrapartida, la marca en hueco de un vaciado del poder, formando respecto de la esencial dominación un revés finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota. Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos; mas no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador. (Foucault, 1977a, p. 57)

En esta misma línea, Veena Das (2008) afirma que la agencia humana está situada en un campo de relaciones de poder e inscrita en contextos estructurantes, pero no sobredeterminados. Aunque el comportamiento social podría verse condicionado por las asimetrías de poder, la capacidad de respuesta a las situaciones de violencia se realiza de manera situada. De modo que las formas de resistencia y heroicidad clásicos, afirma la autora, deben ser revisados y cuestionados profundamente en la cotidianidad, porque es ahí, en medio de las relaciones de poder, donde se hacen evidentes las capacidades de agencia de las personas, donde encuentran los recursos socioculturales para hacer frente a la adversidad.

La posibilidad de resistir a situaciones de opresión, tal y como afirma Foucault (1982), va a depender del margen de libertad que impregna las relaciones de poder, dado que cuando existen relaciones de dominación las libertades se ven comprometidas como ocurre en el caso de las violencias de género; especialmente, en las violencias sexuales, entre estas la violación. Pero “siempre habrá cierto grado de libertad en ejercicio y, por consiguiente, la

posibilidad de intensificación de los puntos de resistencia y su articulación en procesos emancipatorios” (Pujal i Llombart y Amigot-Leache, 2010, p. 145).

Margot Pujal i Llombart y Patricia Amigot Leache en su interpretación de lo escrito por Foucault– consideran que: “siempre emerge la libertad cuando se problematizan los discursos identitarios, las relaciones, los efectos naturalizados y diversos de los dispositivos de poder” (Pujal i Llombart y Amigot-Leache, 2010, p. 145). Como mencioné en el tercer capítulo, Foucault (1984a) conceptualiza la resistencia de forma diferente a la libertad, en el sentido de que los sujetos ejercen la libertad en la medida en que se producen a sí mismos, pero para que pueda ejercer su libertad en condiciones de dominación, deben darse también procesos de liberación. Este proceso hacia la liberación requiere de una acción política y ética que problematice los procesos de sujeción y subjetivación, así como las capacidades de agencia y resistencia interiorizadas en cada persona (Amigot-Leache, 2005).

Problematizar el sistema de género colonial como dispositivo de poder y su participación en la sujeción de los sujetos, al tiempo que se reconoce la capacidad de agencia, de transformación y de autoconciencia de los sujetos sociales, constituye una práctica política, en tanto que abre las posibilidades de desmontar realidades sociales que son asumidas como obvias y que han sido naturalizadas a lo largo de la historia. Como sostiene Amigot-Leache:

lo social, en tanto no controvertido, requiere de politización, es decir, de la política en un sentido amplio que fundamentalmente aludiría al hecho de mostrar que lo normal, lo natural, lo dado, responde a procesos históricos de poder. (Amigot-Leache, 2005, p.120)

4.4.2. *Resistir desde otro lugar*

Las víctimas de violencia recurren a diversidad de estrategias para apropiarse y subjetivar la experiencia de dolor, algo que no es coincidente con su representación como víctima pasiva. Estas estrategias contradicen los discursos oficiales, pues en situaciones de dominación, simplemente hacen lo que pueden para salir con vida de la agresión. Como dice Veena Das (2008) pueden hacer uso de las palabras, de sus cuerpos, de sus gestos, así como de silencios subversivos y

olvidos voluntarios, que nada tienen que ver con memorias reprimidas en el inconsciente. Incluso, como agrega esta autora, el no romper con el silencio de la violación no es lo mismo que una ausencia de testimonio; por muy irónico e incomprensible que parezca, son estrategias de sobrevivencia.

Por consiguiente, aún en medio del miedo, el dolor y las amenazas, las mujeres resisten. Las sobrevivientes se mueven, ambivalentemente, entre el sometimiento y la libertad, pero nunca habitan por completo en alguno de estos dos estados. Aun cuando se encuentran sometidas no dejan de ser un sujeto que resiste. Inés Hercovich (2000) afirma que en las estrategias que implementan las sobrevivientes de violación hay un impulso de rebeldía y desafío cauteloso. En estas circunstancias, las mujeres negocian la vida, y aunque pueden entrar en el juego que el violador les impone para lograr cierto control sobre la situación, pueden disociarse –salirse del cuerpo y verse haciendo otra cosa, jugar a ser prostitutas, simular obediencia. Sin embargo, todas estas estrategias de resistencia no oscurecen o no deberían ensombrecer el miedo, el peligro y el odio que sienten.

Para Hercovich (2000) las sobrevivientes en estas negociaciones ceden lo que en el momento menos les lastima, en este caso ceden la vagina, posiblemente porque dejarse penetrar es lo que más se asemeja a una relación sexual normal. En este acto de ceder la vagina, sigue la autora, las mujeres desnudan una verdad que la sociedad no está dispuesta a asimilar, en este acto se ataca la base misma de la sexualidad, “la vagina”, lo más sagrado y sublime de la cultura occidental heterosexual, reproductiva y falocéntrica. Quizá por esta razón se hace más fácil acusar y dudar de las víctimas de violación, por el carácter utilitario que le dan en ese momento a los genitales y por transgredir en este mismo acto el mandato de la reproducción-maternidad.

Rendir la vagina no expresa aquiescencia. Por el contrario, atestigua la negativa más profunda, la más fuerte resistencia. Algo difícil de entender para quienes sólo conciben a la violación como un encuentro meramente sexual o meramente violento. Entregar la vagina o una parte del cuerpo es el precio de sobrevivir. Y sobrevivir, bajo amenaza de muerte es resistir. Bajo amenaza de muerte, se trastocan los significados de las acciones y los

códigos habituales ya no sirven. Bajo amenaza de muerte, consentir es resistir. (Hercovich, 2000, p.13)

Volviendo a Veena Das (2008), es necesario comprender las violencias desde las perspectivas, lenguajes y prácticas de las personas oprimidas en su diario vivir. En este contexto, a través de los testimonios de las sobrevivientes podremos comprender la violencia no solo como un fenómeno histórico y cultural sino también subjetivo. Mediante las experiencias situadas, sus palabras y sus cuerpos podrán hablar del dolor que experimentan, desmontar la idea de que son culpables, evidenciar sus capacidades de agencia para resistir e iniciar el proceso de denuncia. El poder hablar se convierte en un acto político y ético, a través del cual se problematizan las estructuras de poder que lo sujetan, se producen rupturas y subversiones, así como se generan procesos de autotransformación y libertad. El acto de hablar se traduce en resistencia.

El espacio social ocupado por poblaciones marcadas por el sufrimiento puede permitir que los relatos atraviesen los códigos culturales rutinarios para expresar un contra discurso que asalta e incluso quizá debilita el significado aceptado de las cosas como son. A partir de estas experiencias tan desesperadas y derrotadas pueden surgir relatos que exigen un cambio que altera por completo los lugares comunes, y en ocasiones pueden hacer que este cambio se dé –tanto al nivel de la experiencia colectiva como al nivel de la subjetividad individual. (Das, 2008, p. 161)

La posibilidad de narrar las experiencias de dolor a otros resulta trascendental, ya que, por una parte, al relatar la experiencia deja de ser un asunto íntimo de la persona afectada, y al colocarse en un espacio intersubjetivo y social, adquiere nuevos significados. Por otra parte, les permite a las mujeres identificar otras estrategias para enfrentar el estado de dolor y sufrimiento, construir una nueva identidad desde la colectividad que les conduce a reconstruir, entender y establecer una nueva relación con el dolor y resignificar la violencia. Svenska Arensburg-Castelli (2011), por su parte, considera que el reto para las mujeres es contar con un movimiento crítico que acompañe el proceso de “re-subjetividad”, mediante el cual las mujeres logren reconocerse como actrices y

protagonistas en la construcción de su propia vida. En esta misma línea Patricia Amigot Leache y Margot Pujal i Llombart (2009a) afirman que una práctica intersubjetiva en la que se problematizan y resignifican las identidades sexuales normativas, constituye un espacio de empoderamiento y de transformación, un espacio para poner en práctica la libertad.

No obstante, cabe mencionar que compartir las experiencias con otros acarrea también inmensos riesgos tanto en el plano social como individual ante la posibilidad de ser revictimizada. En lo social dice Das (2008), las sociedades a través de sus instituciones pueden hacer uso de los relatos para culpabilizar a las mujeres y, de esta forma, evadir la responsabilidad. Frente a esto, es necesario desmontar, deconstruir y decolonizar los pensamientos coloniales y neoimperialistas albergados en las diferentes disciplinas y que permanecen inmutables en las mentalidades de las personas.

Según Foucault (1984b), la tarea para resistir a las normas sociales no consiste en huir de estas, sino en construir estrategias de subversión que nos liberen del sometimiento. En este sentido, plantea que las “prácticas de sí” se encuentran vinculadas con las normas sociales. Así, en el análisis de la genealogía de los sujetos occidentales será necesario tomar en cuenta no solo las prácticas de dominación, sino también las “prácticas de sí” (Amigot-Leache, 2005), pues estas son las acciones que los sujetos ejercen sobre sí mismos para cuidarse y transformarse aspecto que abordaré seguidamente.

4.4.3. *Prácticas de cuidado de sí*

En sus últimas obras, Foucault afirmó que aún en los estados de extrema dominación la persona siempre activará su fuerza o poder interno para cuidar de sí misma, porque donde hay poder hay resistencia. **A estas fuerzas las denominó prácticas/técnicas de sí y a sus resistencias prácticas de cuidado de sí.**

Las sociedades contemporáneas neoliberales han ejercido la explotación racional de las personas en distintas áreas de su vida ocasionando una ausencia de cuidado hacia sí mismas, y en su lugar una autoexplotación. Frente a esta realidad, Foucault se interesa por analizar aquellas técnicas que les permiten a los sujetos cuidar de sí mismos dentro de un sistema atravesado por relaciones

de poder, las cuales denominó “tecnologías del yo” o “prácticas de sí”. Para este autor, **las prácticas de cuidado de sí emergen como formas de autogobierno**, a través de las cuales el sujeto deviene agente activo de su propio destino (Amigot-Leache, 2005). Foucault utiliza el término de gubernamentalidad para referirse precisamente a la confluencia entre las técnicas de dominación ejercida por otros y las prácticas/técnicas de cuidado de sí.

Margot Pujal i Llombart y Patricia Amigot Leache (2010), con base en los planteamientos de este autor, señalan que las denominadas “prácticas de cuidado de sí” son **operaciones que los individuos realizan sobre sí mismos con el fin de transformarse o lograr algún tipo de estado de perfección o libertad**. Son esas prácticas a través de las cuales las personas se constituyen y se reconocen como sujetos (Pujal i Llombart y Amigot-Leache, 2010).

Estas prácticas de sí tienen diferentes formas de vincularse con los códigos normativos que se asocian a la moral: primero, la moral en el sentido de cumplimiento de una norma social; y segundo, la moral como comportamiento real de los individuos. Asimismo, se reconocen modos de subjetivación vinculados con los códigos normativos o la moral y modos de subjetivación vinculados con la ética. Estas últimas, son técnicas que **problematizan la propia experiencia, continuamente, como un trabajo sobre el sí mismas, generando la posibilidad de transformar y crear nuevas formas de existencia** (Pujal i Llombart y Amigot-Leache, 2010). Mientras, la subjetivación vinculada a los códigos normativos alude a los mandatos normativos de género que la sociedad establece, que, en el caso de las mujeres y sus subjetividades es la obediencia y el ser para otros, y para el caso de los hombres es “ser dueño de sí mismo y de los demás” (Amigot-Leache y Pujal i Llombart, 2006). Al respecto Amigot Leache y Pujal i Llombart en su análisis de la teoría de Foucault dicen:

Al atender a la actitud y reflexiones sobre el sexo fuera del matrimonio, Foucault considera que era el varón libre quien debía limitar sus opciones sexuales en cuanto tenía autoridad, y que “en la moral antigua, el dominio de sí es sólo un problema del individuo que debe ser dueño de sí y dueño de los demás, y no para quien debe obedecer (...) la ética sólo concierne a los hombres” (Foucault, 1984g, 673). La mujer debía, simplemente, obedecer.

Vemos, por tanto, cómo dos posiciones de poder distintas implican posibilidades muy diferentes en el cuidado de sí: la actividad de la mujer estaba regulada por la obediencia, que debía ser una de sus virtudes identitarias, vinculada a un código determinado. (Amigot-Leache y Pujal i Llombart, 2006, pp. 121-122)

Las prácticas de sí no solo van a responder a procesos históricos que cambian con el tiempo, sino que además van a estar atravesadas por la cultura. Es decir, la forma en la que yo me relaciono conmigo misma y con las demás personas va a estar regulada por lo que la sociedad espera de mí como mujer o como hombre, razón por la cual es necesario analizar estas prácticas desde la especificidad que establece el género como dispositivo de poder (Amigot-Leache y Pujal i Llombart, 2006).

La tensión entre los códigos normativos de la sociedad y las posibilidades de transformación permitirán evitar relaciones de dominación y restituir la capacidad de agencia de las mujeres dentro de las complejas construcciones sociales. Estas prácticas pueden adquirir diferentes modalidades, dicen Margot Pujal i Llombart y Patricia Amigot Leache (2010) por esta razón será necesario su análisis desde su dimensión ética y en función de las posibilidades hacia la libertad.

Para Pujal i Llombart y Amigot Leache (2010), cuando el sujeto logra problematizar su condición, adoptar una posición crítica sobre sí mismo y sobre los códigos normativos se abren las posibilidades de crear rupturas y subversiones. Al actuar estas prácticas performativamente, se renuevan, y a la vez, originan nuevas prácticas, que, por pequeñas que parezcan ser, forman parte de la capacidad de agencia de la persona para hacer cambios. Las mujeres se convierten en protagonistas en otros escenarios, poco a poco se vinculan con otros, adquieren mayor confianza y nuevas formas de relacionarse consigo mismas y con los demás; aspectos en los que pone el foco de atención esta tesis.

Como veremos a continuación, el pensamiento decolonial surge como contra-respuesta al pensamiento hegemónico colonial, en tanto práctica de resistencia y transformación, de las subjetividades que trasciende los límites del paradigma de la modernidad.

4.4.4. *Resistir desde el pensamiento decolonial*

Desde el pensamiento decolonial, los procesos de transformación social gestados desde la colonia moderna no pueden ser interpretados exclusivamente desde las violencias y sometimiento que enfrentaron las regiones latinoamericanas, sino que es necesario una resignificación de la historia, desde las resistencias y luchas de nuestros pueblos autóctonos.

De esta forma, María Lugones (2011), en sus análisis en torno a la resistencia de los pueblos originarios a la colonización, cuestiona la imagen colonial que los colonizadores y la posterior colonialidad construyeron de sus habitantes como seres pasivos, incivilizados y primitivos. Para esta autora, las personas nativas de Abya Yala siempre han resistido al poder global capitalista colonial. Pero, **la colonialidad del género se encargó de establecer una “infrapolítica” de estas subjetividades resistentes**, en la cual se les niega legitimidad a sus saberes, cultura y prácticas, construyendo una imagen degradante y peyorativa de estas subjetividades.

Lugones (2011) afirma que, contrariamente a lo que la colonialidad de poder-saber-ser construyó en torno a la diferencia colonial, cuando los europeos llegaron a estos territorios, se encontraron con un sistema que no tenía nada que ver con la incivilización; por el contrario, eran sistemas con una gran complejidad.

Más bien, se encontró con seres culturales, políticos, económicos y religiosos complejos: “sí mismos” en relaciones complejas con el cosmos, con otros “sí mismos”, con la generación, con la tierra, con los seres vivos, con el mundo inorgánico, en producción; “sí mismos” cuya expresividad lingüística, estética, erótica, cuyos saberes, sentido del espacio, anhelos, prácticas, instituciones y formas de gobierno no eran para ser simplemente reemplazadas sino encontradas, entendidas y confrontadas en cruces y diálogos y negociaciones tensas, violentas y riesgosas que nunca sucedieron. (Lugones, 2011, p.110)

A partir de ese momento, las personas nativas empezaron a habitar una subjetividad dividida, lo que la autora denomina un **“locus fragmentado”**, que

significa una relación tensa y en conflicto: entre la imposición del sistema colonial de género en el “sí mismo” en relación y la resistencia a esta invasión del sí mismo.

El locus fracturado incluye la dicotomía fracturada que constituye la subjetificación de los colonizados. Pero el locus es fracturado por la presencia resistente, la subjetividad activa de los colonizados contra la invasión colonial del sí mismo en la comunidad a partir del acto de habitar a ese sí mismo. (Lugones, 2011, p.112)

En este sentido, María Lugones (2011) define la resistencia como aquella tensión que se establece entre la subjetivización/sujeción y la subjetividad activa/agencia, entendiendo por subjetividad activa, el mínimo nivel de agencia que se requiere para poder resistir al sistema de género colonial moderno. Esta autora reconoce **la agencia de las mujeres colonizadas en términos de subjetividad-intersubjetividad**, pues para ella, **es políticamente necesario hacer una lectura del sí mismo resistente en relación con los/las otros, pero no desde la individualidad**. En su búsqueda por la decolonialidad, marca el interés por una ética de coalición de “estar haciendo en relación con otros”, una ética que rompe con las dicotomías, divisiones y jerarquías:

una no se resiste a la colonialidad del género sola. Una se resiste a ella desde adentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida [...]. Las comunidades más que los individuos hacen posible el hacer; una hace con otra/otro, no en aislamiento individual. El paso de boca en boca, de mano a mano de prácticas, valores creencias, ontologías, espacio-tiempos y cosmologías, todos vividos, la constituyen a una [...] incluyen la afirmación de la vida por encima de la ganancia, el comunismo por encima del individualismo, el “estar” por encima de la empresa, seres en relación en vez de divisiones dicotómicas una y otra vez en fragmentos organizados jerárquica y violentamente. (Lugones, 2011, p. 116)

Durante la esclavitud, afirma Angela Davis (2004), las mujeres esclavas resistieron en todo momento a su condición de esclavas y a la violencia sexual que

sufrían. Recurrieron a multitud de formas, algunas veces sus estrategias eran más sutiles, pero otras veces eran más violentas, algunas intentaron escapar, hacían revueltas, participaron en paros de labores, recurrían a los sabotajes e incluso la autora se refiere a casos extremos en los que preferían matar a sus propios hijos/as, antes de verlos atrapados por los estragos de la esclavitud. También, como parte de su enfrenta aprendían a leer y escribir clandestinamente y transmitían sus conocimientos a las demás personas esclavas de su comunidad. Son muchas historias las que reflejan la resistencia que pusieron las mujeres esclavas, por ejemplo, Davis sustrae algunos ejemplos de la autobiografía de Frederick Douglas, quien en 1960 se convirtió en los Estados Unidos en símbolo de la raza negra y logró la libertad después de haber nacido como esclavo. Así lo describe esta autora:

Quando Frederick Douglas reflexionaba acerca de la introducción infantil en la despiadada violencia de la esclavitud, evocaba los látigos y las torturas recibidas por muchas mujeres rebeldes. Por ejemplo, su prima fue horriblemente golpeada cuando trató infructuosamente de resistir a una agresión sexual por parte de un capataz. Una mujer llamada Tía Esther fue salvajemente azotada con el látigo por desafiar a su amo, que insistía en que rompiera su relación con el hombre al que ella amaba. La protagonista de una de las descripciones más vividas de Frederick Douglas de los despiadados castigos reservados para los esclavos era una joven mujer llamada Nellie, que fue fustigada por cometer el delito de “insolencia”. (Davis, 2004, p.28)

Para finalizar, el pensamiento decolonial plantea la necesidad de descolonizar los saberes, es decir, problematizar y hacer rupturas de los paradigmas positivistas hegemónicos eurocéntricos, desde una episteme situada de los contextos latinoamericanos. Desde esta perspectiva, la descolonización de los saberes es el punto de partida para una verdadera democratización de la vida social y una auténtica comunicación intercultural. Junto con lo anterior, es necesario descolonizar el ser de las personas, para Julieta Paredes (2012) esta descolonización solo es posible si hay una despatriarcalización del entronque de patriarcados que confluyeron durante la colonia, el patriarcado original y el

occidental. La descolonización se convierte para esta autora en una de las acciones despatriarcalizadoras, que no será efectiva sino se descolonizan los cuerpos y subjetividades de las mujeres.

Descolonización/despatriarcalización significa, por consiguiente, el poder efectuar rupturas de los mandatos hegemónicos que legitiman y naturalizan las diferentes formas de opresión de género; reconocer las experiencias de violación sexual y otras formas de violencias de género que sufren las mujeres latinoamericanas de manera situada y específica; deconstruir el dispositivo de violación sexual que naturaliza y legitima esta forma de violencia contra las mujeres, así como otros dispositivos asociados al poder patriarcal colonial neoimperial como son la heterosexualidad obligatoria, el matrimonio, la monogamia exclusiva para las mujeres, el mandato de la maternidad, la culpa, el miedo y la vergüenza entre otros. Significa, además, recuperar el control del propio cuerpo/territorio y de la sexualidad. Retomar las alianzas con las otras. Reconocernos como sujetos con agencia y con derechos, así como resignificar la desobediencia femenina como un acto político para el cambio social. Empezar a reconocer-nos y valorar las luchas históricas y resistencias femeninas por la libertad.

Capítulo 5. Onto-epistemologías y metodologías feministas decoloniales

El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento.

Santiago Castro Gómez, 2007, p. 89

5.1. Repensar la práctica investigadora desde la perspectiva feminista decolonial

Los fundamentos onto-epistemológicos que sustentan esta investigación se encuentran influenciados por el feminismo decolonial, pero también retomo algunos aportes del feminismo posestructuralista crítico. Hablar de decolonialidad hace referencia a una posición onto-epistemológica y política adscrita a otras genealogías negadas por la colonialidad, que asumen una posición crítica frente a las teorías sociales occidentales por su corte eurocentrista/colonial, además, es una forma de oponerse y resistir la estructura de poder patriarcal, colonial, capitalista y neoimperialista (Hermida, 2017; Lugones; 2011). Desde esta perspectiva: “Decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad” (Mignolo 2007, p. 27).

El feminismo decolonial plantea dos grandes críticas en contra del feminismo occidental del siglo XX. La primera crítica gira en torno a la universalización del concepto mujer, que mantiene un sesgo occidental por sus rasgos racistas, clasistas y heteronormativos, al invisibilizar otras formas de dominación que viven las mujeres indígenas, negras y mestizas, pues las luchas de las feministas occidentales se enfocaron, exclusivamente, a las opresiones de

género que sufrían las mujeres blancas. La segunda crítica hace referencia a la producción de teorías, conceptos y formas de conocer desde lógicas coloniales; esto implica cuestionar la representación de los sujetos en el conocimiento, dado que con frecuencia se categoriza a las mujeres como frágiles, débiles, pasivas y depositarias del ámbito doméstico (Curiel, 2014; Lugones, 2008).

Los orígenes del pensamiento decolonial como perspectiva teórica, metodológica y epistémica se ubican dentro de la corriente del pensamiento crítico latinoamericano que recupera los estudios culturales, y algunas vertientes del neomarxismo, el postestructuralismo crítico y, los estudios poscoloniales, la filosofía latinoamericana, las epistemologías del sur, el pensamiento indigenista, el feminismo negro y chicano, los estudios subalternos, el feminismo comunitario y las mujeres del Tercer Mundo, por mencionar algunos (Meschini y Dahul, 2017). Además, para Arturo Escobar (2005) y Ramón Grosfoguel (2006) el pensamiento crítico latinoamericano rescata muchas de las ideas de las luchas por la liberación en Latinoamérica, entre éstas la teología, la filosofía y la pedagogía de la liberación; la teoría de la dependencia; la educación popular; la teoría y metodología de la investigación-acción participativa; la historia oral, etc. (Martínez y Agüero, 2017).

De igual forma, según Juan Carlos Vargas-Soler (2009) el pensamiento latinoamericano se nutre de los estudios en torno a la modernidad/colonialidad de intelectuales como Arturo Escobar, Walter D Mignolo, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres. Para Grosfoguel (2006) este grupo en torno al pensamiento crítico latinoamericano se conformó a partir de 1998, sin embargo, aunque la reflexión en torno al giro decolonial es prácticamente reciente, Mignolo (2007) señala que la práctica epistémica decolonial surgió hacia finales de los 80's con los aportes teóricos de Aníbal Quijano sobre la matriz colonial de poder (Martínez y Agüero, 2017).

Estas corrientes de pensamiento dan a luz lo que se ha denominado el **giro decolonial**, que establece como uno de sus principales desafíos transformar la realidad social desde “otro lugar” alternativo al pensamiento hegemónico eurocéntrico; pero este otro lugar, no tiene nada que ver con la romantización de determinadas prácticas y valores culturales precolombinos. Según Santiago Castro-Gómez (2020), se trata, más bien, de problematizar la modernidad, desde

el lugar de “los otros negados” por la cultura moderna, sin “negar” u obviar el conjunto de valores coloniales definidos *a priori* para justificar su sometimiento. Esto implica, por consiguiente, sostener dos estrategias en la producción del conocimiento durante la investigación: 1) La reinterpretación de la modernidad eurocéntrica desde las historias locales/situadas, negadas por los colonizadores, y; 2) Al mismo tiempo, que realizar una interpretación crítica de la propia cultura aborígen modificada por la modernidad, pero que también guarda sus propias jerarquías.

Es necesario distinguir entre los estudios **poscoloniales** y **decoloniales**. Según la revisión bibliográfica que María Eugenia Hermida (2017) realiza, los estudios poscoloniales nacen hacia finales de los años setenta en Inglaterra y Estados Unidos, vinculado directamente al Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos. Entre los teóricos más reconocidos ubica a Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha. Estas teorías recuperan los aportes del pensamiento postestructuralista. Aunque ambas corrientes de pensamiento, la poscolonial y la decolonial, comparten la misma preocupación sobre la modernidad/colonialidad, para Hermida (2017) sus diferencias radican en que: 1) Las teorías poscoloniales centran su análisis en la denominada segunda ola del colonialismo, es decir, la que se llevó a cabo por el imperialismo británico y francés en Asia, India y África, ignorando la primera ola del colonialismo en América; 2) El poscolonialismo nace más asociado a las humanidades y la filosofía que a las ciencias sociales (Bidaseca, 2010); y 3) La crítica que las teorías poscoloniales hacen a la racionalidad moderna se centra en la razón, mientras que las teorías decoloniales critican la razón moderna por encubrir un mito irracional, de ahí que lo que se intenta demostrar es la necesidad de superación de la Modernidad (Dussel, 1994).

Para el pensamiento decolonial, la colonialidad se da en tres niveles íntimamente relacionados: la colonialidad de poder (Quijano, 2000a), la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007) y la colonialidad del saber (Lander, 2000). Estos tres niveles conforman una sola estructura amalgamada, denominada por Castro-Gómez (2007) como “estructura triangular de la colonialidad”, sobre la cual se inscribe el paradigma epistémico hegemónico que producirá los saberes científicos que se impondrán al resto del mundo. Es así

como la superioridad epistémica resulta ser un producto de la modernidad/colonialidad.

Para justificar la diferencia colonial en términos de superioridad e inferioridad la modernidad situó el método científico, como la única forma válida de conocer la realidad, cuyo saber debía caracterizarse por ser neutro, imparcial y objetivo. Esta forma de conocer estuvo guiada por las necesidades del capitalismo mundial de controlar las relaciones sociales y su vínculo con la naturaleza y los medios de producción (Quijano, 2000b).

Sobre la dicotomía humano-bárbaro se asumió que los otros, por lo general, son representados como “objetos” de las investigaciones, son los sujetos/objetos que deben ser analizados y estudiados: tal como sucede con las mujeres, las personas negras, pobres e indígenas, entre otros. A partir de esto, se establece una relación binaria entre el sujeto y el objeto de estudio, mediante lo cual se instituye un privilegio epistémico por parte de quienes indagan sobre el “objeto” investigado (Curiel, 2014).

La *hybris del punto* cero de observancia fue la dimensión epistémica que usó el colonialismo para hacer efectiva su expansión sobre el resto del planeta; contribuyó en la constitución de un imaginario en torno a los otros como bárbaros, con lo cual se justificaría la implementación de mecanismos disciplinarios amparados en la promesa del proyecto civilizatorio (Castro-Gómez, 2007). Además, es el nombre que se le da a ese único punto de vista supuestamente “neutro” desde el cual se mira al resto del mundo. A partir del punto cero de observancia se construye el conocimiento como objetivo y universal, al mismo tiempo que, se descalifican y subordinan las otras culturas, sus conocimientos, cosmovisión y cuerpos (Castro-Gómez, 2005). De esta manera, fue posible manipular, moldear y disciplinar a los otros no europeos.

[el punto de observancia es] ...una plataforma neutra, un único punto de vista desde donde se observa el mundo social, que no puede ser observado desde ningún punto, así como harían los dioses. Desde ahí se genera una gran narrativa universal en la cual Europa y Estados Unidos son, simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal del saber, donde se subvaloran, se ignoran, se excluyen, se

silencian, se invisibilizan conocimientos de poblaciones subalternizadas. (Curiel, 2014, p.51)

Esta forma de hacer ciencia instaló una estructura jerárquica y de poder en la relación sujeto y objeto de estudio, en la cual la idea de lo otro es objetivizada e inferiorizada. Desde entonces, se ha transmitido una noción de objetividad y de ciencia eurocentrada y androcéntrica, así como heteronormativa, que se basa en la idea de que la persona investigadora debe lograr distanciarse emocionalmente del “objeto de estudio” y prescindir de sí misma para poder analizar de manera “objetiva” y sin prejuicios la realidad. De igual manera, ha arraigado la creencia de que el conocimiento se produce desde el raciocinio, de forma inductiva o deductiva, sobre una base empírica; reproduciendo una posición de investigar que se corresponde con la posición masculina colonial hegemónica. No obstante, no solo conocemos desde el intelecto, sino también a través de las emociones y las creencias, que están presentes durante toda la investigación.

El paradigma que emerge de la epistemología científica colonial continúa dominando gran parte de la producción de conocimiento contemporánea, aunque las metodologías decoloniales cualitativas, situadas y hermenéuticas vayan ganando reconocimiento en las últimas décadas. En estas metodologías cualitativas decoloniales, es importante tener presente que cuando los relatos de las participantes son escuchados activamente no es pertinente mantener esta idea de objetividad como separación, distancia emocional y desconexión con el sujeto. Esto es especialmente relevante cuando se investigan problemáticas tan sensibles como es la violencia de género que requieren incorporar una epistemología feminista para no colonizar al sujeto de estudio (cf. Posada, 2010). En estos casos, la conexión entre quien investiga y quienes participan en la investigación es éticamente responsable en la producción de saberes, la cual conduce, a la vez, hacia una objetividad radical sobre los conocimientos situados (Haraway, 1995), también reconocido como punto de vista (Collins, 1998) o antropología de la dominación (Curiel, 2014).

Frente a esta realidad, resulta válido reflexionar en torno al **cómo conocemos, cómo concebimos lo que conocemos y para qué conocemos**, para reconocer así en este proceso los sesgos androcéntricos y coloniales que se encuentran detrás de los métodos de investigación

tradicionales, que constituye un problema onto-epistemológico. Santiago Castro-Gómez (2007) afirma que es necesario decolonizar el conocimiento y, para esto, el gran desafío es descender del punto cero de observación, es decir, apostar por formas de conocer que en vez de distanciar a la persona que investiga de aquello que está investigando la acerquen. Incluso utiliza la palabra “lo contamine”, para hacer referencia a que lo ideal no es el distanciamiento y la pureza de los datos, sino lo contrario, es necesario acercarnos emocionalmente porque siempre estamos implicados con aquello que investigamos. Esto involucra reconocer que quien investiga es parte del fenómeno social que está investigando, al mismo tiempo que los conocimientos y saberes ancestrales ganan legitimidad.

En este sentido, las teorías decoloniales enfatizan la necesidad de implementar otras **formas de conocer innovadoras, que cuestionen el carácter colonial y eurocentrado de los saberes**. Al respecto, Ochy Curiel (2014) plantea la necesidad de hacer un desenganche epistemológico, es decir un desprendimiento de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Esto implica, por un lado, reconocer y legitimar los saberes subalternos; y, por otro lado, cuestionar las condiciones en que producimos el conocimiento, lo cual significa desencarnarnos de las categorías epistemológicas impuestas por los feminismos hegemónicos occidentales, así como de las perspectivas positivistas imperantes. Esto conlleva el uso de metodologías creativas, participativas que cuestione la objetividad patriarcal-colonial, que minimicen las relaciones de poder en la producción de los conocimientos, que sean procesos más igualitarios y de conocimientos intersubjetivos, que libere toda forma de objetivización y colonización en la práctica científica. En este tipo de metodología se reconoce, a la vez, la riqueza de la conjunción de la teoría con la praxis al momento de producir conocimiento, una especie de conocer haciendo.

En esta misma línea, María Lugones (2011) plantea que, para decolonizar el género, es necesario una relectura de la realidad social en la que se haga una crítica a la opresión de género racializada, colonial, capitalista y heterosexista, desligada de epistemologías y ontologías objetivizantes; quien investiga debe de concebir a las participantes inmersas en un contexto social e histórico, como subjetividades en relación con otras subjetividades en resistencia a la diferencia colonial.

Pensando en la metodología de la descolonialidad, propongo leer lo social desde las cosmologías que lo informan, en vez de comenzar con una lectura generizada de las cosmologías que informan y constituyen la percepción, la motilidad, la encarnación y la relación. Por lo tanto, la postura que estoy recomendando es muy diferente de aquella que incorpora el género a su lectura de lo social [...] La lectura opta contra la lectura sociocientífica y objetivante, tratando más bien de comprender a los sujetos, su subjetividad activa enfatizada a medida que la lectura busca los locus fracturados en la resistencia a la colonialidad del género en el punto de partida coalicional. Al pensar el punto de partida como coalicional debido a que el locus fracturado es común, las historias de resistencia a la diferencia colonial son el sitio donde debemos fijarnos, aprendiendo unas de otros y otras. (Lugones, 2011, pp.113-115)

En este replanteamiento de la relación entre los participantes de la investigación, entre sujeto investigadora- sujeto investigada, los diferentes feminismos han propuesto diversas estrategias para romper con las relaciones de poder insertas en los procesos de investigación, así como con los binarismos sujeto-objeto. Por ejemplo, desde el feminismo decolonial Ochy Curiel (2014) plantea la necesidad de hacer “**antropología de la dominación**”, que significa realizar etnografía de las formas en que conocemos, de las metodologías que empleamos, del lugar que asumimos en la producción de conocimiento y de las teorías que utilizamos; por tanto, significa hacer **etnografía no solo desde las condiciones de privilegio de quienes investigan**, sino también de las historias de opresión y colonización en lo otro, como punto de encuentro con las personas estudiadas, es decir, hacer autoetnografía.

Por otra parte, con el fin de evidenciar las relaciones de poder y el uso de categorías universales y naturales, María Lugones (1987) recalca la necesidad de **reconocer la pluralidad entre las mujeres** con el fin de superar la concepción de mujer universal que se reproduce desde el feminismo hegemónico. Sin embargo, pese a estas particularidades, reconoce la unidad que existe entre las mujeres, la cual ha sido fragmentada por este sistema patriarcal-colonial-moderno-neoimperial. Como investigadora, considero importante el planteamiento que hace esta autora sobre la necesidad de empatizar e

identificarnos con las otras mujeres como un acto de amor, ya que, tal como sostiene Lugones (1987), solo así podemos conocer sus mundos y sus experiencias. Además, afirma que para poder conocer sus experiencias debemos desechar los falsos preceptos del poder occidental, así como las visiones objetivizantes y coloniales. Este viaje intersubjetivo y empático al mundo de las mujeres que participan en la investigación permite descubrirnos, que ellas no son objetos de estudio, sino que son personas y que, pese a las singularidades, compartimos una historia de opresión que es común a todas.

La razón por la que pienso que viajar al "mundo" de alguien es una forma de identificarse con ellos es porque al viajar a su "mundo" podemos entender qué es ser ellos y qué es ser nosotros mismos ante sus ojos. Solo cuando hemos viajado a los "mundos" de los demás, estamos totalmente sujetos entre sí [...] Conocer los "mundos" de otras mujeres es parte de conocerlas y conocerlas es parte de amarlas. (Lugones, 1987, pp. 17-18)

Por otra parte, es necesario apostar por una **objetividad feminista radical** que sustente los planteamientos de Donna Haraway (1995) sobre los conocimientos situados y parciales. En esta línea, Barbara Biglia y Jordi Bonet-Martí (2009) afirman que "... hay que apostar por una objetividad feminista que reconozca la parcialidad de las miradas de cada sujeto y reivindique la propia mirada situada como una de las posibilidades y con valor equipolente a las otras" (p.4).

La **objetividad de los conocimientos situados** –propuestos por Donna Haraway (1995)– va a estar localizada desde la mirada de quien produce el conocimiento, al comprender que su mundo emocional y valorativo se articula parcialmente en las producciones narrativas. Existen conexiones parciales porque hay lenguajes y experiencias compartidas, pero, además, son conocimientos parciales porque todas las posiciones son diferentes entre sí. Aceptar la mirada de quien investiga (sus sesgos, creencias, intereses, privilegios, opresiones, emociones) y su conexión parcial con la persona investigada es un acto de responsabilidad política, que como personas dedicadas a la investigación debemos asumir con la persona que participa en esta. Esto permite hacer una interpretación más apegada a la realidad, más honesta y no desde una única

interpretación. De ahí, que la verdadera objetividad se alcanza situándonos como investigadoras, reflexionando sobre nuestro lugar parcial y localizado (Lugones, 2008; Collins, 2000b; Haraway, 1995).

Para alcanzar lo anterior, es necesario que exista una **posición reflexiva de la investigadora**. Nicolas Schöngut Grollmus (2015) siguiendo a Brendan Gough y Anna Madill (2012) y Peter Kaufman (2013), sostiene que tomar una posición reflexiva significa asumir el reto no solo de posicionarnos desde la subjetividad de las participantes, sino que desde la subjetividad de una misma como investigadora. Así como asumir una práctica introspectiva y autocrítica en torno a las relaciones de poder que entran en juego en los procesos de investigación.

5.2. Reflexividad, conocimiento encarnado y autoetnografía

Para la epistemología feminista la reflexividad es central para neutralizar las relaciones de poder en la investigación (Haraway, 1988; Harding, 1987), pues la investigadora –al mirarse a sí misma– puede desplazarse de la posición de poder encarnada en su subjetividad y producir un conocimiento desde una posición más democrática y emancipadora. **La reflexividad** es aquella práctica introspectiva que va a permitirle a quien investiga mirarse crítica y parcialmente a sí misma, así como reconocer las relaciones de poder, dinámicas psíquicas, entre otros mecanismos de sujeción que atraviesan su subjetividad, pues debemos entender que la subjetividad de la investigadora está atravesada por diversos dispositivos de poder o del inconsciente (Schöngut Grollmus y Pujal i Llombart, 2014). Según Patty Lather (1986) la práctica reflexiva es un medio “para mejorar nuestros datos, los hace más creíbles, protege nuestra investigación, y nuestras producciones teóricas” (citada en Schöngut Grollmus, 2015, p. 140).

Desde esta perspectiva, la reflexividad puede entenderse como:

Una práctica de la posición de la subjetividad de la investigadora, donde la subjetividad se construye a través de un complejo entramado de

significados, de afectos, de hábitos, de disposiciones, de asociaciones y de percepciones resultantes de las interacciones del sujeto y de cómo éste las interpreta /construye a través de los deseos posibles. (Pujal i Llombart, 2003, p.139)

En este sentido, Nicolás Schöngut Grollmus y Margot Pujal i Llombart (2014), apoyados en Pilar Albertín (2009), afirman que en la investigación, la práctica reflexiva opera en cuatro dimensiones: 1. Investigador- sujeto, esta dimensión alude a la relación híbrida que se establece entre la persona que investiga y las personas informantes, ambas partes son sujetos de la investigación; 2. el microcontexto donde se lleva a cabo el proceso; 3. las dimensiones de los discursos sociales implicados; y, 4. la escritura y retórica del texto. Adicionalmente, Pujal i Llombart (2003) identifica una quinta dimensión que relaciona con aquellas dinámicas intrapsíquicas y dispositivos de sujeción encarnados, que en muchas ocasiones escapan a la conciencia o a la razón; esta dimensión puede localizarse en un plano más inconsciente, con lo cual es necesaria situarla, visibilizarla y comprenderla al menos parcialmente:

Otras acciones significativas que contribuyen a fijar la realidad por lo que deben ser tomadas en cuenta para profundizar el cambio. Se trata de prácticas extra discursivas que atraviesan el discurso, muchas veces invisibles a la razón, práctica –o la interacción– e invisible a través de la razón abstracta, lo que no les exime de estar saturadas de significación sociohistórica. (Pujal i Llombart, 2003, p. 132)

Según Enrico Mora (2019), intentar distanciarnos de lo que sentimos durante la práctica científica es probablemente uno de los errores más preocupantes, porque es difícil creer que las emociones de quien investiga puedan quedar aparte en el proceso de investigación. Además, negar el uso reflexivo de las emociones en la producción de conocimiento ha implicado un grave costo en la investigación, al imponer un sesgo androcéntrico y colonial en la forma de comprender y practicar la ciencia. En este sentido, este autor señala que como investigadoras formamos parte de lo que estudiamos, no solo en lo social sino

también en lo emocional, **convirtiéndose lo emocional en una herramienta clave para la producción científica.**

Quiere decir que tomar en cuenta cómo los procesos de investigación impactan emocionalmente a quienes investigan es un elemento clave, especialmente, cuando estamos trabajando con temas delicados como la violación sexual u otras formas de violencias de género. Para Ángela Ixkic Bastián y Lina Berrío (2015), epistemológicamente es **importante incluir las emociones en los procesos de investigación**, porque lejos de contaminar los resultados de una investigación, las emociones son consideradas herramientas y fuentes de información para la investigación. Es decir, las emociones pueden mejorar la calidad de la investigación y enriquecer nuestra propia comprensión de lo que estamos investigando (García Dauder y Ruíz Trejos, 2019; Mora, 2019).

En este sentido, la **autoetnografía**, sostiene Patricia Vicente Martín (2019), le permite a quien investiga reconocer su subjetividad y emotividad durante la producción de conocimiento, en lugar de encubrirla. Implicarnos emocionalmente con las personas que participan en la investigación se convierte en una apuesta política, epistémica y metodológica porque en la producción del conocimiento en vez de explicar al sujeto de estudio se trata de comprenderlo íntimamente a través de las emociones, desde el corazón y no desde la razón, Feliu i Samuel-Lajeunesse (2007) sostiene esto cuando dice que:

Haciéndolo, se rompe la regla de mantener una distancia psicológica que garantice la objetividad y se entra en un mundo de significados claramente subjetivos, pero presentes al fin y al cabo en la vida de los informadores. Se trata de crear una antropología emocional, en oposición a la antropología racional, una antropología del comprender más que una del explicar. Sentir al otro íntimamente, como parte de una misma, cosa que en el fondo reclama una implicación política. (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007, pp. 265-266)

En el proceso autoetnográfico de nuestras emociones Mora (2019) pone el dedo en tres conceptos claves, los cuales están íntimamente relacionados. Los orígenes de estos conceptos se sitúan en la teoría psicoanalítica y los traslada a la

práctica científica, estos son: la comunidad emocional de género, la percepción flotante situacional y la contratransferencia, los cuales describo a continuación:

1. La comunidad emocional de género hace referencia al vínculo que se establece entre la investigadora y las personas que participan en el estudio, y cómo las experiencias de las participantes impactan la subjetividad de la investigadora, ya que existen lazos identitarios y emocionales que son recíprocos, relacionados con la condición de género. Identifica dos niveles en esta comunidad emocional: 1) el lugar que ocupa quien investiga con respecto al fenómeno estudiado, aquí entran en juego las interacciones con las participantes, los sentimientos que se activan en esta interacción, las expectativas instaladas, etc.); y 2) la experiencia/historia de la investigadora que se revive en esta relación.

2. La percepción flotante situacional consiste en percibir no solo lo que ocurre en el sujeto de estudio, sino que, además, en percibir el impacto emocional en quien investiga. Es una herramienta que nos permite hacer uso del material inconsciente reprimido que florece y que hace eco en la interacción con las participantes. El concepto de situacional señala Mora, vincula la percepción con la comunidad emocional de género de la que forma parte la investigadora, es decir, conecta sus percepciones con las emociones que emergen en las interacciones con las participantes y con su propia historia de vida. En este sentido advierte que es necesario conocer de forma autorreflexiva los propios procesos emocionales para identificar las conexiones entre lo percibido y el material que se utiliza para la autoetnografía, y así evitar que las notas de campo se conviertan en proyecciones indiscriminadas por parte de quien investiga.

3. La contratransferencia y transferencia, describe el proceso emocional que se establece en la relación persona analizada- persona analista. La transferencia, específicamente, remite al proceso psíquico de la persona analizada y la contratransferencia a la de la persona analista o terapeuta. En el contexto de la autoetnografía, la contratransferencia se origina a partir de lo que nos generan los relatos de las participantes del estudio (comunidad emocional). Esto quiere decir que en el contexto de

esta investigación implica reconocer(me) cómo formo parte de aquello que estoy estudiando: la violación sexual; tomando en cuenta tanto el contexto social/político que envuelve esta problemática como las emociones/sentires que se despiertan en mí como investigadora. Es decir, implica reconocer cuáles sentimientos se remueven en las interacciones con las mujeres sobrevivientes de violación, en la escucha de sus experiencias de violencia y que, a la vez, me remite a mi propia historia de vida.

Para el feminismo decolonial, la reflexividad que propone Donna Haraway (1995) así como el punto de vista (Collins, 1998) no implican solo autodefinirnos en la producción de conocimiento; es, además, tomar una postura en la construcción del conocimiento desde “la geopolítica, la raza, la clase, la sexualidad o el capital social, entre otros posicionamientos” (Curiel, 2014, p.53). En esta línea, el conocimiento producido a través de las emociones toma valor en los procesos de investigación como parte de esta flexibilidad, afirma Dau García Dauder y Marisa Ruiz Trejos (2019), siguiendo a Harding, (1991), Haraway (1995) y Guber (2014), pues se trata de un conocimiento sentido a través de las emociones, fruto de la empatía, la identificación, la intuición, la sensibilidad y el compromiso, entre otros. Además, según afirman García-Dauder y Ruiz-Trejos las emociones se convierten en una herramienta cognitiva en la producción de conocimiento, particularmente, para identificar aquellas relaciones de poder en los procesos de investigación, atravesadas por vectores como género, clase, raza, etnia, edad, orientación sexual de quien investiga, pues las emociones son políticas, según recalca la teoría feminista, y se producen en contextos sociales e intersubjetivos.

Patricia Hill Collins (1998), a través del pensamiento feminista negro, plantea el concepto de “**punto de vista**” para referirse al conjunto de experiencias político- económico que provee una perspectiva diferente de la realidad material que viven las afroamericanas. Estas experiencias están atravesadas por la forma en que se experimentan, se problematizan y se actúan en torno a la matriz de dominación. Para esta autora, no se trata de que solo las que han sufrido las opresiones tienen la capacidad para entender o investigar, sino de que existe un privilegio epistémico en las participantes de las

investigaciones que afecta y está afectada por la producción del conocimiento; esto representa que las mujeres participantes deben pasar de ser conceptualizadas como objetos a ser sujetos de la investigación (Curiel, 2014).

Más aún, asumir esta matriz de dominación implica comprender la forma en que operan las distintas formas de opresión sobre sus vidas, es decir, la forma cómo se producen y les afectan el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo. Para Hill Collins (1998) una posición feminista decolonial no solo debe comprender como se producen las diferentes subjetividades a partir de la intersección de diferentes categorías, además, debe de cuestionarse lo suficiente sobre el origen y la producción de estas categorías, como dispositivos que implementó la colonialidad y se mantienen hasta el presente. Por consiguiente, en esta tesis aludo a la percepción de interseccionalidad que plantea esta autora, junto con otras como Ochy Curiel (2014) y María Lugones (2011); no percibo solo la matriz de dominación (Collins, 1998) como la intersección de categorías, sino que trato de comprender las realidades vividas y cómo se originaron, por eso, me sitúo en la historia de colonización de los territorios de Abya Yala, específicamente en Costa Rica, para hacer una relectura/reinterpretación de los procesos de colonización y de las opresiones intrínsecas a este proceso y, desde allí, guío la producción de los conocimientos (Curiel, 2014).

No se trata de describir que son negras, que son pobres y que son mujeres; se trata de entender por qué son negras, pobres y son mujeres [...] Una posición decolonial feminista implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que se continúa produciendo en la colonialidad contemporánea (Curiel, 2014, pp. 54-55).

Sandra Harding (1991) no solo reconoce la necesidad de pensar una epistemología feminista que cuestione la lógica androcéntrica de la ciencia y evite posiciones objetivistas que encubren creencias y prácticas culturales de las personas que investigan; también, convoca a explicar otras categorías de análisis que se entrecruzan en las subjetividades de quien investiga. No obstante, al respecto Ochy Curiel (2014) critica el planteamiento de esta autora al considerar

que su propuesta tiende a universalizar el género y el binarismo, ya que propone una metodología feminista en la cual se uniformizan las experiencias de las mujeres. En este mismo sentido, Donna Haraway (1995) señala que la propuesta de Harding contrapone las experiencias de las mujeres a las experiencias de los hombres, invisibilizando las desigualdades entre ambos.

María Lugones (2011) sostiene que la perspectiva feminista decolonial debe asumir la intersección de las categorías raza, género, clase y sexualidad, y superar la organización dicotómica, separada y homogéneamente que instaló la modernidad; esto implica un derrumbamiento de la categoría universal del sujeto mujer, y a la vez, dejar de concebir la lógica opresiva de la colonialidad como la suma de opresiones separadas, ya que solo cuando se ven juntos la raza con el género es posible reconocer a las mujeres de color. En esta dirección la autora afirma que:

Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre “mujer” y “negro” hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni “mujer” ni “negro” la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Sólo al percibir raza y género como entramados o fusionados indisolublemente podemos ver realmente a las mujeres de color. Esto implica que el término “mujer” en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica. (Lugones, 2008, p. 82)

Ahora bien, tomando en cuenta lo anterior, la investigación narrativa es una alternativa onto-epistemológica, donde la metodología –incluyendo las técnicas y métodos para la recolección de relatos y el análisis narrativo– se localiza en las visiones feministas emancipadoras. En particular, es sostenida por

el feminismo decolonial, en el sentido de que su uso ha implicado un giro en el pensamiento de quien investiga en cuatro niveles, según Pinnegar y Daynes (2007):

1. Un cambio en la forma en que tradicionalmente se concebía la relación entre investigador/a-investigado/a, sujeto-objeto de estudio.
2. Pasar del uso de los números hacia el uso de las palabras como datos.
3. Un cambio en el enfoque de lo universal y generalizable a lo parcial, local, específico y situado.
4. Una aceptación de epistemologías alternativas, entre estas, la perspectiva decolonial, en la que se recuperan los saberes populares-ancestrales y la pluralidad de voces.

Para Patty Lather (1986) es necesario una metodología emancipatoria que sea crítica con el ordenamiento social y apueste por la construcción de la igualdad entre las personas, lo que denomina investigación como “praxis”. La **investigación como praxis** proviene de estrategias de investigación feminista, que cuestionan la neutralidad de los conocimientos y transforman las relaciones de poder (investigadora y participantes) inherentes en el ejercicio de la pesquisa (Schöngut Grollmus, 2015). La producción de narrativas es una forma de estudio en la que se cuestiona la objetividad de los conocimientos y se busca relaciones más recíprocas y de apoyo mutuo en la producción científica.

Siguiendo a Patty Lather (1986), debo asumir la investigación como un encuentro intersubjetivo y romper con la tradicional relación de poder entre sujeto y objeto, una estrategia que tiene implicaciones importantes al considerar el contexto de mi investigación. En primer lugar, se trata de una **forma de teorización colaborativa**, pues en ese encuentro una persona experta en su propia historia colabora teorizando y analizando sobre su propia experiencia. De esta forma, las participantes dejan de ser vistas solo como una “fuente de datos” que son extraídos y analizados posteriormente. En segundo lugar, en ese encuentro de teorización colaborativa, el intercambio lingüístico tiene el potencial de cambiar los significados en torno a la experiencia y la forma en que actuamos (Schöngut Grollmus, 2015).

Para esta autora, limitar la relación colaborativa entre investigadora y participantes, durante el trabajo de campo, puede traer dos problemas: el primero, que la investigadora termine imponiendo sus propios significados sobre los de las participantes; el segundo, que, por el contrario, se acoja un enfoque de análisis no interpretativo, es decir, que dependa exclusivamente de los relatos de las personas que participan (Schöngut Grollmus, 2015). No obstante, la construcción de narrativas depende de las dos partes, necesita tanto de la dimensión simbólica/social en la co-producción de significado como de la interpretación de las experiencias por parte de quien investiga, dado que los significados se originan en la interacción con otras subjetividades (Cabruja et al, 2000). En este sentido, la perspectiva de los conocimientos situados (Lugones, 2008; Collins, 2000b; Haraway, 1995) la antropología de la dominación o autoetnografía (Mora, 2019; Curiel, 2014) y la teoría interseccionalidad del género (Lugones, 2008; Collins, 2000b; Curiel, 2014) cumplen una contribución fundamental en el abordaje metodológico narrativo.

Enrico Mora (2019) sostiene en esta línea, que el uso de las emociones de quien investiga debe de manejarse con cuidado, ya que podemos caer en el error de transformar el fenómeno de estudio en una producción autoreferencial, una autobiografía. En este sentido, afirma que es necesario que como investigadoras evitemos fusionar las experiencias de las participantes del estudio con las nuestras sin dejar un margen que permita diferenciar las experiencias de vida y las singularidades de cada una de las partes.

Me propuse, entonces, combinar dos cuestiones que parecían incompatibles: tomar mis emociones como dispositivo técnico de investigación auto etnográfica y, al mismo tiempo, no caer en un conocimiento auto referencial y experiencial que transforma el objeto de estudio en una autobiografía. Porque creo que ese es el mayor riesgo de la autoetnografía, perder el objeto, cuya existencia en tanto que tercero quedaría fusionada y confundida con la experiencia vital del investigador, de la investigadora. Cuando esto se produce pienso que nos salimos del marco del conocimiento científico y entramos en el campo del conocimiento artístico, literario e incluso plástico. (Mora, 2019, p.82)

El uso de este tipo de metodologías feministas es primordial para el estudio de las violencias de género, pues rompe con las relaciones objetivizantes y colonializantes en el proceso de la investigación, al devolverle a las participantes la autoridad epistémica sobre su propia experiencia, al colocarlas como sujetos de conocimiento. Es necesario construir un conocimiento que parta de los relatos de vida de las propias mujeres y de los significados que éstas les dan a sus experiencias de violación u otras formas de violencia de género, así como a sus agenciamientos y resistencias a la violencia. De esta forma, tal como afirma Sue Campbell (2003) “la posición epistémica de autonarración creíble ha sido arbitrariamente negada a las mujeres por razones que son más políticas que legítimamente epistémicas, entonces, necesitamos defender la capacidad de las mujeres de hablar confiablemente por nosotras mismas” (citada en Martin, 2018, pp. 287-288).

5.3. Investigación narrativa como apuesta emancipadora

Los trabajos de Walter Fisher (1989), Donald Polkinghorne (1988) y Jerome Bruner (1991) son considerados como los primeros en utilizar la perspectiva narrativa en las ciencias sociales. Además, las narrativas son vistas como una nueva corriente de investigación cualitativa psicosocial, que irrumpe en las ciencias sociales en los años ochenta, como respuesta ante la crisis de los supuestos positivistas, dando lugar a lo que se denominó un “**giro narrativo**” (Schöngut Grollmus, 2015), que consistió en un movimiento transdisciplinario, en el cual, las ciencias sociales empezaron a interesarse por otros objetos como las narrativas, que pertenecían al campo de la literatura y las humanidades (Denzin y Lincoln, 2000). Sin embargo, Schöngut Grollmus (2015), apoyado en Maura Striano (2012), sostiene que muchas de las producciones narrativas que se han desarrollado desde las ciencias sociales, están focalizadas en lo narrativo como construcciones individuales, poniendo el acento en el individuo y sus procesos psicológicos, frente a esta situación, enfatiza en la necesidad de dejar de concebir a las narrativas como un producto individual, y remirar lo narrativo como una producción colectiva.

Mark Freeman (2007) considera que las narraciones son a menudo más objetivas y científicas que los mismos estudios empiristas, puesto que las narraciones parecen ser más capaces de darnos un **mayor entendimiento de las personas y las relaciones humanas**. Este método de investigación encuentra sus raíces en el construccionismo, desde donde se ha formado la visión moderna de la investigación científica y se han cuestionado los siguientes supuestos (Ibáñez, 2001): 1) Los orígenes sociales del saber no residen en la mente sino en las relaciones interpersonales; 2) La descripción del mundo que tenemos toma forma en el lenguaje; 3) La distinción entre valores y hechos es indefendible por lo que es necesario problematizar el sentido de objetividad, esto implica situar el conocimiento científico en términos de conocimiento relativo y romper con la idea de verdad; y 4) Lo que está en la mente de la persona es el producto de la esfera social circundante.

Aunado a lo anterior Catherine Kohler (2002) indica que “desde una perspectiva socioconstruccionista la verificación de los hechos recogidos en las narrativas tienen menos valor que los cambios de significado por parte de los individuos concernidos y como son localizados histórica y culturalmente” (Biglia y Bonet-Martí, 2009, p.20). Es decir, para la metodología narrativa **lo importante no es corroborar que los hechos sucedieron** tal y como las personas los narran, ni tampoco la validez, la representatividad o generalización de la información, para esta posición investigadora **lo importante radica en la reconstrucción de la realidad** a fin de que pueda comunicarse la experiencia surgida en la relación participante-investigadora (Biglia y Bonet-Martí, 2009).

Desde esta óptica de la investigación, **se reconocen las distintas subjetividades y no se asume a la persona como sujeta única**, siendo tan importante la subjetividad de las participantes como la de quien investiga. Además, las relaciones de poder en la construcción del conocimiento entre quienes investigan y quienes participan en la investigación, se vuelven más horizontales, los vínculos se hacen más explícitos y se cuidan. En este encuentro las intervenciones de quien investiga, su experiencia de opresión y privilegios, sus creencias con respecto a la violencia de género, así como su interpretación posterior en la escritura queda plasmada en el texto de la narrativa. Siguiendo a Jean Clandinin y Michael Connelly (2000) quienes investigan desde esta

metodología son consideradas parte fundamental en la reconstrucción de las experiencias, no solo porque están inmersas en esa relación dialógica, sosteniendo y recogiendo las historias, sino porque también son personas que expresan sus propias vulnerabilidades.

Para la investigación narrativa es **central la experiencia humana de los sujetos** sociales que participan en una investigación, los cuales se encuentran inmersos en una red de relaciones sociales. En este sentido, Jean Clandinin y Michael Connelly (2000) consideran que esta metodología es en esencia la **reconstrucción de la experiencia de una persona en relación con la otra o las otras y en un medio social**.

En el contexto de esta investigación, esta forma de investigar va a ser entendida como un **encuentro intersubjetivo** de sujeto a sujeto, participantes e investigadora, que se unen para organizar y dar significado a sus experiencias de violencia y sus agenciamientos. Las subjetividades que participan en este encuentro están interpeladas por un medio social, cultural e histórico que ha legitimado la violencia patriarcal contra las mujeres como dispositivo de dominación y subordinación, al tiempo que invalida y deslegitima sus estrategias de agencia para resistir a la violencia.

En este encuentro, las subjetividades ocupan una posición psíquica y sociocultural específica y contextualizada, que me van a permitir comprender el fenómeno de la violencia de una forma situada, a partir de los significados que las participantes le dan a su propia experiencia; de los elementos identitarios que se cruzan en cada una, las formas de afrontar y elaborar el dolor; y de sus formas de conceptualizar la violación, sus agencias, sus estrategias de autoprotección y heroicidad para preservar la vida y la dignidad.

En este sentido, Nagore García-Fernández y Marisela Montenegro-Martínez (2014), distinguen dos ámbitos de producción narrativa: 1) las narrativas/discursos culturales, que distingue como Narrativas -con N en mayúscula- y que hacen referencia a los significados que las personas les otorgamos a las experiencias, y que, a la vez, participan en los procesos de construcción identitaria; y 2) Las propias narrativas/contradiscursos, –con n en minúscula– que hacen referencia a la elaboración propia, subjetiva de la narrativa. Un aspecto importante que resaltan estas autoras es que, en la producción de los propios significados de la experiencia estas narrativas

tensionan y conflictúan con los discursos culturales. Esto quiere decir que, los significados que las mujeres sobrevivientes le asignan a su experiencia de violación pugnan con los discursos dominantes, ya que se resisten a reproducir pasivamente lo que la cultura establece. Las subjetividades femeninas incorporan los referentes simbólicos-culturales, pero a la vez, negocia con ellos, los rechaza, resignifica o subvierte, recreando al mismo tiempo otras narrativas contrahegemónicas y prácticas liberadoras.

Por lo tanto, considero que la metodología narrativa es una metodología apropiada para explorar los discursos en torno al dispositivo de la violación sexual y cómo estos discursos dominantes tensionan con los poderes de agencia de las participantes. Esta reelaboración de los referentes culturales, afirman Nagore García-Fernández y Marisela Montenegro-Martínez (2014) es posible en la relación con otras personas, ya que en ese espacio intersubjetivo es donde consiguen negociar con la variedad de narrativas/discursos que existen en un contexto social y cultural más amplio:

Esta elaboración siempre tiene lugar en relación con otras personas, otros eventos y otros sentidos, y se inscribe en un contexto social más amplio de significación donde contamos con cierta agencia a la hora de negociar entre el amplio espectro de narrativas disponibles en el mercado simbólico. Esto nos impide interpretar la narrativa como un producto personal. Se trata de una voz que constituye una heteroglosia de múltiples voces situadas culturalmente y que confluyen en una determinada posición de sujeto en un momento dado (Balasch y Montenegro, 2003). (García-Fernández y Montenegro-Martínez, 2014, p.70)

Ahora bien, aun cuando la unidad central de esta metodología es la experiencia humana, y como ésta es organizada, vivida e interpretada por las personas, no significa que esta metodología sea en esencia la elaboración de una historia o un relato. Se trata más bien, de una **producción colectiva, es decir un entramado argumentativo, a partir del intercambio y del encuentro entre la persona investigadora y la persona entrevistada**, así como de los encuentros con otras subjetividades, en donde se actúa y se construye las realidades sociales (Cabruja et al, 2000). Quiere decir que, **aunque**

los relatos estén orientados subjetivamente, esta metodología nos permite un acercamiento a la realidad sociohistórica encarnada en las subjetividades de las personas como sujetos sociales. De ahí que, si bien, la parte introspectiva de las narrativas son importantes, estas no deben analizarse en su individualidad, lo que prevalecerá es el fenómeno social del cual el sujeto forma parte y las interacciones humanas (Cardenal,2016).

En este sentido, la narrativa no se considera un producto individual, sino que es un producto sociocultural- colectivo que se origina de ese encuentro grupal. Schöngut Grollmus y Pujal i Llombart (2014) retoman a Shelley Day Scatter (2003) cuando sostienen que:

... una narrativa ocupa un lugar transicional entre lo psicológico y lo sociocultural, donde la subjetividad aparece como un proceso activo que media la relación del individuo con su entorno, en virtud de otras narrativas socioculturales disponibles, y cómo el sujeto logra inscribirse en ellas, transformarlas, etc. (p. 91).

Esta investigación adopta el procedimiento que plantean autoras como Marcel Balasch y Marisela Montenegro (2003) para la producción de narrativas, y los acomoda a los tiempos previstos para la realización de esta tesis y a las posibilidades ante la emergencia sanitaria por la COVID-19. El procedimiento comprende los siguientes momentos:

a) Sesiones donde la investigadora y las participantes conversan sobre distintos aspectos del fenómeno que se quiere estudiar, en este caso sobre las experiencias de violencia y sus poderes de agencia. En esta etapa combino dos técnicas cualitativas a fines con la metodología narrativa: los grupos de conversación y la autoetnografía; los cuales describo más adelante, en la narrativa “La revuelta de las (des)vergonzadas.

b) Reflexión en torno a los temas emergentes en las conversaciones de cada sesión, como una forma de expandir la tematización a partir de los propios recursos lingüísticos durante el análisis narrativo. En este momento el registro de las notas de campo adquiere un papel central, pues ahí se consignan todas aquellas reflexiones sobre los puntos de encuentro y desencuentro entre las

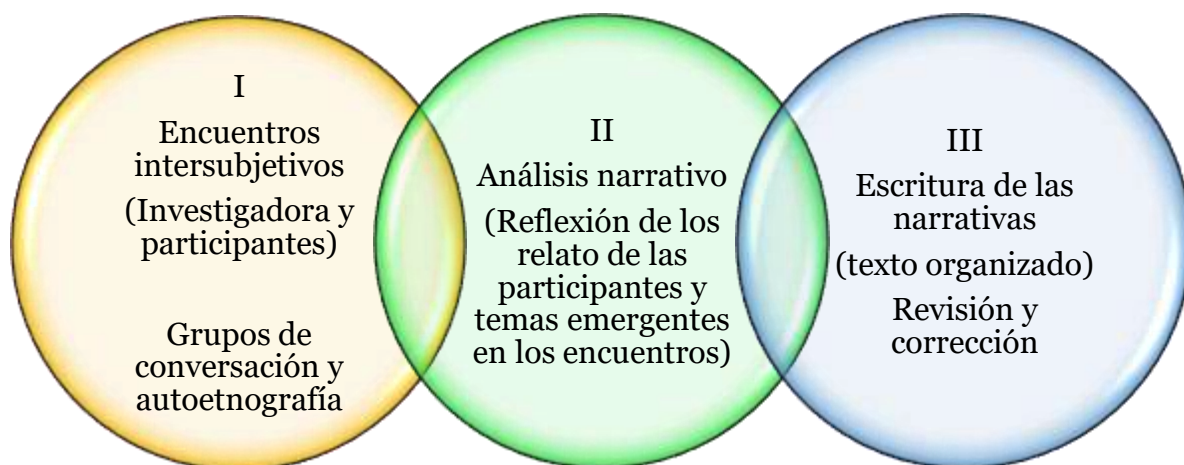
participantes e investigadora, las temáticas recurrentes, las emociones emergentes como investigadora, las dinámicas grupales, etc.

c) Traducción de estas conversaciones en un texto organizado y comunicable que muestra las posiciones y los argumentos desarrollados a lo largo de las sesiones. Este es un texto narrativo híbrido en el que se articula las subjetividades de las participantes junto con el de la investigadora. En esta etapa de construcción de la narrativa, las autoras incluyen la participación de las informantes del estudio para que revisen el texto e indiquen si es necesario aclarar, ampliar o corregir alguna información. Sin embargo, por motivos del tiempo previsto para la conclusión de esta tesis el espacio de revisión del documento con las participantes del estudio se realizará posteriormente (este aspecto lo retomo en la narrativa “La revuelta sobre las (des)vergonzadas”).

d) Modificación, corrección y expansión.

Estos momentos los integré en tres etapas que se resumen en el siguiente diagrama:

Diagrama 1. Momentos metodológicos implementados



Fuente: Elaboración propia a partir de los planteamientos de Marcel Balasch y Marisela Montenegro (2003).

Esta metodología tiene como producto final un **texto narrativo** en el cual no solo incluye la reconstrucción de las experiencias sino, además, la visión del fenómeno que se está estudiando de manera situada (Haraway, 1995). En este sentido, Marcel Balasch y Marisela Montenegro (2003) señalan que estos textos

permiten, la teorización de las experiencias situadas de las participantes, que se articula en la relación entre estas y la investigadora:

... el lugar desde el cual son producidas estas enunciaciones es, precisamente, la posición que se construye en la conexión entre investigadora-participante y las múltiples voces que son convocadas para la producción del relato. Así, las enunciaciones que se producen en el habla no actualizan un sujeto, una voz, sino una red de relaciones que sitúan el relato (p.46).

Gary Morson (2003) sostiene que es necesario que los textos tengan narratividad, para que esto ocurra es preciso que el relato presente las siguientes características (Schöngut Grollmus, 2015):

1. Debe de existir una perspectiva de proceso en las historias, no se trata de enumerar eventos, sino que haya una organización de las experiencias en donde haya tramas que den cuenta de los fenómenos sociales a nuestro alrededor.
2. Debe de tener un presente, que es la posición en la que nos encontramos como sujetos y desde donde leemos e interpretamos el pasado y nuestra historia.
3. Debe de haber una contingencia en la narrativa, que permiten la presencia de diferentes elementos en la historia. Quiere decir, como explica Morson (2003) que “lo que viene del pasado justifica y explica lo que sucede en tiempo presente, pero no asegura ni garantiza un curso de eventos futuros” (Schöngut Grollmus, 2015, p. 133).

Por lo tanto, la narrativa no se limita a un texto, sino que hace referencia a “una estrategia de escritura que nos permite rescatar la dimensión de proceso y las formas de relación entre distintos hechos de un determinado fenómeno” (Schöngut Grollmus y Pujal i Llombart, 2014, p. 100).

5.4. Papel ético-político de la investigación narrativa en el abordaje de la violación sexual u otras formas de violencia de género

La investigación narrativa es un método coherente con los principios ontológicos y epistemológicos que sustentan esta investigación. Nos permite develar las relaciones de poder insertas en los procesos de investigación y replantear la relación entre la persona investigadora y la persona investigada desde una relación decolonizante y desde una perspectiva no objetivante. Desde esta perspectiva la persona deja de ser tratada como “objeto” como lo “otro” del estudio, colocándose tal y como plantea Patricia Hill Collins (1998) como **protagonista epistémica de su propia historia**, subvirtiendo los mandatos sociales y coloniales de género, pasando de ser objeto a sujeto.

Es una metodología que está pensada como un proceso mediante el cual las mujeres puedan reconstruir su historia de violencia desde sus propias estrategias de agenciamiento, rompiendo con el estereotipo de víctima pasiva. Reconstruir la historia de violencia, por parte de las mujeres, es un ejercicio de autoconciencia y de autoafirmación en el cual reviven la experiencia desde el lugar de sobrevivientes y no de víctimas, redimensionando su condición de mujer y resignificando su propia experiencia de vida, de ahí que esta metodología cumple con un doble propósito. Por una parte, acercarnos a los significados que las participantes les dan a sus historias de violación, así como a sus agenciamientos y resistencias; y, por otra parte, tiene el potencial reparador a través del cual las participantes resignifican y autoafirman sus poderes de transformación.

Esta metodología cumple, además, con la **función política de cambio social** que traspasa la misma investigación, pues las narrativas de las participantes contribuyen a ello con la desnaturalización de la violencia sexual contra las mujeres y rompe con el estigma de víctimas pasivas que anula sus agenciamientos frente a la violencia. Las narrativas no solo inciden en las participantes, sino que también en quienes investigan y en la audiencia a la que va dirigida: “Es una metodología que hará que tanto investigadoras, como lectoras se vean interpeladas directamente por las protagonistas, removiendo así nuestras seguridades frecuentemente protegidas por las cortinas de la objetividad...” (Biglia y Bonet-Martí, 2009, p. 22).

Para Amardo Rodríguez (2002) esta es una forma de investigación como praxis, pues la narrativa traspasa los límites de la investigación cualitativa al no quedarse únicamente en la construcción de los significados de las experiencias de las mujeres, sino que tienen el **potencial emancipador**, de transformar el mundo hacia uno más justo y humano a partir de las voces y significados que les dan las propias mujeres a sus experiencias de violencia. De ahí que, según Rodríguez (2002), concebir la investigación narrativa solo como un método de investigación cualitativa implica despolitizar a las narrativas como una herramienta de cambio social, y al hacerlo caemos en la trampa de legitimar el *status quo*.

Quiere decir que, la investigación narrativa tiene el potencial de acercarnos a los aspectos más profundos de las subjetividades de las mujeres para comprender la experiencia de violencia de género desde su mirada, al tiempo que, los significados que éstas le dan a su experiencia tienen un efecto políticamente transformador. Según Olga Obando Salazar (2009), este tipo de metodologías de investigación tienen el potencial de acercarnos “a través de un análisis de tramas de sentido, a los factores que desencadenan tanto la aparición de los problemas, como el desarrollo de posibles alternativas de solución a los mismos” (p. 18).

SEGUNDA PARTE. NARRATIVAS ESPECTRALES DE VIOLENCIA PATRIARCAL: VIVENCIAS DE VIOLACIÓN Y RESISTENCIA DE MUJERES COSTARRICENSES

El uso de **personajes espectrales** en los textos narrativos es recurrente, su presencia ha recibido el nombre de “imagen escritural fantasmal” (Solar, 2016). Estas imágenes son construcciones ficticias en forma de monstruos, fantasmas, seres sobrenaturales o cualquier entidad sin forma concreta. La imagen del espectro y su significado ha evolucionado con el paso del tiempo hacia algo fantasmal, y a la vez, sobrenatural. Pero, según José Miguel Ortega (2018) existen diferencias entre el espectro y el fantasma, por ejemplo, en el primer caso, existe una connotación más amplia, dado que, abarca distintas formas, entre ellas, fantasmas, monstruos u otras entidades; mientras que, en el segundo, su significado hace referencia a una persona muerta que viene “del más allá”.

Para Ortega (2018), la presencia de estas imágenes en el texto puede entenderse como:

un actor (o personaje) que adopta la forma de una criatura teratológica (es decir: anormal, sobrenatural), cuya principal característica en los textos es su calidad de imagen-aparición (presencia-ausencia), como ser que se presenta de forma inestable o, en muchas ocasiones, simplemente como insinuación frente a los acontecimientos narrados [...] el espectro lleva consigo una intención comunicativa que fuese capaz de conmover a algún personaje y, en mayor medida al lector. (Ortega, 2018, p.90)

Estas imágenes espectrales forman parte de las creencias populares de la cultura costarricense; están presentes en sus leyendas y mitos. **Ocupan un lugar en el imaginario social de las personas y de la colectividad**, según Gabriel Sepúlveda (2016), en forma de imágenes arquetípicas sobre lo que somos o debemos ser. Para José Miguel Ortega (2018) se establece una relación dialógica entre los diferentes mundos imaginarios, personajes narrativos y lectores, que permite reconstruir simbólicamente el contexto social, al poner en práctica acciones fantaseadas sobre una realidad específica.

Los mitos y las leyendas son inherentes a la condición humana. Para la antropóloga colombiana Eugenia Villa (s.f.) existen algunas semejanzas y diferencias que hay que tener presente. En términos generales, la autora sostiene que en ambos casos se tratan de narraciones que se transmiten oralmente de una generación a otra, asimismo hacen referencia a relatos sobre seres o hechos sobrenaturales de la vida cotidiana, que cumplen las funciones de: 1) explicar el mundo y definir los códigos sociales y morales; y 2) normar y regular el comportamiento de las personas a partir de un orden social establecido. Ahora bien, algunas diferencias que puntualiza esta autora son: 1) en los mitos por lo general se asocia con actividades sagradas, ritualistas y ceremoniales, en el caso de las leyendas se desarrollan en contextos informales; 2) los mitos buscan permanecer en el lenguaje y en los textos, mientras que las leyendas al transmitirse oralmente se enriquece, transforma y distorsiona el relato; 3) a diferencia de los mitos se dice que las leyendas son anónimas y son parte del patrimonio y folclore de un pueblo; y 5) el mito forma parte del sistema de creencias de la persona narradora, mientras que la leyenda es pura ficción (Roheim, 1945).

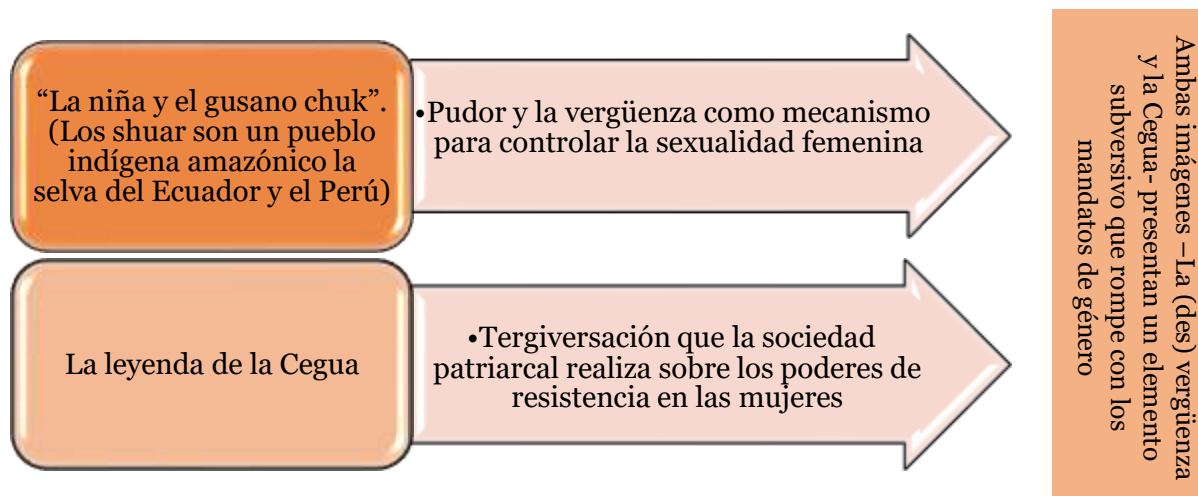
Por su parte, Manuel Martínez (2016) sostiene que los mitos producen realidades, sirven para organizar los mundos y generan un sentido de identidad colectiva. Los mitos son referentes culturales que permean las subjetividades, los afectos, cogniciones, deseos etc. Asimismo, este autor afirma que con el tiempo los mitos pierden la hegemonía en la comprensión del universo, esto da paso al establecimiento de las dicotomías mito-realidad, mito-verdad; esta verdad es colonizada a partir de los principios positivistas, que dan como resultado la separación entre objetividad-subjetividad, situando la verdad/objetividad fuera del sujeto.

En cuanto a las diferencias entre los mitos y las leyendas, este autor identifica que: los mitos se originan en el inicio de los tiempos, mientras que la leyenda al cumplir una función moralizante, puede originarse en la actualidad; además, en los mitos los personajes suelen ser dioses o semidioses –seres del más allá–, en la leyenda se trata de seres humanos que son sometidos a una serie de pruebas con tal de medir su ingenio y audacia, cuyo fracaso es severamente castigado, de manera que la leyenda cumple principalmente la función de “ejemplarizante y moralizante, sostenida en buena parte por la represión y el

temor al castigo, siempre al servicio del mantenimiento del estatus quo (Martínez, 2016, p. 48).

Para acompañar el análisis narrativo de esta tesis seleccioné dos imágenes espectrales presentes en las leyendas populares costarricenses y de la región latinoamericana, estas son: **las (des)vergonzadas y la Cegua**. La primera imagen retoma una leyenda sobre el pudor y la vergüenza en las mujeres como mecanismo para controlar la sexualidad femenina; mientras que la segunda imagen alude a la tergiversación que la sociedad patriarcal realiza sobre los poderes de resistencia en las mujeres. En ambos casos, la imagen espectral presenta **un elemento subversivo que rompe con las normas sociales de género establecidas**. Mediante estas imágenes, como recurso simbólico y metafórico, intento denunciar problemáticas estructurales como la violencia de género, específicamente la violación contra los cuerpos femeninos y otros asuntos de la feminidad hasta entonces silenciados. De igual modo, reivindico a “la otra” convertida en espectro, anormalidad, incivilización e inferioridad y visibilizo su agencia. A través de este actor político, reconstruyo una nueva subjetividad femenina basada en sus poderes de transformación, que rompe con la imagen de las mujeres como sujetos pasivos. Estos personajes cumplen una función teleológica (Bal, 1990), es decir, persiguen un objetivo, una intencionalidad, en el caso de esta tesis, se aspira a que la audiencia logre cuestionarse la estructura social de dominación y consiga hacer rupturas ideológicas.

Diagrama 2. Leyendas seleccionadas para las narrativas



Fuente: Elaboración propia a partir de las leyendas seleccionadas

Como se observa en las narrativas, **los personajes espectrales suelen aparecer o desaparecer en el texto** (Ortega, 2018). Cuando se asoman lo pueden hacer solos o en interacción con otros personajes, ya sea cuando se trata de las participantes del estudio o haciendo referencia a personas externas como la madre, el padre, la pareja, la amiga, etcétera, o en diálogo con dinámicas internas de las mismas participantes, asociadas a sus capacidades de agencia. Aparecen con la intención de transmitir un mensaje, un recordatorio sobre la agencia de las mujeres e incluso para redimir la imagen de las mujeres como sujetos dolientes y pasivos. Tanto las (des)vergonzadas como la Cegua, ocupan un rol de “**auto heroínas**”, según con los planteamientos de Mieke Bal (1990), porque vencen, se levantan, se rescatan, conquistan y sobreviven. También están en contacto con aspectos ideológicos e históricos propios de las sociedades colonizadas a los que continuamente se resisten.

Siguiendo a José Miguel Ortega (2018), estos personajes espectrales cumplen con tres rasgos característicos en las narrativas. En primer lugar, son imágenes **sobrenaturales**, que aparece en la narrativa irrumpiendo con la estructura natural del relato, es decir su aparición es repentina e, incluso, inesperada. En segundo lugar, su **aparición en el texto es inestable**, pues aparece y desaparece, y, aun cuando, no está presente en el relato, su mera ausencia implica la posibilidad de aparecer en cualquier momento. En tercer lugar, se trata de un **personaje misterioso**, que se va caracterizando a partir de los hechos narrados, pero en el caso de esta tesis, estos personajes se describen desde el inicio de la narrativa, y se van posicionando conforme avanza el texto narrativo.

Entretejiendo saberes: proceso de construcción de narrativas espectrales

Según Claudia Capella (2013), diferentes autores (Bruner, 1994; Ochs y Capps, 1996) han señalado que en las narrativas personales existen dos elementos que son esenciales: 1) La **temporalidad secuencial**, que hace referencia a la secuencia de los eventos y a un tiempo ligado al significado que se les atribuye a esos eventos; y 2) La **perspectiva de la persona que narra estos eventos**.

Ambos elementos cobran relevancia, en tanto que la investigación narrativa es, en sí misma, un encuentro entre subjetividades que se juntan para dar significado a una experiencia surgida en la relación participante-investigadora. Como señalé anteriormente, desde esta óptica de la investigación, se reconocen las distintas subjetividades y no se asume a las participantes como sujetas únicas.

Tomando como punto de partida lo anterior, es necesario señalar que –en este momento de reflexión analítica, –organicé la información por temáticas y definí su estructura; esto me permitió nombrar los episodios de cada texto, a través de los cuales no solo se apegaron las conversaciones que recurrentemente surgían en los encuentros con las participantes, sino que tienen una conexión con mis **resonancias emocionales**. Los relatos, a su vez, tuvieron impacto en mi subjetividad como investigadora, dada una historia personal que me conecta con las participantes, así como por los lazos afectivos que existían con algunas de ellas previamente o que fui estableciendo durante el proceso. También, interfirieron las expectativas instaladas en mí, movilizadas por el trabajo previo con sobrevivientes de violencia sexual. Esto significa que la selección de los episodios de las narrativas, no solo parten de la observación realizada en los encuentros con las participantes, sino que también está mediada por factores inconscientes que atraviesan mi rol contratransferencial como investigadora, pues, como sostiene Enrico Mora (2019), a través del concepto de “comunidad emocional de género”, el sujeto de estudio impacta en quien investiga, pues reconoce que existen procesos de identificación que son recíprocos.

Una vez situados estos aspectos, para el **análisis de la información** retomé los métodos que plantea Catherine Riessman (2008), los cuales se complementan entre sí, estos son: análisis temático, el estructural y el dialógico-performativo.

En el **análisis temático**, el foco de interés se centra en el contenido y significado de la narrativa, es decir, en los temas, aspectos de las subjetividades, creencias, los momentos significativos en los relatos de las participantes. En esta forma de análisis, las narrativas tienen fines interpretativos, por lo que resulta esencial concebir la narrativa como un todo dentro de un contexto, una historia y una temporalidad, manteniendo la secuencia y riqueza de los detalles comprendidos en secuencias largas, sin codificar o separar en segmentos los discursos (Riessman, 2008).

En cuanto al método de **análisis estructural**, el interés se centra en la estructura en que la narrativa es organizada por las participantes, los aspectos emocionales presentes durante la narración, el uso del lenguaje, la secuencia de acciones particulares, las personas mencionadas, los silencios, el tono de la voz, temáticas similares, etc. Según Riessman (2008), en este tipo de análisis pueden incluirse temáticas que ocupan más espacio en las narrativas de las participantes, la forma como se nombran los momentos más significativos de la vida, la agencialidad u otros aspectos relevantes para la investigación. En el caso de esta investigación fue muy importante el significado que le otorgaron a la experiencia de violación y a su capacidad de resistencia y autotransformación.

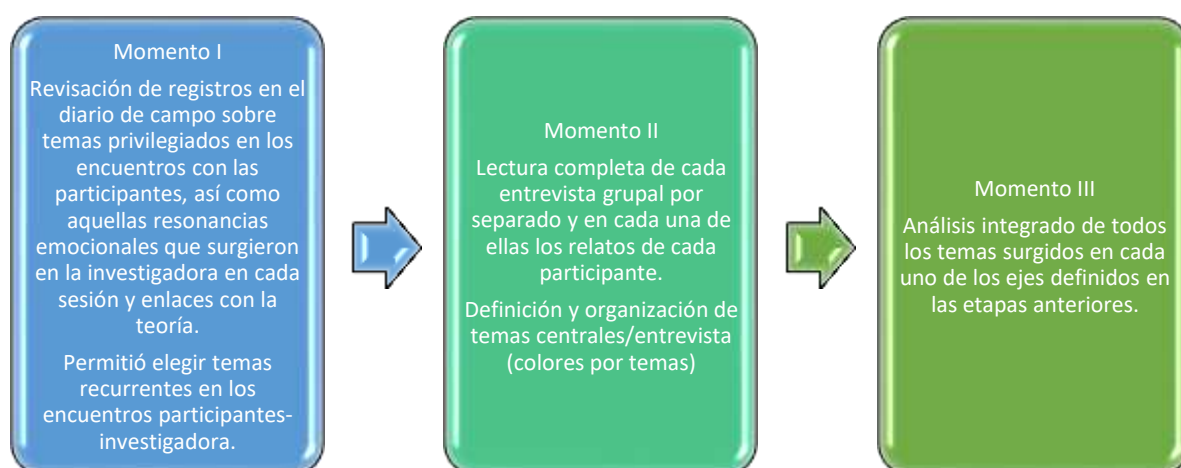
En el **análisis dialógico-performativo**, cobra importancia la influencia de la persona que narra al momento de construir e interpretar la narrativa: la investigadora; pues la producción narrativa es una construcción dialógica entre diferentes subjetividades en un contexto de narración específica (Riessman, 2008). De ahí que, cobra relevancia el análisis de los conocimientos locales, situados y parciales (Lugones, 2008; Collins, 2000b; Haraway, 1995), lo que significa reconocer que existen conexiones parciales entre las diferentes subjetividades –investigadora y participantes–, que se une para dar sentido a un fenómeno.

Ahora bien, la **lógica de análisis** se fundamenta en los planteamientos desarrollados por Marcela Cornejo *et al.* (2008) en cuanto a realizar, primero, **un análisis particular de cada historia relatada, desde una lógica singular e intra-caso, en la que se analiza en profundidad cada historia relatada, para luego, efectuar un análisis desde una lógica transversal e inter-caso**, a partir de los puntos de encuentro en sus historias o diferencias identificados en la fase previa. En este sentido, el análisis temático se realizó en tres momentos. El primero momento consistió **en revisar los registros llevados en el diario de campo** sobre los temas privilegiados en los encuentros con las participantes, así como aquellas resonancias emocionales que surgieron en la investigadora en cada sesión y el enlace con la teoría crítica y feminista decolonial, lo cual me permitió elegir temas recurrentes en los encuentros participantes-investigadora.

En un segundo momento, realicé una **lectura completa de cada entrevista grupal por separado** (grupo del GAM, RHC y UP), y en cada una

de ellas, los relatos de cada participante. Aquí, según Marcela Cornejo *et al.* (2008), el primer paso es organizar los temas centrales en cada entrevista y luego organizarlos en ámbitos temáticos. Para esto, asigné colores para cada campo temático y los nombré de acuerdo con las narrativas identificadas por las participantes en sus diferentes sesiones. Por ejemplo, seleccioné ejes temáticos en torno a la sexualidad, la vivencia de la violación, la relación madre-hija, la relación con el violador, las formas de resistencia y autotransformación, los sentimientos asociados a la experiencia de violación, los recursos de apoyo, entre otros. El tercer momento consistió en efectuar un **análisis integrado de todos los temas surgidos en cada uno de los ejes** definidos en las etapas anteriores.

Diagrama 3. Momentos del análisis narrativo



Fuente: Elaboración propia a partir de los planteamientos de Marcela Cornejo *et al.* (2008).

En este sentido, quisiera mencionar los cuidados que Claudia Capella (2013) señala que deben de prevalecer en este tipo de análisis, para que los temas que se desprendan de los relatos se realicen contemplando la narrativa como un todo.

es importante procurar que la observación de los aspectos específicos sea complementada con un estudio integrado de cada narrativa como un todo, en tanto es un aspecto privilegiar en el análisis narrativo, examinado los aspectos temáticos surgidos de la narrativa completa, más que la categorización de cada extracto narrativo. Para esto, se sugiere realizar inicialmente una lectura completa de la autobiografía o entrevista, y ponerle un título, que implica condensar los significados centrales que analizamos, el participante está expresando. (Capella, 2013, p.125)

En el siguiente cuadro, pueden apreciarse los ejes temáticos y los subtemas que fueron guiando el análisis narrativo y la construcción de los episodios de las dos narrativas. En la primera narrativa “La revuelta de las (des)vergonzadas” desarrollé los aspectos metodológicos que guiaron este proceso de investigación, mientras que en la narrativa “La insurrección de la Cegua” profundicé en el análisis a partir de los siguientes temas y subtemas.

Tabla 3. Ejes temáticos y subtemas en la construcción de narrativas

Ejes temáticos	Subtemas	Episodios
<i>Narrativa 1: La revuelta de las (des)vergonzadas</i>		
Emociones que marcan el inicio del proceso: vergüenza	Vergüenza como mecanismo para silenciar a las mujeres La desvergüenza como acción política La colectivización de un tema tabú La resignificación y concreción de la agencia Los encuentros grupales espacios para la producción científica, la intervención reparadora y la resistencia. Lo ritualístico, lo simbólico, lo artístico, lo terapéutico y la producción de conocimiento.	La revuelta de las (des)vergonzadas

	Decisiones metodológicas Otros	
<i>Narrativa 2: La insurrección de la Cegua</i>		
Agencia	Conceptualización Representaciones sociales sobre las sobrevivientes de violación Institucionalización del dispositivo de víctima	La Cegua que habito
Violador sexual	Subjetividad masculina Interdependencia de género El violador como moralizador sexual Intersubjetividad de la violación Estrategias del violador Conceptualización de la violación desde las sobrevivientes. Consentimiento Violador a lo interno y externo de las familias.	Casa de sustos, cuando el violador es parte de la familia Lo enigmático del violador callejero
Tensión entre sujeción y resistencia	Subjetivización Mandatos sociales de género Resistencias a los mandatos de género Sentimientos ante la transgresión y la sumisión a los mandatos de género	Entre el ser y el deber
Miedo	Miedo a ser violada El miedo como mecanismo de control	El fantasma del miedo que me habita

Resistencia a la violación	Estrategias de sobrevivencia o subversión Sexualidad y dinero en las mujeres Apoyo de personas cercanas El no de las mujeres en las subjetividades masculinas	El escalofriante poder de subversión
Relación madre-hija	Complicidad con el violador Mandatos sociales para las madres El mandato de ser madres en las mujeres Las madres culpadas por el abuso de sus hijas Competencia y rivalidad femenina El castigo físico Sororidad entre mujeres Prácticas de sí Disculpar a la madre del abuso	Mamá, ¿dónde estás?
Interseccionalidad de la violencia	Intersección entre sexismo, racismo, heterosexismo y otros. Dispositivos de poder (raza, género, clase y otros) La violación en el contexto de las sociedades capitalistas	En mi vulnerabilidad reposa mi resistencia
Efectos de la violencia	Politización del concepto de enfermedad y salud Malestares y sufrimientos en las sobrevivientes. Ejercicio de la sexualidad Formas de vinculación con otras personas	Renacer de las tinieblas

Autotransformación	Identidades femeninas contemporáneas El amor propio El despertar de la conciencia Nuevos mandatos de género Apoyos en el proceso de transformación Logros alcanzados	El reencuentro con la Cegua que habito
--------------------	---	--

Fuente: Elaboración propia a partir de los relatos de las participantes

Una vez situada esta parte de reflexión y organización de los relatos, fui estructurando las narrativas sobre la base de dos personajes espectrales/ficticios: Las (des)vergonzadas y La Cegua, para idear una especie de “tejido narrativo”. En este sentido, Julia Kristeva (1997) hace referencia a la **intertextualidad**, que debe de entenderse más como una lectura que como una práctica metodológica. La autora propone este concepto para reemplazar la idea de relaciones intersubjetivas por el de relaciones intertextuales, pues para ella los textos narrativos son un mosaico-texto de posiciones subjetivas (posiciones intertextuales). De este modo sostiene que “todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En lugar de la noción de intersubjetividad se instala la intertextualidad” (Kristeva, 1997, p.3). Mediante esta técnica, los textos son estructuras dialógicas que están en constante relación con otros textos/narrativas/voces/subjetividades.

Siguiendo esta lógica, los personajes espectrales en las narrativas se fueron entretejiendo con las voces, sentires y vivencias de violencia sexual de las participantes de este estudio. Se alternan, así, escenas con la narración de las participantes en primera persona con otras, en tercera persona del plural, desde la mirada autoetnográfica (Curiel, 2014) y situada (Haraway, 1995) de la investigadora. Y al mismo tiempo, se articula con la teoría crítica y feminista decolonial, hasta formar un texto híbrido/colectivo. Esta apuesta narrativa permite, como bien apunta Barbara Biglia y Jordi Bonet-Martí (2009), que se multipliquen las miradas, y se obtenga un producto colectivo con una visión polimórfica de las realidades.

En mi caso como narradora, en el texto cumplo dos roles, según Mieke Bal (1990): primero, como el **yo narrativo que habla de los diferentes personajes –participantes y actores espectrales y, segundo, como el yo narrativo que habla de sí misma**. Cuando hablo de las participantes, en ocasiones escribo textualmente sus voces para no perder los sentimientos que envuelven sus relatos –primera persona singular–; en otros momentos, los describo desde mi posición como narradora, sin invalidar su agencia y autonomía –tercera persona plural–. Ahora bien, cuando hablo sobre mí misma, existe una intención narrativa de explicar aspectos de mi vida que comparto con las participantes como mujeres mestizas– latinoamericanas en un mismo contexto social–cultural y con una historia colectiva común, así como aquellos aspectos de las historias de ellas que hicieron eco en mi subjetividad. En ocasiones como narradora puedo pasar imperceptible, luego aparezco y hablo de mí misma. En ocasiones me incluyo sutilmente, que paso casi desapercibida para la persona lectora, también incluyo aspectos de mi vida y elaboro una autoetnografía de mi proceso al concluir la primera narrativa. Intento situar en el relato mis condiciones de privilegio, así como situaciones de opresión que me unen con las participantes, lo que Ochy Curiel (2014) denominó “antropología de la dominación”, que significa hacer autoetnografía.

Nicolas Schöngut Grollmus y Margot Pujal i Llombart (2014), retoman los planteamientos de Julia Kristeva (1981) y reconocen **tres categorías o dimensiones dentro de los textos narrativos**, referentes a los relatos de la persona autora o investigadora y los de los demás personajes, a saber: la palabra directa, la palabra objetal y la palabra ambivalente. La **“palabra directa”** es la que hace referencia al objeto, es decir, es la palabra del autor. La **“palabra objetal”** es el discurso directo de los personajes o participantes, su posición dentro del texto tiene una posición distinta de la de la persona autora o investigadora, pues la palabra objetal en un texto es “la palabra extranjera subordinada a la palabra narrativa como objeto de la comprensión del autor” (Kristeva, 1981, p.201). La tercera categoría es la **“palabra ambivalente”**, mediante la cual la persona autora utiliza la palabra de las participantes para darle un nuevo significado, sin que la palabra pierda su sentido original. Estas categorías permiten visibilizar los diferentes personajes que ocupan posiciones desiguales en el texto narrativo, por ejemplo, la persona que narra siempre va a

ser depositaria de un privilegio con el que las participantes no cuentan, pues son quienes al final deciden lo que se incluye en el texto (Adams, 2008).

Según Nicolas Schöngut Grollmus y Margot Pujal i Llombart (2014), la palabra ambigua que plantea Kristeva (1981) es la figura que evita la colonización del texto por parte de la investigadora, en la medida que permite aproximar los significados que las participantes le dan a los fenómenos en sus propios relatos junto con el sentido que se construye de ellos en la narrativa. La simbolización que se construye en las narrativas a partir del uso de personajes espectrales que dialogan con los diferentes procesos psicológicos, ideológicos, sociales y culturales que atraviesan las subjetividades de participantes- investigadora y que se integra con la teoría crítica feminista decolonial, representa un intento de producción emancipatoria y no colonizadora, en la cual se resaltan los agenciamientos de las participantes y se sitúan los conocimientos parciales de la investigadora.

La presencia de los **personajes espectrales cumple tres funciones centrales**. La primera **facilita transmitir una comunicación, sobre temáticas subversivas y silenciadas**, dado que la audiencia a la que va dirigida esta producción (mujeres adultas y profesionales de las ciencias sociales, etc.), con facilidad podrá identificarse con este personaje y establecer una conexión, pues es una representación familiar que forma parte de los saberes populares con los que han crecido, interpelando más fácilmente sus subjetividades. La segunda es una forma de ponerle **rostro a la agencia**. La tercera cumple una función similar a un **“yo auxiliar”** (Moreno, 1946) dentro del texto narrativo, pues da soporte, contención y acompaña la multiplicidad de voces que relatan experiencias, sumamente sensibles y dolorosas, como es la violación sexual.

Este “yo auxiliar” es un recurso muy utilizado en el psicodrama, así como en espacios psicoterapéuticos. Fue una invención de Jacob Levy Moreno en 1946 y fue definido por este autor como “Cualquier persona, además del director, que participa en una representación psicodramática para ayudar al protagonista a explorar un problema (Blatner, 2005, p.15). En el contexto del psicodrama, este “yo auxiliar” cumple diferentes funciones, que considero pueden trasladarse al contexto de esta producción narrativa. A saber: 1. Representa algo concreto, ya sea una persona, una cosa u algo abstracto. 2. Dota de profundidad a su

interpretación, con la finalidad de que la persona protagonista tome conciencia de la totalidad de sentimientos implicados en la situación o de otras dimensiones de la vida que no se hayan contemplado. 3. Puede conducirse de forma reconfortante o terapéutica, brindando apoyo, e incluso contención.

Como veremos seguidamente, en las siguientes narrativas los personajes espectrales cumplen con una variedad de funciones, desde acompañar los procesos metodológicos hasta denunciar problemáticas político-estructurales históricamente silenciadas, como es la violencia sexual, el autoerotismo, la prostitución, la relación entre las mujeres, la resistencia, la transgresión y otras. Incluso, sirve para representar la capacidad de agencia que habita en las subjetividades femeninas, esa parte que se rebela y rompe mandatos, al tiempo, que nos sostiene, nos levanta, nos transforma y nos hace seguir adelante, aún en medio de las adversidades.

NARRATIVA I. LA REVUELTA DE LAS (des)VERGONZADAS

...al reconstruir las tramas que están detrás de las imágenes, les encuentro sentido y una vez que tienen significado, cambian, se transforman. Es cuando escribir me sana, cuando me aporta gran alegría.

Gloria Anzaldúa, 2016, p.125

Episodio 1. Aprender a ser y desear

Todo empezó en una soleada mañana del mes de mayo del 2019. En medio del ruido del tránsito, los comercios y los transeúntes veían venir a la distancia las mujeres que participarían en los grupos de conversación. Venían un poco retrasadas por las cosas que tuvieron que dejar preparadas antes de salir de sus casas. Sus rostros denotaban ansias por llegar pronto. Sus sonrisas dejaban huella en el camino, pues estaba claro que les emocionaba el encuentro que tendríamos esa mañana junto con sus compañeras, algunas conocidas de experiencias pasadas, pero otras a quienes verían por primera vez. El susto y la vergüenza por revivir sus experiencias de violación y hablar de un tema vedado no las detenía, necesitaban ese espacio para alzar sus voces y que sus testimonios fuesen un medio político para la transformación social y la protección de otras niñas y mujeres.

Entre risas, bromas y saludos, poco a poco se fueron incorporando; “qué pena”, decían, “disculpen la tardanza”, “me da mucha vergüenza llegar tarde, pero tuve que dejar a mi hijo antes en la escuela”. Otra decía: “tuve que pasar antes a la oficina”. Las muestras de cariño y sororidad eran evidentes aun sin conocerse, se prestaban el teléfono, cedían los asientos, acercaban una silla para la compañera, quienes tenían vehículo ofrecieron transporte para las próximas sesiones, además una de las participantes ofreció su casa para realizar los encuentros semanales, ya que creyeron que era un espacio más íntimo y acogedor donde podían conversar tranquilamente. Fue así como acordaron que los encuentros se celebrarían en la casa de Martha, una de las compañeras del grupo que vive en el centro de la capital.

Mientras construíamos las reglas del grupo, se observó en ellas un deseo de no solo protegerse a sí misma, sino de proteger a las demás; deseaban evitar cualquier situación incómoda que las pusiera en riesgo. Recalaron la necesidad de no sentirse juzgadas y de no juzgar a ninguna compañera. Enfatizaron el deseo de sentirse respetadas tanto por su forma de pensar como por la forma de expresar lo que sienten. Pero, sobre todo, fue muy importante ser cautelosas y manejar con suma discreción y confidencialidad lo que compartieran en los encuentros que iban a tener durante las próximas semanas. Para ellas era central contar con un espacio seguro donde poder hablar con libertad sin ser traicionadas o juzgadas. Mientras construían las reglas del grupo, propusieron usar un seudónimo que las identificara. Para elegirlo, mencionaron varios nombres, entre estos “Guerreras”, “Luchadoras” y “(des)vergonzadas”, acordando todas usar este último.

¿Por qué las (des)vergonzadas? La vergüenza es un sentimiento común en la vida de todas las mujeres, se decían unas a otras, nos ha acompañado en todos los momentos de nuestras vidas, hemos sido avergonzadas sin razón y esto ha impedido que rompamos el silencio y hablemos libremente de lo que verdaderamente nos sucedió. ¡Ya es hora compañeras que dejemos la vergüenza de un lado y nos liberemos de lo que nos pasó! Esta elección contesta el papel de la autocensura en la construcción de la subjetividad, que mencioné en un capítulo anterior (sección 3.3).

Sus palabras, me recordaron una leyenda de la cultura shuar, que recién había leído en el libro *El gusano y la fruta*, de Milagros Palma (1994), sobre “la niña y el gusano chuk”. Los shuars pertenecen a un pueblo indígena amazónico, ubicado entre la selva del Ecuador y el Perú. Se dice que ellos, así como otros pueblos aborígenes, fantaseaban sobre una sexualidad femenina voraz a la que los hombres no podían controlarse, esto lo representaban con frecuencia por medio de animales copulando. Recordé este cuento, porque en el análisis que hace la autora se ve muy claramente cómo se instala la vergüenza en las subjetividades femeninas, para reprimir nuestra sexualidad, silenciar la violación y subordinarnos a los mandatos de feminidad. La leyenda dice:

Había una vez una niña que se pasaba todo el día sentada en las cenizas tibias del fogón, jugando con el fuego, asando semillas comestibles. Nada

perturbaba sus juegos. Ella no le obedecía a su madre por más que la enviara a hacer oficio, a la huerta, a acarrear agua, a preparar la comida para los perros, llevarlos a hacer sus necesidades, echarles maíz a las gallinas.

La madre le había advertido varias veces el peligro que corría una niña sentada con las piernas abiertas. Un día, el gusano chuk penetró en el orificio de la vagina y la niña quedó en cinta. Su pereza y su estado enfermizo despertaron sospechas. Al cabo de unos meses la madre descubrió que estaba embarazada y le pidió cuentas, pero ella no se atrevió a confesar la verdad. La barriga le crecía y al final solo era barriga.

Casi agonizando, le suplicó a su hermano que la llevaran al monte a comer palmito. Mientras él subía con su hacha a la cumbre de una palmera, ella esperaba que le tumbara un gajo de palmito. Su hermano le advirtió que se apartara, pero demasiado tarde: un pesado racimo le cayó encima. De la barriga de la niña salieron unos animales como armadillos. El hermano bajó y de un hachazo cortó en dos uno de esos animales repletos de sangre.

De regreso a la casa le contó a la madre lo que había pasado, pero ella no se sorprendió porque la niña era muy desobediente. Desde entonces se evita que las niñas se sienten en el suelo con las piernas abiertas. El gusano también persigue a las solteras. (Palma, 1994, pp.44-45)

Esta autora, desde una perspectiva psicoanalítica, interpreta que el gusano es un símbolo fálico terrorífico que persigue a la niña para que abandone cualquier búsqueda de placer. Su intención es inhibirla del deseo de autosatisfacción sexual, para que no se desvíe de su destino ineludible: la reproducción y la maternidad. Para esto, **a la niña se le enseña el pudor, con el fin de envolver la vergüenza que causa su sexualidad y que esta permanezca adormecida bajo el velo de la vergüenza.** Ellas deben aguardar a que un hombre llegue a quitarles ese velo que cubre su sexualidad adormecida. De esta manera, continua la autora, desde muy pequeñas se les impone a las niñas, el mandato de la espera pasiva. Una vez que a la niña se la priva de su sexo y de su sexualidad debe convertirse en una especie de ser virginal, asexual; es decir, debe apegarse al ideal normativo de feminidad.

Este tipo de creencias sobre la voracidad sexual femenina y la necesidad de controlarla, así como el mito de que las niñas provocan que abusen sexualmente de ellas por sentarse con “las piernas abiertas” están bien arraigadas en el pensamiento de las sociedades indígenas y mestizas de todo el continente americano. Frente a esto, cada sociedad tiene sus propios mecanismos para sujetar a las mujeres a los valores patriarcales: la vergüenza en torno a la sexualidad femenina ha sido uno de estos recursos, bastante popular a lo largo de estos territorios, pues mediante ella se ha subordinado a las mujeres a la estructura de dominación. En Costa Rica, por ejemplo, las mujeres deben avergonzarse y sentir repugnancia de sus órganos sexuales, en especial de su vulva, que es la principal zona de placer femenino. Con frecuencia, se utilizan nombres despreciativos para nombrarla, que se asocian con bichos o cosas raras que provocan terror, asco, suciedad o fealdad (Palma, 1994), algunos de estos son: “la babosa”, “el mico”, “el sapo”, etc. También se inculca en la población el repudio hacia los flujos vaginales como la menstruación, así como hacia los cambios que experimentan las mujeres durante la menopausia.

De igual manera, desde muy niñas estamos expuestas a infinidad de dichos o refranes populares, que nos recuerdan que debemos darnos a respetar, que debemos de comportarnos como mujeres pudorosas, discretas y sin iniciativa sexual, ya que de lo contrario se pueden aprovechar de nosotras y provocar la “sexualidad salvaje y desenfrenada de la masculinidad”, bien decía el dicho costarricense, *“el hombre llega hasta donde la mujer se lo permita”*, justificándose y naturalizándose, así, la violencia como consecuencia o castigo ante un comportamiento reprobable.

La vergüenza que sienten las sobrevivientes de violación está relacionada con ese evento traumático, en el cual fueron humilladas y culpabilizadas, tanto por el agresor como por la sociedad, con el fin de mantener la violación en secreto. Muchas sienten vergüenza del abuso y han experimentado un sentimiento de culpabilidad, a pesar de que la única responsabilidad es del violador y del sistema social que la construye, legitima e invisibiliza.

Según Sara Ahmed (2015), **la vergüenza es una sensación intensa y dolorosa ligada a cómo el yo se siente consigo mismo**, un sentimiento de sí mismo que se siente por y sobre el cuerpo. Cuando la persona se siente avergonzada, despierta una sensación de estar “contra sí misma”, porque siente

que hizo algo malo. En este estado se oculta de la mirada del otro y se repliega hacia sí misma con el fin de ocultarse, entrando en un juego de ocultación y exposición: se oculta precisamente porque se ha sentido expuesto a otros, es decir vulnerado. La autora agrega que en la vergüenza más que una acción de algo que el yo haya hecho mal, hay una maldad de una acción que le fue transferida, en la que los otros lo han encontrado y descubierto como malo. En el caso de las sobrevivientes de violación, la vergüenza que sienten es precisamente, porque la sociedad les ha transferido este sentimiento de maldad, pues las reconocen y hallan culpables del abuso. En este caso, la vergüenza tendrá aspectos referenciales, afirma Ahmed, porque **cuando ellas se reconocen avergonzadas está implicando una relación de ellas consigo mismas y, a la vez, con las demás personas y no por el hecho de reconocerse culpables del abuso.**

La entrada léxica vergüenza registra diferentes acepciones, de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española, es: 1) una perturbación del estado de ánimo ante la conciencia de alguna falta cometida, o por alguna acción deshonrosa y humillante; 2) esta perturbación del estado de ánimo, causada por la timidez y encogimiento, supone un freno para actuar y expresarse; 3) la vergüenza es una forma de pena o castigo, en la que se expone a la persona a la afrenta y a la opinión pública por un supuesto mal comportamiento; 4) toca de la mujer; y 5) se la vincula con los órganos sexuales del ser humano (definiciones 1, 2, 3, 4, 5, 7 y 8).

Si tomamos como referencia esta conceptualización y la aplicamos a la leyenda antes narrada, podemos interpretar que el gusano chuk, símbolo del falo y culto al poder masculino, no solo intenta alejar a la niña del descubrimiento de su sexualidad, además, es un dispositivo moralizador que castiga a la menor por su desobediencia: “sentarse con las piernas abiertas”, es un acto vergonzoso e impúdico. La niña se siente culpable por deshonar la autoridad de la madre, asume que cometió una falta que justifica y merece un castigo: la violación. La vergüenza, ante lo ocurrido, provoca una perturbación en la menor que la conduce a retraerse y la imposibilita a comunicar el abuso. Este tipo de mitos ancestrales legitiman estos actos, como parte de sus costumbres; además, comparten la fantasía de una sexualidad femenina peligrosa a la que es necesario disciplinar. La menor es llamada por su madre para que rinda cuentas sobre lo

que le ocurrió, pues se asume que ella es quien provocó lo sucedido. De esta forma, la vergüenza la empuja a someterse a las normas sociales para poder sobrevivir. Esta leyenda, así como la que veremos en la siguiente narrativa, “La insurrección de la Cegua”, tienen la intención de transmitir una lección a las mujeres de lo que les puede suceder si desobedecen a los mandatos sociales de feminidad, pero a los cuales las mujeres (se) resisten.

La violación masculina contra los cuerpos femeninos es un hecho que ha marcado el imaginario colectivo del mundo aborigen y moderno. Son muchos los símbolos en el folclore popular que recrean y legitiman este tipo de prácticas patriarcales. Estos símbolos habitan en nuestro interior como si fuesen fantasmas, según Gabriel Sepúlveda (2016), el fantasma es un arquetipo que cumple la función de decirnos algo. En este sentido, Octavio Paz (1970) manifiesta en el “Laberinto de la soledad”:

...luchamos con entidades imaginarias, vestigios del pasado o fantasmas engendrados por nosotros mismos. Esos fantasmas y vestigios son reales, al menos para nosotros. Su realidad es de un orden sutil y atroz, porque es una realidad fantasmagórica. Son intocables e invencibles, ya que no están fuera de nosotros, sino en nosotros mismos. En la lucha que sostiene contra ellos nuestra voluntad de ser, cuentan con un aliado secreto y poderoso: nuestro miedo a ser. (Paz, 1970, p. 30)

Mitos similares a los de los pueblos shuar se encuentran bastante difundidos a lo largo del continente americano. En nuestro imaginario, se encarna el arquetipo del gusano chuk, el cual simboliza el pene: arma de terror y sometimiento femenino. Este se encarga de perseguir a las niñas y mujeres desobedientes, para que se alineen a la estructura de dominación. Pero, también, encarnamos la niña arquetípica desobediente, aquella que a pesar de las continuas represiones y prohibiciones que la avergonzaron, permanece resistente con “sus piernas abiertas”. También encontramos el “velo de la vergüenza” que continuamente busca alejarnos de nuestra sexualidad, someternos y silenciarnos.

Si bien, la vergüenza es un sentimiento universal; existen diferencias genéricas con respecto a las causas y los significados sociales. En el caso de los hombres, es más frecuente que se sientan avergonzados cuando se les cuestiona

su poder masculino. Mientras que, en el caso de las mujeres, la vergüenza –tal como he señalado– está asociada a aspectos relacionados con su sexualidad, una asociada al pecado y la inmoralidad. A menudo, las mujeres también son avergonzadas cuando rompen mandatos sociales asignados a su género o cuando se desea menoscabar sus capacidades intelectuales.

La vergüenza, también, **se puede asociar directamente a la intención de subordinar**, según la autora Sandra Bartky (1999), podemos interpretar que existen algunos rasgos femeninos que tienden a psicologizarse como efectos de interacciones reiteradas de déficit de reconocimiento. La menor participación en la toma de palabra de las mujeres en espacios públicos, por ejemplo, es el efecto de una repetida experiencia interactiva –generalmente inconsciente– en la que una **“poderosa pedagogía disciplinaria” nos enseña que somos las otras y nos prepara para la “vida menor”, es decir para ser inferiores.**

La autora destaca la estructura intersubjetiva de la vergüenza y la interpreta como el producto de una compleja experiencia de subordinación: una experiencia corporeizada, más o menos simbolizada, y que establece disposiciones de interacción inclinadas al silencio, a la autodevaluación frente a las palabras o acciones de otro, a la duda, a la confusión, la necesidad de ocultarse y la sensación generalizada de insuficiencia personal.

En este contexto, Nancy Fraser denomina “autodislocación interna” (2015, p. 198) al daño provocado por la degradación y desvalorización simbólica de la feminidad; pero, sobre todo, debido a los patrones que subordinan relacionalmente la posición femenina. Se concede menos autoridad y credibilidad, además, se utilizan dobles estándares de valoración, se presiona y juzga la dimensión corporal, la apariencia e inteligencia, etc.

La forma en que reaccionamos cuando sentimos vergüenza, también, está atravesada por el género de la persona, ya que mediante ella se regula el binomio activo/pasivo. Por lo general, se espera que los hombres reaccionen agresivamente humillando a "otros" (habitualmente a personas con cuerpos femeninos o a quienes consideran inferiores) cuando sienten cuestionada su virilidad masculina. Para Milagros Palma (1994),

... en el caso de los hombres la sociedad valora el desahogo de la frustración y el dolor mediante el sometimiento y la humillación hacia los demás. Se les legitima agredir, violentar y embestir a los otros como estrategia para liberarse del sufrimiento, por lo tanto, en su capacidad de hacer sufrir y humillar a los demás se consolida su poder masculino, por eso su poder es dependiente del sometimiento de las mujeres y del control de su sexualidad. (p.36)

Contrariamente, se espera que las mujeres cuando se sientan avergonzadas se oculten, se retracten y se silencien. Muchos sujetos femeninos utilizan el silencio no por obediencia, sino como estrategia de autoprotección, para evitar una humillación mayor y el juicio moral de la sociedad, pues aquellas mujeres que han transgredido el mandato de “mujer avergonzada”, han sido doblemente humilladas, repudiadas, avergonzadas y excluidas de la sociedad.

Las mujeres somos las más propensas a sentirnos avergonzadas, pues este sentimiento, es un rasgo constitutivo de nuestras subjetividades, mediante la vergüenza, aprendemos a sentirnos insuficientes e inferiores. Además, en las sociedades patriarcales como la que vivimos, las mujeres estamos más expuestas que los hombres a tratos descalificativos y degradantes en muy diversos ámbitos de la vida social, lo que nos **provoca la sensación de tener un yo defectuoso e insuficiente** (Bartky, 1999). La vergüenza opera como un mecanismo para regular nuestros comportamientos de acuerdo con el sistema de género. Nos obliga a comportarnos con timidez, pasividad, sumisión, inseguridad, recato, castidad y decoro. **Se erige en uno de los dispositivos para que las mujeres no nos salgamos del modelo de “buena mujer”**, esto significa que actuemos con discreción, con pudor y no nos desalineemos de determinados esquemas sexuales y afectivos (Requena, 2020). La vergüenza es un recurso para que las mujeres nos distanciamos de nuestros cuerpos y no caigamos en la tentación del autoerotismo, pues éste pone en peligro el mandato de la reproducción y la maternidad en las mujeres (Palma, 1994).

En esta línea, Sara Ahmed (2015) reconoce el papel de la idealización en la relación entre uno mismo y los otros testigos de la vergüenza. Para la autora, la sociedad establece un “ideal del yo” sobre el cual las personas deben ajustar su comportamiento para pertenecer y ser reconocidas en la comunidad. Cuando no

logramos acercarnos a este ideal, nos sentimos avergonzadas, fracasadas, defectuosas y que estamos fallando. Las mujeres que han transgredido los mandatos de feminidad, especialmente aquellos relacionados a la sexualidad virginal, han sido fuertemente estigmatizadas, al asumir una identidad vergonzosa dentro del ordenamiento social.

Deshonrar los mandatos femeninos implica recibir un castigo y ser objeto del juzgamiento social por desobedientes, generándose dudas sobre nuestra honorabilidad, tal como, sucedió con la niña de la leyenda de los shuar. Es por este motivo que cuando una mujer revela la violación se le inculpa y se exime al violador de su comportamiento aberrante; pues, lo que se espera de las mujeres es que callemos, maneje estos temas con discreción y nos avergoncemos de hablar de ellos. El escrutinio de la sociedad se dirige a calificar a las víctimas sobrevivientes de provocadoras y a interperlar su comportamiento; es decir, a juzgar si actuaron con recato, castidad y decoro, lo cual incluye cuestionar: cuál era su forma de vestir, si consumió o no licor, dónde se encontraba, a qué hora y con quién, si se quedó sola con su violador, cómo se comportó, etcétera.

Con la llegada de la religión cristiana a los territorios de Abya Yala, la noción precolombina de que el destino de las mujeres era para fines reproductivos y para la maternidad se juntó con la noción de una sexualidad femenina asociada con el pecado, la impureza y la inmoralidad activándose la política de la vergüenza para dominar y subordinar a las mujeres. Junto con esta concepción de la sexualidad femenina devino un sujeto femenino peligroso y provocador a quien era necesario disciplinar.

Hablar sobre sexo era vergonzoso para las mujeres, la sexualidad pasó a ser un tema tabú del que nadie podía conversar; esta prohibición persiste aun hoy, al impedir que muchas experiencias de violación sexual salgan a la luz pública. De ahí que pocas personas se atreven a revelar la agresión sexual, pues significa hacer público aspectos de su vida sexual, que se supone deben guardarse en secreto y mantenerse en la intimidad. Cuando alguna mujer logra romper esta barrera y revela el abuso es expuesta a una humillación pública, a la estigmatización social y patologización de su comportamiento. La vergüenza y la culpa enmudece una vez más sus palabras, al punto de llegar incluso a retractarse del abuso sufrido.

Cuando una persona es avergonzada públicamente, esto la lleva a sentir que no es merecedora de la existencia, porque se siente culpable de haber cometido una falta o haberse equivocado. La persona interioriza las humillaciones por esa falta y las convierte en la propia imagen de sí misma, considerándose un error, un ser indigno con menos derechos, aceptando condiciones inferiores a las que le corresponden, siendo así más fácil dominarla y someterla. Por ello, avergonzar mediante la humillación se convierte en un medio para obtener poder. Como afirma Sandra Bartky (1999), **una persona avergonzada tiene la sensación de carecer de derechos, acepta condiciones menores a los que se merece y se le domina con mayor facilidad**, porque la persona se siente defectuosa, tachada o disminuida, una desviación o rareza social, arrastrándola a guardar silencio y a ocultarse. Las sobrevivientes de violación cargan con frecuencia con esta sensación, llevándolas a mantener el secreto de lo que vivieron por muchos años, e incluso, en el caso de algunas, durante toda su vida.

Este **sentimiento de no merecimiento es mayor en aquellos cuerpos inferiorizados e intersectados por el género, la raza y la clase** (Jane, 2017). En el caso de las mujeres mestizas, la vergüenza y humillación colonial –al poseer un cuerpo racializado y al ser mujeres– se transforma en vergüenza propia y un rechazo hacia sí misma. La mirada objetivadora y peyorativa interiorizada configura una identidad femenina inferiorizada, desvalorizada e impura, presente en las corporalidades de las mujeres latinoamericanas, que desprecia lo propio, lo nativo y lo autóctono. La constitución de estas subjetividades avergonzadas es una forma más de la violencia simbólica contra las mujeres, pues en sus cuerpos se encuentran encarnados recuerdos, humillaciones, desprecios, desigualdades, culpas que afloran en forma de síntomas corporales (Jane, 2017). También, hay huellas de las violaciones pasadas que condicionan sus comportamientos y las subordinan; no obstante, pese al malestar que esto puede generarles, resisten de muy diferentes formas.

Para Milagros Palma (1990) en los orígenes de la cultura mestiza se esconde una vergüenza original, la cual está dada por provenir de una mujer, indígena, de raza inferior, y, además, violada.

El mestizo reniega el lado femenino de su origen, siente vergüenza y se esconde detrás de una máscara y esconde su llegada que es su nacimiento, porque la imagen de su madre no satisface sus aspiraciones de ser superior, de nobleza paterna. Esa imagen no obedece al ideal femenino de sus valores míticos y religiosos. (p.133)

La vergüenza también se experimenta como un sentimiento de falta de autoestima o fracaso, tal como apunta Penny Jane (2017), exacerbada por el contexto de las sociedades neoliberales, pues esta nueva organización social y económica trae consigo una retórica del éxito, el rendimiento, el merecimiento, la imposibilidad de equivocarse y la necesidad de ser un sujeto seguro y resiliente, para ser considerado un sujeto legítimo y digno, discursos que como bien afirma están mezclados con las políticas de género. Estos valores son altamente apreciados por las sociedades contemporáneas y operan como mecanismo para regular los comportamientos según el orden binario femenino y masculino, con lo cual se reproducen las relaciones de desigualdad. Las personas debemos encajar con este nuevo ideal normativo de sujeto exitoso; pues de lo contrario, la política de la vergüenza es activada clasificándonos en personas exitosas o personas fracasadas, frustradas, derrotadas, defectuosas, tímidas, inseguras, enfermas y temerosas, excluyendo a quienes no calcemos dentro del tipo de sujeto deseado por la sociedad. Por lo general, a las mujeres no se nos socializa para imponer con fuerza nuestros criterios en los espacios públicos –como sí ocurre en el caso de los hombres–, somos marginadas de estos espacios y valoradas como sujetos incompetentes, pasivos, tímidos e inseguros, lo que nos conduce a sentir vergüenza de sí mismas.

De este modo, como veremos más adelante, la modernidad trajo consigo nuevas demandas de género para las mujeres, pues somos a quienes con mayor frecuencia se nos prohíbe equivocarnos y quienes debemos sobreesforzarnos para demostrar nuestras capacidades resilientes e intelectuales. La sociedad nos somete a una encrucijada, pues estas nuevas demandas se exigen en contextos de desigualdad en los cuales se nos sigue socializando para que seamos seres sumisos, introvertidos e inseguros. Este sujeto resiliente contemporáneo se convierte prácticamente en una ficción, en un ideal inalcanzable pues por más que nos esforcemos por calzar, seguimos en deuda con la sociedad, puesto que

nuestros agenciamientos para enfrentar las situaciones adversas y de opresión son invisibilizados y descalificados por los discursos hegemónicos.

En este sentido, Sandra Bartky (1999) reconoce que las mujeres se enfrentan a una serie de mensajes contradictorios, entre los discursos de igualdad y su ausencia real. Se establece así una relación ambivalente con las mujeres, pues, por un lado, son reconocidas en ciertos sentidos y, por otro lado, se las desprecia. Esto tiende a provocar en ellas, según la autora, una conciencia confusa y dividida, creyéndose, iguales a los hombres en el plano competitivo, y a la vez, continúan sintiéndose inferiores e insuficientes, aun cuando no existen evidencias que demuestre alguno de sus fracasos.

Ahora bien, el hecho de que las mujeres en ocasiones nos sintamos inferiores, insuficientes o de que dudemos de nuestras capacidades no significa que creamos esto sobre nosotras mismas. En esta línea, Bartky afirma que **debajo de estos sentimientos, lo que se encubre es la jerarquía de género que subordina a las mujeres**, para ella, sentirnos avergonzadas no alcanza el estado de claridad que lo dignifique como creencia. Si pensamos, en las sobrevivientes de violación, diría que, aun cuando, ellas son humilladas y culpabilizadas socialmente por el abuso, y se sientan avergonzadas de ese hecho, no significa que se crean culpables de la violación, lo que persiste en ellas es una sensación de insuficiencia, deshonra, mancha, producto de la estigmatización, de que no se la crea, y la falta de reconocimiento de los demás, pues cuando las mujeres no obtenemos reconocimiento en las interacciones sociales, esto provoca un debilitamiento en nuestras fuerzas subjetivas, es decir, la falta de reconocimiento debilita nuestro poder, porque existe una necesidad humana de reconocimiento y aceptación social.

A este respecto una de las (des)vergonzadas decía: “¡Era una vergüenza! Que lo violaran a uno, era una vergüenza. Porque uno se sentía culpable, uno creía que era uno el que tenía la culpa (Iriabella, 56 años, Guácimo, relato personal en grupo de conversación, 06 de junio de 2019). Otra de las compañeras agrega: “Otras veces me pasa lo de las otras compañeras, una pregunta ¿por qué? ¿Por qué le suceden esas cosas a uno? O en realidad a veces uno dice, ¿qué hace uno de mal? Para que le sucedan esas cosas, pero a veces trato también de no culparme, ¡porque yo sé que no tuve la culpa!” (María, 37 años, Guácimo, relato personal en grupo de conversación, 06 de junio de 2019).

Popularmente, la palabra desvergonzada hace referencia a una persona descarada, atrevida, descontrolada, que no se traga las palabras y dice las cosas tal y como son, como dicen popularmente en Costa Rica “sin pelos en la lengua”; asimismo, la desvergüenza se asocia con un acto escandaloso, deshonesto e impúdico. Dentro de esta lógica, las mujeres que logran transgredir los mandatos de género y hablar sobre temas considerados tabú, como es una violación sexual, corren el riesgo de ser tachadas por la sociedad de desvergonzadas por desbocadas y atrevidas, al mismo tiempo que se las tacha de deshonestas, lujuriosas e impúdicas, con el fin, una vez más, de sellar sus labios y silenciar sus voces. Sus palabras ponen en peligro la creencia ancestral de la sexualidad femenina con fines exclusivos para la reproducción.

A las mujeres latinoamericanas se nos acusa de usar la palabra sin control y sin escrúpulos, de hecho, con frecuencia, nuestra lengua es comparada con un arma de filo o una serpiente cuyas palabras riegan veneno (Palma, 1994). El poder hablar provoca miedo en la sociedad, por esta razón se ha procurado silenciar nuestras voces y lo que pensamos. El desvalorizar lo que decimos ha sido uno de los mecanismos para callarnos, reza el dicho popular costarricense “en cojera de perros y en lágrimas de mujer no hay que creer”. Este, y muchos otros refranes nos presentan como seres manipuladores en quienes no se puede confiar, justificando la violencia contra nosotras. Con estas creencias, la sociedad intenta desmontar cualquier aspiración de poder por parte de las mujeres, pues nuestras palabras son tan temidas porque ponen en peligro el ordenamiento hegemónico patriarcal-colonial.

Las (des)vergonzadas vienen a reivindicar las voces de las mujeres, son aquellas que no están dispuestas a seguir callando y ocultándose, cargando con una vergüenza ajena: la del violador y la de una sociedad que legitima y naturaliza la violencia contra las mujeres para perpetuar las relaciones de desigualdad. En las (des)vergonzadas hay un profundo deseo de rebelión y desobediencia, un deseo de hacer público un secreto familiar con el que han cargado durante muchos años en soledad. Un deseo de restaurar una identidad avergonzada de la que merecen sentirse honradas. Encarnan el deseo de romper con las lealtades androcéntricas generacionales que por mucho tiempo han resguardado la imagen de los violadores aun en contra de su reputación; un deseo a gritos de que conozcan a su violador, que sepan de quién se trata y cómo opera; un deseo por

despojarse de la culpa, la vergüenza y la traición. Las (des)vergonzadas son aquellas que se liberan del velo de la vergüenza y deciden no callar más como un acto político de transformación.

¿Quiénes son las (des)vergonzadas? Son mujeres que llevan en sus cuerpos racializados y sexualizados la huella de la colonialidad, del mestizaje y la violencia ancestral. Son mujeres transgresoras que resistieron y sobrevivieron a la violación y hoy están aquí para narrar sus historias. Son quienes han sido objeto del escrutinio social por la violencia que las embistió, quienes idearon diversidad de estrategias para lograr sobrevivir. Son mujeres guerreras, guardianas y protectoras de las otras mujeres y niñas. Son costarricenses oriundas de diferentes partes del país, algunas residen en el Gran Área Metropolitana (GAM) y otras en las partes periféricas. Sus edades rondan entre los 19 a los 60 años. Sus ocupaciones son muy diversas: amas de casa, emprendedoras (modista, estilista, pastelera), estudiantes, artistas, escritoras, poetas y profesionales (filóloga, periodista, secretaria, docente). Algunas son activistas. Sus escolaridades suelen ir desde la educación primaria completa hasta la universidad completa, concentrándose esta última condición entre las mujeres del GAM. Otras son estudiantes universitarias de carreras relacionadas con el arte, la sociología, las ciencias forestales, la arquitectura, la planificación social y la educación. Son de clase social media baja. Sus ingresos económicos suelen ser limitados. Algunas de las mujeres que viven en la ciudad son trabajadoras asalariadas, lo cual mejora un poco su condición social, mientras que las que están vinculadas con la ruralidad se dedican a actividades informales de subsistencia, por ejemplo: negocios deambulantes de comida, confección de prendas de vestir, repostería, artesanía, ventas de ropa y bisutería por catálogo, entre otros. En los encuentros se autoidentifican como libertad, fortaleza, poesía, intercesoras, luchadoras, guerreras, solidarias, perseverantes, valientes, sobrevivientes y amor.

Episodio 2. Lo ritualístico, terapéutico y la producción de conocimiento: resignificar y colectivizar la experiencia de violación

Mientras avanzaban las sesiones, cada palabra pronunciada me transportaba a mi mundo interior, haciendo aflorar un profundo sentimiento de

admiración, empatía e identificación con sus relatos. Escuchar sus historias de resistencia y transformación nos conectó con lo más profundo de nuestras subjetividades, desde nuestro poder de transformación y agencia para romper con las cadenas del patriarcado y de la colonización. Entre llantos, bromas y risas, las (des)vergonzadas fueron compartiendo muchos temas en común, del ser y sentirse mujer en el contexto latinoamericano. Algunos de estos temas están relacionados con los momentos vitales en los que se encuentran actualmente, preocupaciones acerca de la juventud, la menopausia, la vejez, la maternidad, la sexualidad, el amor, la familia, la religión, las violencias, las relaciones de pareja que no pudieron ser, los conflictos en la relación madre-hija, la crianza de su prole, el ideal de belleza asociado a la delgadez, las necesidades económicas, la amistad, el placer, el gozo y el erotismo, así como también los sueños y logros alcanzados.

En este encuentro intersubjetivo las (des)vergonzadas decidieron hacer una revuelta y hacer pública su violación sexual. Se rebelaron a seguir en silencio:

... he hecho un montón de enredos y de sacrificios para poder estar aquí. Porque quiero que mi experiencia sea compartida y que nos ayude a aclarar [...] por qué a pesar de que han pasado los años, todavía es un tabú... (Lilliana, relato personal en grupo de conversación, 30 de mayo de 2019)

Para acercarme a las subjetividades de las (des)vergonzadas, utilicé la investigación narrativa como método de investigación. En este encuentro intersubjetivo, participantes–investigadora pudimos reivindicar nuestra capacidad de agencia al apropiarnos de nuestra propia historia y resignificarla. En una danza colectiva, las (des)vergonzadas fueron subvirtiendo el orden social establecido, desafiaron el dolor y la vergüenza, poco a poco se sumergieron en sus subjetividades, exploraron recuerdos abrumadores del pasado, desmontaron mandatos de género, redimensionaron su condición como mujer latinoamericana, resignificaron los malestares asociados al abuso y los recursos personales para sobrevivir, sus estrategias de subversión, entre muchos otros aspectos.

Igualmente, en este encuentro, subvirtieron los mecanismos de sujeción de la propia práctica científica al situarse en ellas la autoridad epistémica de su propia historia (Collins, 1998), pues las participantes al reconstruir sus experiencias asumieron un lugar protagónico, ya que de manera autónoma eligieron los recuerdos y asumieron diferentes roles que fueron desde ser narradoras hasta intérpretes de sus vivencias.

En este encuentro colectivo sus voces ocuparon un lugar central, pues como apunta Judith Butler (1997) mediante el acto de hablar las personas se apropian de los procesos no autorizados y los resignifican (citada en McNay, 1999). En la medida en que las (des)vergonzadas fueron dando voz a los sentimientos y pensamientos, **crearon su propio “contradiscurso” de los valores socioculturales, construyendo una forma alternativa de agencia que dio paso a una nueva identidad desde la colectividad, ya no como víctimas sino como sobrevivientes**; en la medida en que narraron sus experiencias, fueron colectivamente, no solo organizando los eventos de su historia sino que también produjeron nuevos significados, desde otros discursos diferentes a los de la cultura dominante, viéndose a sí mismas en esos relatos y los de sus compañeras.

Como apunta Lois McNay (1999), el poder resignificar sus experiencias de violencia no solo tiene implicaciones en sus mundos interiores, sino que también tiene efectos políticamente transformadores en los valores colectivos y en la producción de nuevas identidades. A través de la palabra, las (des)vergonzadas lograron acceder a sus subjetividades y en ellas al contexto sociocultural que descansa en su inconsciente individual y colectivo. El poder narrar, resignificar y colectivizar su historia les permitió liberarse de la vergüenza, cambiar los significados en torno a esa experiencia y la forma en que se actuó. Se materializa así, su agencia, una agencia en términos de McNay (1999) mediante la cual las personas logran apropiarse de los valores socioculturales en conflicto, al instituirse nuevas formas de identidades colectivas que trasciendan lo individual y permitan el cambio de valores. Para la investigación narrativa, el relato – lenguaje– es un pilar central, pues mediante él las personas reconstruyen sus experiencias y otorgan significado a sus vivencias (Capella, 2013), aspecto que retomaré en el siguiente apartado.

En el contexto, **el acto de hablar**, tal como apunta Judith Butler (1997), **tiene formas ceremoniales y ritualísticas**, en los cuales hay una historicidad condensada que evoca elementos del pasado, encarnados en las subjetividades, que se vinculan con el futuro (McNay, 1999). Mediante la palabra, las sobrevivientes resignificaron su historia, se honraron a sí mismas, se autoafirmaron como mujeres latinoamericanas, al tiempo que, cuestionaron e hicieron rupturas de las ideologías patriarcales. Se sumergieron en sus mundos subjetivos: en las estructuras socioculturales que las subordinan y en los agenciamientos que las alzan y les posibilitan resistir a estas estructuras de dominación. Mediante el habla, lograron conectarse con su mundo sagrado: consigo mismas, con las raíces ancestrales para atacar los valores patriarcales de las viejas y nuevas ideologías, así como con el poder de las mujeres que nos antecedieron.

Los rituales han sido un campo de interés de la antropología y la sociología para comprender las costumbres y tradiciones de los pueblos. Este tipo de ceremonias son practicadas en la actualidad, así como por nuestros antepasados; es una práctica que acompaña muchos acontecimientos de nuestra vida y del diario vivir. Algunos de los rituales se han transformado con el paso del tiempo, adaptándose a la realidad contemporánea. Según Jean Cazeneuve (1971), los documentos etnográficos encontrados revelan que las “sociedades primitivas” hacían uso de los rituales como una medida para aliviar la angustia humana provocada por el misterio sobre “sí mismo”. Apelaban a la sublimación para ahuyentar la impureza, manejar la fuerza mágica o para fundar la conciencia humana en una realidad trascendente, vinculada a lo sagrado.

Algunas feministas (Chipana, 2020; Cabnal, 2019) reconocen que nuestros pueblos originarios recurrían a los rituales como una de las formas para conectarse con lo sagrado, con la fuente de vida y la feminidad, con el Cosmos y la Pachamama. Algunos de los rituales han sido prácticas muy violentas, pero hay otras ligadas a la sabiduría, la espiritualidad, la resistencia y la renovación de las identidades, una forma de descolonización de los regímenes coloniales impuestos. Espacios de desafíos y protesta contra los cambios culturales que impuso la colonización (Anzaldúa, 2004). Para Victor Turner (1974), los símbolos rituales son susceptibles de múltiples significados, ya que en ocasiones las personas que están expuestas a estos símbolos; pueden, por el contrario, reforzar

a través de estas prácticas para obedecer los mandatos morales, sostener pactos, reembolsar deudas, cumplir obligaciones y evitar conductas ilícitas.

Según Jean Cazeneuve (1971), los rituales se definen como:

un acto individual o colectivo que siempre... se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual [...] vale decir: maneras de actuar que se repiten con cierta invariabilidad [...] la repetición es parte inseparable de la esencia misma del rito. (p.16)

Los rituales dejan de ser una práctica exclusiva de los pueblos y se introducen en los espacios psicoterapéuticos, con el fin de usar estos recursos en beneficio de las terapias psicológicas. Onno Van der Hart (1989) fue el primero en introducir los rituales en los espacios psicoterapéuticos, desde una perspectiva antropológica, pues **reconoce la naturaleza ceremonial y simbólica de los rituales, así como los efectos que estos tienen en la vida de las personas, las colectividades y las sociedades.** Entre sus múltiples funciones, resalta que los ritos pueden crear un sentimiento de solidaridad social, cohesión y continuidad en los grupos.

Victor Turner (1967) considera que los ritos, además, por la riqueza simbólica que los engloba, cumplen tres funciones: 1) Brinda significados polivalentes a conductas, afectos y cogniciones; 2) Evocan emociones que no podrían asociarse únicamente a través de las palabras; y, 3) Trabaja simultáneamente los polos sensoriales y cognitivos del significado. Adicionalmente, Turner (1974) reconoce que cuando el ritual funciona tiene efectos catárticos, que producen verdaderas transformaciones en las personas y en las relaciones sociales, impulsa tanto la acción como el pensamiento. Este autor les da a estas acciones simbólicas un estatus ontológico.

Según Andrade Alvarado (2012), en los ritos psicológicos hay tres aspectos importantes que quiero resaltar en esta investigación: el primero es el encuentro entre el terapeuta y el paciente o la paciente, que en sí guarda elementos sanadores; el segundo, la participación del terapeuta en la relación, tanto como implicación personal (contratransferencia-transferencia), como en el planteamiento de propuestas de trabajo; y el tercero, constituye el enfoque

psicológico de la terapia, en la cual se comprende la experiencia pasada, el presente y futuro.

Estos tres componentes del rito en el contexto psicoterapéutico pueden trasladarse al contexto de la producción científica, específicamente, la metodología narrativa. En esta metodología, un aspecto esencial es el encuentro entre las subjetividades de las participantes y la investigadora, que comparten un mismo contexto sociocultural. En este encuentro, tanto la investigadora como las participantes se unen para dar significado a una experiencia; además, el papel de la profesional adquiere peso y responsabilidad, no solo al facilitar que las participantes evoquen sus recuerdos, recupere y reconstruya sus experiencias, sino que tiene el rol de crear un clima empático donde las integrantes del grupo se sientan con la confianza y seguridad de compartir sus experiencias. Adicionalmente, enviste la responsabilidad política de situar su mirada parcial como investigadora, así como sus resonancias emocionales. Y, por último, esta metodología parte de una perspectiva alternativa, decolonial, en la cual se reconocen las múltiples opresiones históricas que se entrecruzan en sus corporalidades, condensando eventos del pasado en el presente.

En los encuentros colectivos con las participantes de esta investigación, se realizaron un conjunto de actividades, que tienen la connotación de rituales por el carácter repetitivo, simbólico y ceremonial que las envuelven. Algunas de estas actividades fueron: la celebración semanal de los encuentros y la organización de los encuentros en dos momentos: el primero, un espacio de introspección subjetivo, en el cual entraban en contacto con elementos de sus historias; y, el segundo, un espacio intersubjetivo, en el que sus narrativas se cruzan, dialogan e interactúan. Asimismo, todas las sesiones dieron inicio con una actividad lúdica-artística, en la cual hicimos uso de símbolos para introducirnos en las subjetividades y estimular la conversación –el poder hablar– de aspectos de la vida que podrían ser dolorosos y difíciles de expresar, mediante otras técnicas más convencionales. Otros símbolos ritualistas por considerar son que los encuentros se desarrollaron en el mismo horario y lugar espacial; en cada sesión, las participantes depositaron en sus cajas de herramientas, los agenciamientos que iban descubriendo durante el proceso y que les permitieron salir de la violencia.

Los rituales que se concibieron en el espacio de esta investigación podrían enmarcarse en **los ritos de continuación de tipo telécticos** (Alvarado, 2012), ya que estos guardaban el significado de “desprenderse de lo viejo y dar bienvenida a lo nuevo” en el proceso de transformación. En los encuentros, las participantes a través de actos simbólicos renunciaron a sentimientos desagradables como vergüenza, culpa, miedo, dolor, así como a estereotipos y mandatos de género, al tiempo que dieron la bienvenida a aspectos positivos y transformadores.

Así pues, la revuelta –como bien se titula esta narrativa– hace alusión al conjunto de símbolos y rituales que acompañaron el acto de hablar, de romper con el silencio y de colocar un tema silenciado en un espacio público y colectivo. Soy consciente del potencial que tienen los rituales y el uso de símbolos en los procesos de transformación. La revuelta es el rito mediante el cual las participantes se liberaron de la vergüenza y se reconciliaron con su desvergüenza y con su poder de subversión. En estos encuentros revoltosos subvirtieron el orden, se permitieron hablar de un tema tabú, establecieron alianzas con otras mujeres, sanaron añejas enemistadas, cuestionaron críticamente el ordenamiento social imperante, recuperaron sus propios saberes y reafirmaron su agencia en relación con otras personas.

Episodio 3. Encuentros grupales: un espacio para la transformación a través del lenguaje

Mediante actos simbólicos, las participantes juntaron sus sinergias para ordenar y dar significado a su historia de violencia, para transformarse y renovar sus identidades, al reconocerse como protagonistas en la construcción de su propia vida. En estos encuentros pudieron acceder al contexto sociocultural que las circunscribe y conversar de su violación como un problema político/estructural que afecta a las mujeres y las particularidades a partir de la raza, etnia, edad, clase, orientación sexual entre otros. Asimismo, concientizaron sus sentimientos y creencias, a su vez que autoafirmaron su poder. Decidieron cuándo, cómo y qué representar en sus mundos subjetivos. Alzaron sus voces, le pusieron palabras a sus sentimientos y pensamientos y se reconocieron unas a

otras en el proceso de transformación, liberándose del miedo, la culpa y la vergüenza que las ha silenciado desde épocas inmemorables.

Reingresar en la experiencia de violación puede parecer todo un riesgo por el temor de caer en un abismo de emociones y pensamientos atemorizantes. Así, los grupos de conversación fueron una forma de colectivizar la violación y viajar a este espacio subjetivo de la mano con otras subjetividades, en el encuentro entre participantes e investigadora. Las **ventajas de los grupos de conversación** para esta investigación son que: 1) Tiene un “efecto de sinergia” que se produce en la interacción participantes-investigadora, efecto que no se presenta en otras técnicas de investigación, como las entrevistas individuales (Stewart y Shamdasani, 1990 en Valles, 1999); 2) La producción de información no es el resultado de una entrevista individual, donde solo están la persona participante y la investigadora, sino que es el resultado de varias personas reunidas en un contexto grupal, interactuando entre sí (Valles, 1999); 3) Tienen el potencial de comprender la realidad social mediante los discursos y subjetividades de quienes participan; y, 4) Estos espacios ofrecen la oportunidad, además, de disrumpir las relaciones de poder entre las personas participantes y quien investiga en una relación no objetivadora ni colonializadora (Mannay, 2017).

Estos encuentros tuvieron dos objetivos: uno investigativo y el otro reparador o “terapéutico”. Si bien estos grupos no son de ninguna manera un grupo terapéutico, es importante reconocer la similitud que existe entre ambos (Canales y Peinado, 1994). A través de ellos, no solo conocemos los significados que las participantes le otorgan a las experiencias y los fenómenos sociales, sino que también constituyen un espacio para la reparación, resignificación, catarsis, concientización, empoderamiento y autoafirmación, necesario cuando trabajamos con problemáticas como la violencia de género.

En este sentido, estos grupos de conversación se relación con los grupos de apoyo mutuo esto porque, siguiendo a Guzmán *et al.* (2021), los grupos de apoyo prevalecen relaciones basadas en la horizontalidad, la reciprocidad, el apoyo solidario, en tanto las participantes se atreven a dar y recibir soporte de las compañeras, además se prescinde de una persona en el rol de experta/profesional. Por el contrario, los grupos terapéuticos, según estas autoras y autores, otorgan un poder especial a la persona que facilita los procesos, en su

rol de responsable y dinamizador, al tiempo en que se mantiene cierta distancia terapéutica con las participantes de los procesos.

En los grupos de conversación de apoyo mutuo, las participantes asumen un rol protagónico en el proceso de la investigación, se involucran, participan, deciden cuándo, cómo y qué representar en sus mundos subjetivos. Los relatos de vida de las participantes son compartidos y posteriormente discutidos en una conversación grupal.

Para estimular la narración de sus experiencias, opté por el uso de símbolos, rituales y actividades artísticas, mediante las cuales pudieron simbolizar aspectos profundos de sus subjetividades y verbalizarlos, muchos de estos dolorosos y difíciles de explicar, por ejemplo, en las sesiones implementé la confección de muñecas, elaboración de dibujos, construcción de esquemas corporales, escritura de relatos, entre otras, uso de colores y materiales de diferentes texturas para representar sentimientos, etc.

El arte tuvo la potencialidad de reconstruir las experiencias más significativas de sus historias de manera indirecta. Como dice Carmen María de Mello (2007) siguiendo a Eisner (2002): El arte es un instrumento para promover la reflexión y hacer que, como seres humanos, profundicemos en nuestros propios conflictos y en nuestro ser emocional. En esta misma línea, la psicoterapeuta Carmen Menéndez-Pérez (2009) reconoce la importancia del arte terapia para acceder a los aspectos profundos del inconsciente, ya que el acceso a las emociones y recuerdos dolorosos se realiza de manera indirecta.

El camino al recuerdo traumático es de rodeo, no directo. Se mantiene, a través de la obra, una distancia adecuada que permite que se elaboren cosas sin vivirlas. Hay un desplazamiento del adentro al afuera a través de la obra, que permite verla como espectador. Lo representado se separa de su autor y lo puede mirar como algo de fuera y dentro a la vez. (Menéndez-Pérez, 2009, p. 7)

Esta autora, afirma que el poder mirar la experiencia traumática indirectamente –por el tiempo y por la obra–, le permite a la persona volver al pasado y revivir la experiencia dolorosa en el presente, logrando reelaborarla desde una perspectiva diferente, más actualizada, reconstruyéndose, a la vez, a sí

misma. En este proceso de transformación se establecen dinámicas en tres dimensiones: intrasubjetiva (yo consigo mismo), la intersubjetiva (cliente, terapeuta y la obra) y la social (los sujetos con su mundo social).

En Arteterapia, en la realización de la obra, aparecen elementos inconscientes que a veces no se pueden nombrar; se libera lo reprimido, se viaja a momentos anteriores, origen del malestar; y desde la mirada del presente, acompañado y contenido por el terapeuta y el grupo, se puede llegar a elaborar y a generar un insight– “darse cuenta”. (Menéndez-Pérez, 2009, p. 6)

De igual manera, Miriam Palma-Ceballos (2015) señala la importancia de desarrollar metodologías que permitan abordar las reacciones corporales en las mujeres traumatizadas por la violencia de género, dado que **las terapias enfocadas en lo verbal presentan limitaciones para resolver los efectos traumáticos**. Mientras que las terapias que se enfocan en el arte permiten acceder a la memoria traumática, para así, poder ayudar las mujeres víctimas a procesar los recuerdos y reorganizarlos.

Como señalé en el episodio anterior **el elemento central de los grupos de conversación fue el lenguaje**, pues mediante los relatos de las participantes fue posible acercarme a los elementos simbólicos de su lenguaje y con sus significados, así como con las representaciones ideológicas que han construido en torno a su experiencia como sobrevivientes de violación y sus capacidades de agenciamiento. A través del lenguaje, pude aproximarme a los esquemas subjetivos de percepción y las representaciones que ellas tienen de la sociedad, pues mediante este (re)producen el orden social (Ibáñez, 1994; Canales y Peinado, 1994). Es decir, mediante el lenguaje –verbal y no verbal, las personas construyeron los significados de sus experiencias sin separarse del contexto social y cultural donde ocurren (Capella, 2013).

De acuerdo con Jesús Ibáñez (1979), este tipo de encuentros constituyen un todo, pues están implicados estrechamente quien investiga, sus referentes epistemológicos, y las personas que participan. Por tanto, cada participante (sobrevivientes-investigadora) es parte del proceso y al conversarlo van produciendo cambios en su forma de conversar y en la misma conversación. Se

da origen, así, a su “**propio discurso**”, pues, mediante el acto de hablar se problematizan, resignifican y subvierten los códigos normativos asociados a la identidad de género concretándose así su agencialidad. En palabras de Judith Butler (1997), la agencia es un sedimento de prácticas reiterativas o ritualizadas presentes en la construcción performativa de la identidad de género, es decir, que en los procesos identitarios no solo se materializan las normas de género, sino que también, se forma una persona capaz de resistir a estas normas sociales (Butler, 1997). De este modo, los grupos de conversación son un ejercicio reflexivo, dialógico, participativo y ritualista en el que reiteradamente **actúa la agencia mientras el sujeto (se) narra**.

3.1. Características de los grupos

Para John McLeod (2001), Catherine Riessman (2008) y Michelle Crossley, (2007) al ser la investigación narrativa un método de investigación apropiado para el estudio de pocos casos, **la muestra por lo general suele ser intencionada**, dado que como mencioné anteriormente, **el objetivo principal no es la generalización de los resultados, sino la profundidad de los significados** que las personas otorga en los relatos a sus experiencias ubicadas en un contexto (Capella, 2013).

Para Miguel Valles (1999) estos grupos de conversación no persiguen la representatividad estadística, sino la representación tipológica o socioestructural, razón por la cual, la cantidad de grupos y la composición de estos fueron definidos con base al criterio de muestreo de **heterogeneidad y saturación**. En este sentido, se tomaron en cuenta variables socio-estructurales, geográficas, ocupacionales y etarias, con el fin de que esta heterogeneidad de condiciones me permitiese tener presente las diversas dimensiones sociales que atraviesan las experiencias de las participantes.

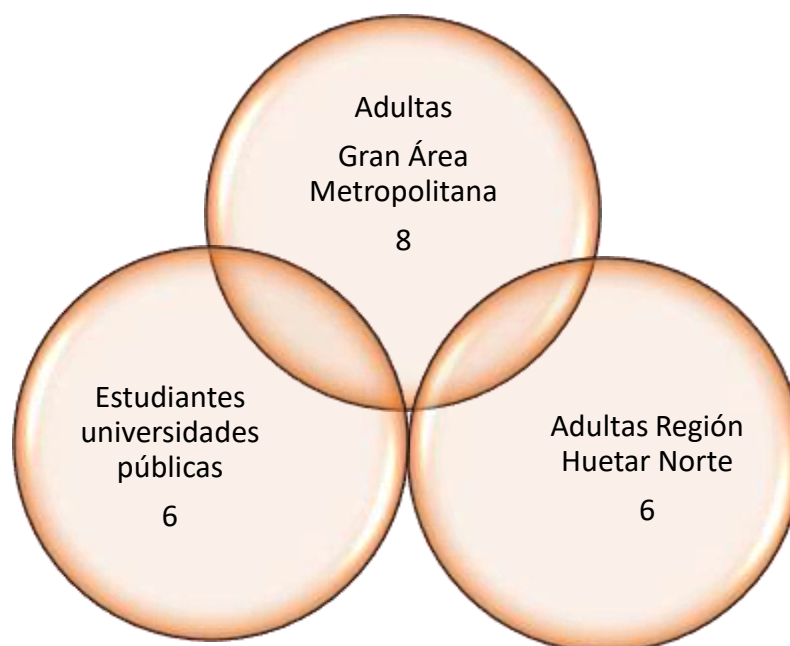
Siguiendo a este mismo autor, junto al muestreo denominado **Heterogeneidad entre Grupos (HE)**, se encuentra complementariamente, la **Heterogeneidad Intragrupos (HI)**. Este último criterio, hace alusión a que la composición y dinámica interna de los grupos debe guiarse con el criterio de “heterogeneidad posible” o “inclusiva” (Ibáñez, 1979) con el fin de que se logre

la compatibilidad del grupo y se evite reunir personas enfrentadas o distantes en la vida real. Partiendo de lo anterior, para la conformación de los grupos tomé en cuenta la recomendación que estos y otros autores (Ibáñez, 1979; Canales y Peinado, 1994) hacen sobre la importancia de reunir personas, sin previo vínculo, para evitar interferencias, confrontaciones o inhibiciones en su comunicación, de tal manera que en los grupos quedaron excluidas las personas que tuvieran un vínculo familiar, con el fin de que las participantes pudieran dialogar libremente.

Dado que la violación sexual es un tema sensible, el número de personas en cada grupo, lo definí según los planteamientos de Richard Krueger (1991) sobre la necesidad de “**grupos reducidos**” para poder profundizar en el tema de investigación, pues los grupos pequeños proporcionan la posibilidad de que las personas tengan mayor tiempo para participar.

En total, realicé tres encuentros grupales, dos de estos con mujeres adultas: uno en una zona urbana y el otro en una zona rural del país. El tercer grupo estuvo conformado por jóvenes universitarias provenientes de diferentes zonas geográficas de Costa Rica. En total participaron 20 personas, 8 mujeres del Gran Área Metropolitana (GAM), 6 de la Región Huetar Caribe (RHC) y 6 jóvenes de universidades públicas (UP). Tal como se ejemplifica en el siguiente diagrama:

Diagrama 4. Conformación y tamaño de los grupos de conversación



Fuente: Elaboración propia a partir del diseño de los grupos de conversación

Como se mencionó anteriormente, sus edades rondan entre los 19 a los 60 años. Sus ocupaciones son diversas: amas de casa, emprendedoras, estudiantes, artistas. Sus escolaridades suelen ir desde la educación primaria completa hasta la universidad completa. Son de clase media a clase media baja o baja. Algunas son trabajadoras asalariadas y otras se dedican a actividades precarizadas de subsistencia como, por ejemplo: negocios deambulantes de comida, ventas de ropa y bisutería por catálogo, entre otros.

Cada proceso grupal constó de cuatro sesiones, con una duración de cuatro horas cada una. Cada una de las sesiones tuvo dos momentos, el primero implicó un trabajo de introspección, de singularidad de las voces, en el que las participantes evocaron y narraron los recuerdos subjetivos de su propia historia, los cuales fueron compartidos con las otras participantes; el segundo momento, significó la creación de un espacio intersubjetivo, en el cual se entrecruzaron las narrativas, un espacio de reflexión e interacción colectiva sobre las experiencias y los temas emergidos.

La recuperación de lo corporal tuvo un lugar protagónico como ese espacio en el cual se inscribe la cultura y se modulan las subjetividades, por ello, las actividades utilizadas estimularon la conexión y recuperación de lo corporal, con el fin de desmontar los mandatos coloniales, recuperar el cuerpo como territorio y darle significado a la historia corporizada.

3.2. La subjetividad investigadora

Las sesiones transcurrieron de la manera menos intrusiva posible, para estimular la conversación con las participantes hice uso de técnicas artísticas al inicio de cada sesión. Mi papel como investigadora sigue los planteamientos de Jesús Ibáñez (1979) quien sugiere que el papel de quien investiga es de moderadora, y que su rol se puede agrupar en dos momentos fundamentales de la dinámica de grupo: el primero, es la provocación inicial; y el segundo, la provocación continuada ante las personas reunidas, estimulando su participación e interacción. Este autor sostiene que: “No basta poner el tema sobre la mesa: es preciso anudar a él el deseo de y/o el interés de discutirlo” (Ibáñez, 1979, p. 306).

A quien modera se le considera el “**motor del grupo**”, su objetivo fundamental es motivar la participación y el trabajo del grupo (Canales y Peinado,1994). Por lo tanto, mi rol consistió en facilitar que las participantes evocaran libremente recuerdos, los recuperaran y reconstruyeran sus experiencias.

Es importante tener presente que en investigaciones sobre temas delicados o sensibles como lo es la violación sexual, los relatos narrados tienen un fuerte impacto en la persona que investiga, y no se puede permanecer inmune e insensible ante el dolor de las participantes. En estos casos, especialmente **se requiere brindar contención, empatía y sensibilidad hacia el dolor de las participantes**. García-Dauder y Ruíz-Trejos (2019) plantean que en estos casos es difícil no involucrarse y mantenerse insensible, incluso reconoce que puede confundirse el rol de investigadora con el rol terapéutico, ya que existe una línea muy sutil entre ambos roles cuando trabajamos con estos temas desde una metodología cualitativa. En este sentido, es importante recuperar lo que Carmen Menéndez-Pérez (2009) resalta sobre el papel de la arteterapia para construir un espacio seguro de transferencia, en el cual el terapeuta debe de asumir una labor de observación, escucha y acompañamiento sin presionar, respetando el ritmo de la persona.

Quien investiga tiene un rol importante de cumplir con las participantes, así como un manejo ético durante las sesiones, cuya intervención se enmarque en los principios que guían el trabajo con sobrevivientes de violencia de género, particularmente, con sobrevivientes de violación. Se necesita crear un clima empático donde se establezca el *rapport* con las participantes, para que sientan la confianza y seguridad para compartir sus experiencias.

Episodio 4. El acercamiento con las (des)vergonzadas

Para acceder a las mujeres que participaron en los encuentros, definí con anterioridad algunos criterios para su selección, entre estos, que se tratara de: 1) Mujeres afrodescendientes, indígenas, lesbianas, heterosexuales, transexuales, de diferentes edades y clases sociales con historias de violencia sexual, cuyo incidente(s) de violencia pudo haber sucedido en cualquier momento de su vida y en cualquier ámbito (público o privado), ya sea por familiares, personas

cercanas o extraños; y 2) Que hubiesen tenido alguna experiencia de empoderamiento previamente, a través de procesos psicoterapéuticos, capacitaciones, actividades artísticas, activismo, etc. En este sentido retomé el concepto que Neus Roca (2015) plantea sobre mujeres recuperadas de situaciones de violencia machista en relaciones de pareja, en cuanto a: haber restituido el control sobre sus vidas, ser autónomas, tomar sus propias decisiones, no recibir ninguna forma de violencia en el presente y tener las herramientas para detectar y rechazar situaciones de violencia futuras, ya sea de personas allegadas o desconocidas, además, de que se tracen metas, tengan una relación saludable consigo mismas y con los demás.

Para acceder a las participantes de esta investigación, hice uso de mis **redes personales** de comunicación o sociales (Ibáñez, 1979; Krueger, 1991; Valles, 1999), estas redes son producto de mi trayectoria profesional en el campo de la violencia de género. Coordiné con profesionales que trabajan en instituciones públicas que ofrecen servicios especializados de atención a esta población, entre éstas se encuentran: la Asesoría de Igualdad y Equidad de Género del Instituto Nacional de Aprendizaje (INA) y la Oficina de la Mujer de la Municipalidad de Goicoechea y/o Heredia, asimismo realicé una alianza con el Instituto Nacional de las Mujeres para acceder a las Redes Locales para la Atención y Prevención de la Violencia contra las Mujeres. En esta última instancia, participan profesionales de instituciones gubernamentales y no gubernamentales que ofrecen servicios en esta materia. Además, coordiné con las Universidades Públicas, y movimientos sociales estudiantiles contra la violencia sexual tales como “**Me pasó en la UCR**”, “**Me pasó en la UNA**” y “**Me pasó en el TEC**”, así como con otras dependencias universitarias como el Departamento de Residencias Estudiantiles y la Oficina de Orientación y Psicología de la Universidad Nacional de Costa Rica. También, realicé una **publicación sobre la investigación entre mis contactos personales** en la red social de *Facebook*, para atraer personas interesadas, las cuales se comunicaron por privado a mi móvil personal. Otra vía para contactar a las participantes fue mediante la técnica muestral de la “**bola de nieve**” (Valles, 1999), la cual consistió en que las mismas participantes del grupo contactaron a otras mujeres entre sus redes inmediatas.

Con las instituciones negocié el préstamo de un espacio físico que reuniera las condiciones para realizar las sesiones grupales, que sea de fácil acceso, privado, con adecuada ventilación e iluminación, en donde las participantes lograsen sentirse seguras y confortables. Del mismo modo, me facilitaron las listas de las usuarias de los servicios que han estado en procesos terapéutico o de empoderamiento con historias de violencia sexual. Esta lista se suministró después de que las profesionales de esas instituciones hicieran el primer contacto con las mujeres, informándoles sobre el estudio y consultándoles su interés en participar.

Además, proporcioné apoyo económico a algunas participantes que lo requirieron para el pago de los tiquetes de autobuses para trasladarse al lugar donde se realizaron las sesiones grupales. También se les ofreció un pequeño refrigerio al final de cada sesión. El dinero para esto fue suministrado por mi persona como investigadora.

En la selección del lugar para realizar los grupos, se evitó que estos espacios no generaran una “imagen o marca social” (Valles, 1999, p.319) que inhibiera a las participantes o creara estigmas sociales. Para realizar el grupo de la GAM se contrató una sala de capacitación en el cantón de Goicoechea, sin embargo, las (des)vergonzadas prefirieron realizar los encuentros en la casa de una de las compañeras que reside en ese mismo cantón. Consideraron que la casa de ella era un lugar más seguro, privado y agradable, además su ubicación era estratégica para todas las integrantes del grupo por la cercanía y acceso a los medios de transporte. Estos encuentros se celebraron los jueves 16, 23 y 30 de mayo del 2019, y finalizaron el 06 de junio del mismo año. El grupo de la RHC se llevó a cabo en un aula del Centro Regional Polivalente de Guácimo los lunes 20 y 27 de mayo, y el 03 y 10 de junio del 2019. En el caso de los encuentros con las participantes de UP, el primer día se realizó en un aula de la Universidad Nacional de Costa Rica, pero debido a que la Universidad fue tomada por el movimiento estudiantil en protesta contra las políticas que han perjudicado en el país a las universidades públicas, aunado a que las estudiantes comentaron que la institución no era un espacio en el que se sintieran cómodas para conversar de su vida privada, las sesiones se realizaron en una sala de capacitación externa a la institución, en el cantón de Heredia, los jueves 17, 24, 31 de octubre y finalizó el 07 de noviembre del 2019.

Episodio 5. Aspectos éticos en la investigación con sobrevivientes de violación sexual

Para poder iniciar con el trabajo de campo fue necesario acreditarme como investigadora ante la Comisión Nacional de Investigadores en Salud (CONIS), código No. 1935-2019, de acuerdo con la Ley Reguladora de Investigación Biomédica N° 9234 y su Reglamento. Esto implicó tener que matricularme al curso online sobre Buenas Prácticas Clínicas que imparte la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) y la Universidad de Costa Rica (UCR), con una duración efectiva de 36 horas. Una vez que conté con la autorización del CONIS tuve que presentar el protocolo de investigación y el consentimiento informado ante el Comité Ético Científico de la UNA para su respectivo aval y esperar a que la investigación se inscribiera ante el Ministerio de Salud. Posteriormente, como parte del seguimiento y evaluación, debo de entregar ante dicha instancia informes anuales sobre el avance de la investigación. En el contexto de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), firmé el Código de Buenas prácticas, que es un requisito del programa de doctorado.

Previo a iniciar los grupos de conversación, las participantes hicieron lectura del Consentimiento Informado, y una vez aclaradas las dudas, estuvieron de acuerdo en firmarlo. En este documento, se especifican los objetivos de la investigación, los posibles riesgos que se pueden presentar durante el proceso, en este caso particular, el principal riesgo constituye revivir aspectos de la historia que pueden resultar incómodos y dolorosos. En cuanto a los beneficios, se enfatiza en el potencial reparador de estos encuentros, en los cuales, las participantes podrían resignificar sus historias y autoafirmar sus poderes. También se informa sobre el manejo de los resultados cuando estén listos, esto incluye, la construcción de las narrativas y la respectiva devolución hacia las participantes. El documento también incorpora un apartado sobre el manejo confidencial de la información, y se recalca la libertad que tiene cada una para decidir sobre su participación.

Referente al manejo de la información es importante resaltar que en ningún texto o transcripción de las entrevistas grupales se revela información sensible o específica que exponga la identidad de las participantes, para hacer referencia a estas, se hizo uso de nombres ficticios. Además, toda información

escrita o digital estuvieron bajo mi custodia como investigadora y, se destruirá una vez concluida la investigación.

No se tomaron fotografías que revele la identidad de las participantes. En la tesis se incluyen únicamente fotografías de las obras que construyeron durante los diferentes encuentros, y en los casos en los que estas obras contienen retratos de momentos del pasado, se borra la identidad de las participantes.

Las participantes junto con la investigadora definieron colectivamente las reglas grupales que iban a prevalecer durante los diferentes encuentros, entre las cuales se enfatizó en la confidencialidad, empatía y respeto entre las integrantes.

Durante las diferentes sesiones conté con la asistencia de otra profesional en psicología o del Bachillerato en Género y Desarrollo de la Universidad Nacional de Costa Rica, quien colaboró con el manejo del equipo de grabación. Esto me permitió dedicarme, exclusivamente, a facilitar el proceso con las participantes.

Al finalizar la investigación tendré un reencuentro con las (des)vergonzadas para socializar las narrativas, previsto para el primer trimestre del 2022.

Adicionalmente, en los grupos de conversación prevalecieron los aspectos éticos que, según Ellen Bass y Laura Davis (1994), deben guiar el trabajo de psicoterapeutas, y otros profesionales en ciencias de la salud, en sus intervenciones con sobrevivientes de violencia sexual, algunos de estos son:

1. Creer que sanar es posible.
2. Estar en disposición de ser testigo de un gran dolor.
3. Estar en disposición de examinar las propias actitudes, la propia historia de abuso y los temores relacionados al abuso sexual.
4. Cada participante es la experta de su propia historia y de su propio proceso de sanar.
5. El trabajo grupal ayuda a combatir los sentimientos de vergüenza y soledad.
6. Creer en las sobrevivientes y validar sus sentimientos.
7. No minimizar el abuso, ni justificar al abusador.
8. No culpabilizar a las sobrevivientes.
9. No inducir a que las participantes perdonen al abusador.
10. No reproducir mitos ni estereotipos.

11. Ayudar a construir un sistema de apoyo para las sobrevivientes.

Episodio 6. El relato de la investigación

Durante los encuentros con las (des)vergonzadas utilicé un **Diario de Campo**, en el cual registré aquellas experiencias, sentimientos y pensamientos que surgieron en mí como investigadora y que interpelaron mi propia historia. Este “registro introspectivo” se considera útil para no pasar por alto la influencia de los sesgos ideológicos de quien investiga (Spradley, 1980 en Valles, 1999). En este diario se incluyó un registro cronológico del trabajo de campo, temas emergentes, aspectos por profundizar en las siguientes sesiones, y una integración con la perspectiva teórica utilizada. Este instrumento, no cumple solo la función de recogida de datos, sino que ayuda a crearlos y analizarlos (Valles, 1999).

Las notas de campo fueron tomadas una vez finalizada la sesión, puesto que escribir en el campo, representa salirse del contexto e ignorar otros elementos (Mora, 2019). Aunado a las notas de campo, se utilizaron otros instrumentos tecnológicos para el registro de los datos producidos como son grabaciones y otros materiales producidos por las participantes: carteles, líneas de vida, construcción de relatos escritos, etc.

Episodio 7. Qué pasó en cada encuentro

Durante más de veinte años he trabajado con la problemática de la violencia de género, desde diferentes ámbitos. Soy psicóloga y tengo una Maestría en Violencia intrafamiliar y de Género. Mi primera experiencia fue como terapeuta en una Oficina de la Mujer del Municipio de Goicoechea en Costa Rica, era una instancia especializada en la atención de mujeres embestidas por la violencia patriarcal. En este lugar facilité durante más de once años grupos de apoyo para sobrevivientes y realicé procesos de sensibilización en las comunidades.

Posteriormente, cuando ingresé a trabajar como docente en la Universidad Nacional de Costa Rica, en los cursos de la carrera de Género y Desarrollo que imparte el Instituto de Estudios de la Mujer, implementé una mediación pedagógica en la que utilicé técnicas participativas/vivenciales de interaprendizaje “sentir, pensar y enfrentar” y educación popular. La acumulación de estas experiencias aunado al intercambio que mantuve con diferentes colegas del campo de la psicología y el arte me ayudó a imaginar y adaptar las técnicas que desarrollé en cada una de las sesiones de los grupos de conversación que expondré a continuación. Las actividades “El camino de mi vida” y “Mi mapa corporal” fueron técnicas que había aplicado anteriormente en mi práctica profesional con grupos de apoyo de mujeres sobrevivientes de violencia de género. En el caso de la confección de las muñecas y la elaboración de la caja de herramientas” son técnicas que adecué a los objetivos de las sesiones, a partir de los aportes de Marcia Silva, fotógrafa de la UNA e Ileana Marín, psicóloga con experiencia en el trabajo con sobrevivientes de violencia sexual.

7.1. Sesión #1: Quién soy

Para poder acercarme a las subjetividades fue primordial establecer un ambiente de confianza, seguridad y empatía, donde las (des)vergonzadas se sintieran cómodas para conversar sobre sus experiencias. En el encuadre se explicaron los objetivos de la investigación y otros aspectos éticos con respecto a la confidencialidad, la protección de la información y la anonimización de sus identidades. Una vez finalizada esta parte, cada una de las participantes firmó su consentimiento informado en el cual pudieron expresar su deseo de participar voluntaria y libremente en la investigación. Quiero señalar que construimos colectivamente las reglas del grupo resaltando la confidencialidad, el respeto y la puntualidad como pautas esenciales para conversar con tranquilidad.

Esta primera sesión tuvo como objetivo **identificar mandatos y estereotipos de género vinculados con la feminidad y cómo estos influyeron en sus identidades**, es decir en ¿quién soy? Para esto utilicé y adapté la técnica de “construcción de muñecos”, descrita por Eugenia Salazar (2016), en la cual cada una de las participantes confeccionó su propia muñeca,

que las representara durante todo el proceso grupal. Para esta autora, la construcción de muñecas como actividad artística tienen el potencial de “simbolizar, metaforizar y expresar, la situación actual de las mujeres, a la vez que como espacio de creación de nuevas imágenes propias” (p.90). Como afirma Judith Butler (2009), es mediante los actos performativos y ritualistas del género, que las personas logran desmontarlo, subvertir los mandatos y construir nuevas normas de género. Mediante esta técnica, las participantes, desde su agencia, fueron reproduciendo y transformando los mandatos de género.

En este sentido, afirma la autora, esta técnica tiene el potencial adicional para visibilizar, cuestionar y problematizar factores socio-culturales y factores políticos en la construcción de las subjetividades femeninas, a la vez, favorece la deconstrucción de este sistema normativo (Salazar, 2016).

Para esta actividad suministré variedad de materiales para que escogieran libremente, según el significado que les asignarían, relacionándolos con aspectos de su historia de vida. Para esto les facilité telas, relleno, agujas, alfileres, hilos, botones, papel de colores, crayones de colores, papel higiénico, papel aluminio, alambre, alambrina, madera, piedras, lanas, carbón, plastilina, arcilla, materiales reciclables, goma, pistolas de silicón, estereofón, cartulina, paletas, y otros.

Una vez elaborada la muñeca, cada (des)vergonzada la fue presentando al resto de sus compañeras. Para esto, narraron un breve relato que respondió a las preguntas: ¿quién soy? y ¿de qué me encuentro hecha? De igual manera, se les solicitó que identificaran tres mandatos sobre el “deber ser de las mujeres” que influyeron en sus vidas, y que, además los ubicaran en las partes del cuerpo de su muñeca donde consideraran que más pesaban; así, los escribieron en papeles de colores y los colocaron en diferentes partes del cuerpo sobresaliendo la cabeza, el corazón, los genitales y las manos.

La muñeca fue un elemento simbólico que tuvo un papel protagónico en las sesiones, pues representó a sí misma. El acto de confeccionar su propia muñeca las colocó como arquitectas/ constructoras de su vida y de su yo, pues como dice Eugenia Salazar (2016) mediante este lugar de constructoras se convierten en “hacedoras de un objeto de la imaginación que cobra vida, siendo también espejo de nuestra realidad como mujeres” (p.91). En ella lograron reflejar las diferentes identidades que confluyen en el sí misma, los mandatos por ser mujeres, la relación y percepción que tienen de sí, sentimientos, conflictos,

vergüenzas, culpas, maltratos, estrategias de sobrevivencia, fortalezas y transformaciones. En esta obra se proyecta y concientiza información reprimida en el inconsciente.

A continuación, presento algunas de las muñecas que confeccionaron las (des)vergonzadas del grupo del GAM. Emma es una mujer de 42 años, que vive en la capital, para ella esta muñeca se muestra con una gran sonrisa, pues considera que ha tenido muchos momentos felices, pero también se ha enfrentado a otros muy duros y tristes. Sus manos son grandes, porque le encanta dar y recibir cariño, pero darlo le llena más. Sus zapatos representan los pasos que ha tenido que dar en la vida; su vestido largo y con brillantes simboliza la luz que tiene como persona. El papel aluminio que usó en las manos simboliza la máscara que usa para enfrentarse a la vida, con ella se protege y oculta su dolor y tristeza, se presenta a los demás como una mujer sonriente y hablantina. La tela que lleva en el cuello significa que le cuesta hablar de ella misma, lo que siente y quiere, sin embargo, reconoce que ha podido avanzar gracias a las terapias y talleres a los que asiste. Las orejitas significan que le gusta escuchar más que hablar.



Imagen 2. Emma, 42 años (16 mayo 2019)



Imagen 3. Ivette (Lilli), 48 años (16 mayo 2019)

Para Ivette, su muñeca se llama *Lilli*, está hecha de cosas suaves porque considera que es una cualidad que la caracteriza a ella, pues suele ser suave, delicada y coqueta. Sus ojos están viendo a sus espaldas, para protegerse de los demás. Haber confeccionado su muñeca la hace sentir triste, porque la devolvió a su niñez y a la violación que sufrió por parte de su papá. Para ella, *Lilli* lleva una máscara, ya que por fuera se muestra fuerte, feliz, sonriente, al servicio de los demás, pero en el fondo se siente triste y sola. También menciona que por haber sido violada, la gente se crea una idea de ella como inservible, que ya no puede tener relaciones sexuales, ni tener una vida en pareja o tener hijos o hijas. Ella dice: “para la gente, lo normal es que le tengamos miedo a los hombres”.



Imagen 4. Nuria (Tinía), 51 años (16 mayo 2019)



Imagen 5. Lucrecia, 59 años (16 mayo 2019)

Para Nuria, ella es *Tinia*, le recordó a una amiguita invisible que tenía en su infancia. *Tinia* representa su libertad, su paz y su felicidad. En su relato, resalta que su vida ha sido un proceso pesado y duro, pues hace algunos años tuvo un infarto y Dios le concedió una segunda oportunidad para retomar su vida. Antes del infarto tenía muchas depresiones, pero su vida es diferente en la actualidad, pues considera que logró liberarse de las ataduras que la encadenaban a su pareja. Finalmente, consiguió construir una relación con él basada en el respeto mutuo, la libertad y el amor. El pelo recogido con una cola simboliza los calores de la menopausia.

Lucrecia (59 años), por su parte, resalta en su muñeca el mestizaje que hemos enfrentado los territorios latinoamericanos, reconoce que la hizo morena porque ella tiene ancestros afrodescendientes con quienes conecta personalmente. Los botones en la boca y en la vagina son símbolos que en algún momento descifrará.



Imagen 6. Yolanda, 45 años (16 mayo 2019)

Yolanda (45 años) considera que su muñeca representa a la mujer que es hoy, tiene su bandera o capa de libertad. Se siente libre de situaciones que vivió en el pasado, como por ejemplo sentirse esclava de la religión durante doce años, sirviendo a los demás, olvidándose de sí misma y creyendo en los discursos religiosos de odio y culpa, que lo único que buscaban, era su obediencia y sumisión. El vestido de baño y la ropa de playa representa su liberación, el poder salir a pasear y decidir por su propia vida y por su cuerpo. Las piernas abiertas significan que sigue dando pasos y avanzando en la vida.

Dos de las participantes no quisieron hacer una muñeca, en su lugar realizaron una representación abstracta sobre quiénes son ellas, tal es el caso de Martha y Dunia.



Imagen 7. Dunia, 35 años (16 de mayo 2019)



Imagen 8. Martha, 57 años (16 de mayo 2019)

Dunia (35 años), con el afán de romper con su rigidez, lo que llama “una forma de ser muy cuadrada, las cosas podían ser sólo de una manera”, se representó a sí misma mediante un cuadrado que al quitarle los vértices se transformó en un círculo. Los bombones de colones simbolizan su paz interior y equilibrio. Para ella se siente tranquila estos bombones se mantienen en el centro del círculo, es decir, del sí misma, cuando siente que pierde la calma se agrupan en la periferia y están a punto de salir, pero cuando se enoja y pierde el control se salen de su eje.

Martha (57 años), en su obra quiso representar la violencia que sufrió desde su infancia hasta su adultez mediante una nube oscura y gris en el fondo de la esfera, pero que con el paso del tiempo se transformó en luz; la luz que se da a sí misma y que comparte con otras personas.

Las siguientes muñecas son creaciones propias de los encuentros con las (des)vergonzadas de las regiones rurales en la costa este del país, ubicada en la

Región Huetar Caribe (RHC). En esta zona se concentra mucha de la comunidad afrocaribeña proveniente de países africanos que los españoles trajeron como esclavos. Las mujeres provenían de sitios como Guápiles, Guácimo, Limón y Siquirres.



Imagen 9. Kattia, 46 años (20 mayo 2019)



Imagen 10. Lucinda, 53 años (20 mayo 2019)

Kattia tiene 46 años, comenta que su muñeca tiene la mirada triste porque es un sentimiento que siempre está presente. El pelo lo hizo largo y abundante de manera que sobresaliera, porque recuerda que siempre le jalaban el cabello. Cuando rebeló el abuso, la arrastraron del pelo, la sacudieron y le dijeron que lo que estaba diciendo era mentira. Comenta que hizo a su muñeca con esa tela y rellena de algodón para simbolizar que en aquel momento era frágil y no podía defenderse, hasta que cumplió los 18 años y decidió irse de la casa.

Por su parte, Lucinda de 53 años menciona que antes de llegar al Instituto Nacional de Aprendizaje (INA) a estudiar, sentía que no caminaba bien, que no era feliz, que era una mujer fracturada sin piernas, estancada porque no tenía estudios como sus amistades. Su situación la llenaba de vergüenza, a tal punto de decidir apartarse de estas y su familia; por este motivo utilizó piedras para representar las piernas de su muñeca, pues simbolizan la impotencia, el

estancamiento y lo pesado de su vida. No obstante, sabe que a pesar de que carga con una historia dura y llena de tristezas, se ve a sí misma como una mujer fuerte, guerrera; por este motivo vistió a su muñeca de ropa militar. Lo blanco simboliza la esperanza, la fe y lo que la mantiene unida con Dios, esa fuerza que la condujo hasta el INA. Como explica ella misma:

Me hice de militar porque siempre estaba en la guerra. Y también me hice de piedra las piernas, porque como yo sentía que no podía caminar. ¡Me sentía fracturada! ¡Y que no servía para nada, que yo era un estorbo! (Lucinda, 53 años, Guácimo, relato personal en grupo de conversación, 20 mayo 2019)

Iriabella tiene 56 años, en su muñeca refleja ese doble rostro que repetidamente han mencionado otras participantes. La primera cara de la muñeca refleja la mujer que asiste a clases en el INA, que comparte con sus compañeras, que hace bromas y se muestra feliz. Pero la segunda cara es cómo realmente se siente internamente, una mujer triste y sola. A pesar de que tiene tres hijos, solo mantiene relación con uno de ellos. La muñeca está embarazada, porque quiso representar la violación que sufrió cuando era niña por parte de un primo, como consecuencia de la cual quedó embarazada. Para ella esta experiencia marcó su vida para siempre y le agradece a Dios que esa criatura no naciera. Dice que su muñeca es fea porque así se siente “sola y fea”.



Imagen 11. Iriabella, 56 años (20 mayo 2019)

Valentina de 45 años hizo su muñeca pequeñita para representar la violación que pasó en su niñez, situación que se revive en su edad adulta, pues se enfrenta a la violencia sexual por parte de su pareja. El color oscuro de la muñeca simboliza la sensación de sentirse sucia, sin valor y de sentirse diferente a las otras niñas. Sus ojos asustados significan el miedo que la invadía en aquella época de su vida, pues siempre andaba con miedo a los hombres, desconfiando de estos: “Yo veía un hombre y iyo sabía que me iba a hacer daño!”.



Imagen 12. Valentina, 45 años (20 mayo 2019)



Imagen 13. María, 37 años (20 mayo 2019)

María de 37 años quiso representar con su muñeca lo difícil que es para ella hablar del abuso, pues siente que son cosas muy íntimas, por esa razón se las reservó durante todos estos años. También refleja que la mayor parte del tiempo se siente fea y gorda.

Las muñecas que presento a continuación son las creaciones realizadas por el grupo de UP. Rebeca, de 19 años, indica que su muñeca no tiene forma, se encuentra incompleta y con tiras que van y vienen de un lado a otro con diferentes cortes. No tiene pelo ni una cara definida, ni ojos, tampoco terminó uno de sus brazos porque quiso simular que está incompleta y que es confusa, porque así es cómo se siente desde hace muchos años. El otro brazo se encuentra en la cabeza, porque aparenta confusión. La tira café asemeja una bufanda que le recuerda el lugar donde creció. Está toda enredada de tiras con colores neutros y lisos, que son las analogías de decisiones, caminos que están alrededor de ella, pensamientos que van y vienen, que la envuelven. Concluye que al final la idea es

que esta muñeca logre completarse, porque se está construyendo: “Está incompleta, pero no quiere decir que se va a quedar así toda la vida”.



Imagen 14. Rebeca, 19 años (17 de octubre 2019)



Imagen 15. Victoria, 19 años (17 octubre 2019)

Victoria, 19 años, narra que quiso representar su amor por la naturaleza y por las aves con la tela de flores y con plumas en las manos. Le gusta pensarse como una persona libre y positiva. El pelo lo resaltó, porque es de los rasgos físicos que más le gustan de sí misma.

Para Josefina, 23 años, su muñeca representa una matrioska, por su forma redondeada; las matrioskas son significativas para ella porque le remiten a su proceso psicoterapéutico. Establece una relación con el hecho de que por mucho tiempo se encerró dentro de sí misma. Fingió ser otra persona para calzar y ser aceptada por los demás; por ejemplo, al entrar a estudiar la carrera que su familia quería para que ellos estuvieran felices, aunque con el paso del tiempo se rebeló y decidió estudiar la carrera de sus sueños: arte. Fue allí cuando se quitó todas esas capas y ahora solo es quien desea ser. Ahora su muñeca está rellena porque

está repleta de puro amor, que es lo que básicamente le ha ayudado a seguir adelante. Las flores simbolizan la conexión con la naturaleza y que debe evolucionar, estar en constante cambio, aun en medio de las adversidades y dificultades de la vida. Los ojos son una parte importante, porque revelan cómo son las personas. El abrigo son sus amistades, la familia que siempre a apoyó. El azul es uno de sus colores preferidos y lleva diadema; porque es algo que la caracteriza, pues siempre usa una.



Imagen 16. Josefina, 23 años (17 octubre 2019)

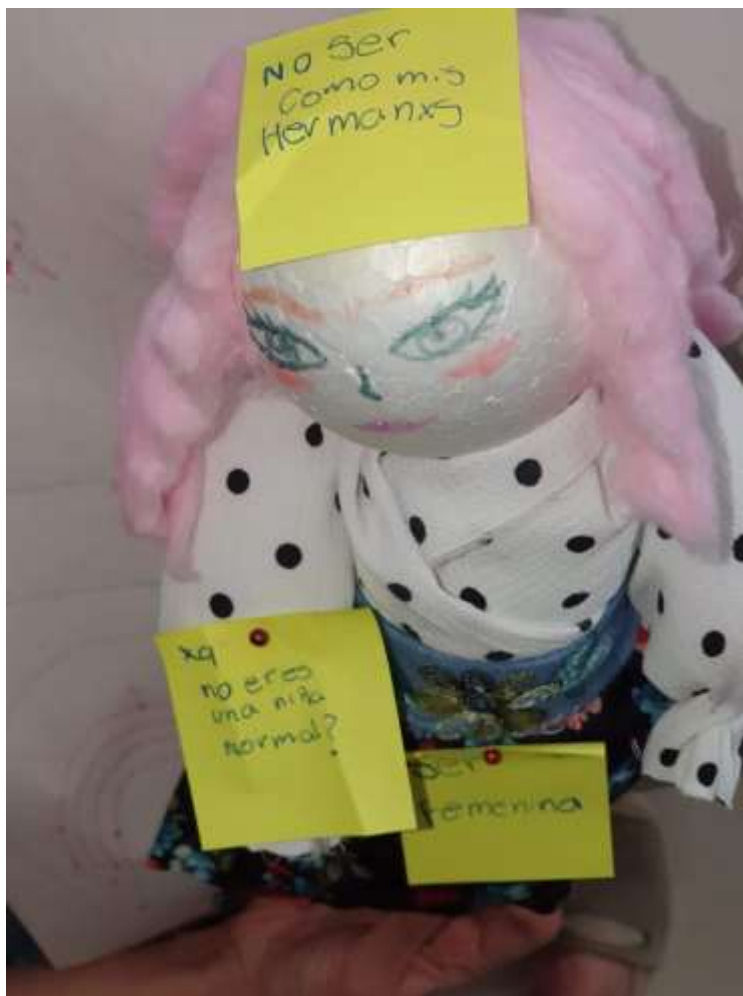


Imagen 17. Estefany, 23 años (17 octubre 2019)

Estefany, 23 años, procuró resaltar en su muñeca aspectos físicos de sí misma que le agradan, como su cabello. Quiso simbolizar la presencia de su abuela en el cinturón pues considera que es una de las personas más significativas en su vida, ya que fue la persona que la crió y con quien confeccionó su primera muñeca. El amor por la naturaleza lo refleja en las flores y los puntos blancos con negro simbolizan su parte rebelde.

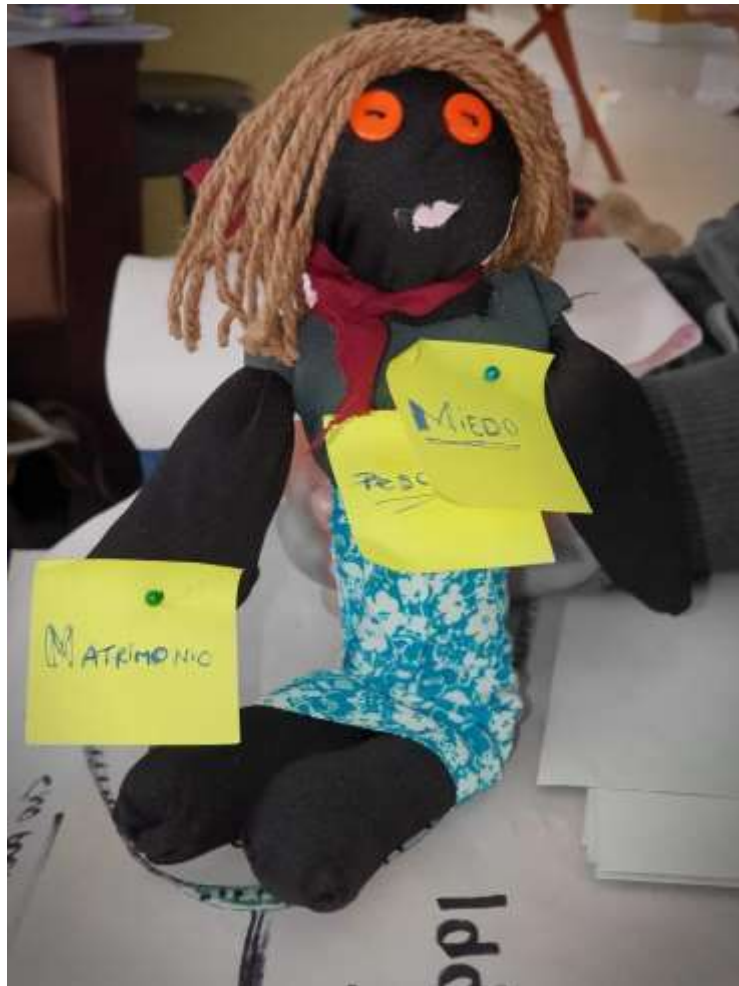


Imagen 18. Silvia, 23 años (17 de octubre 2019)

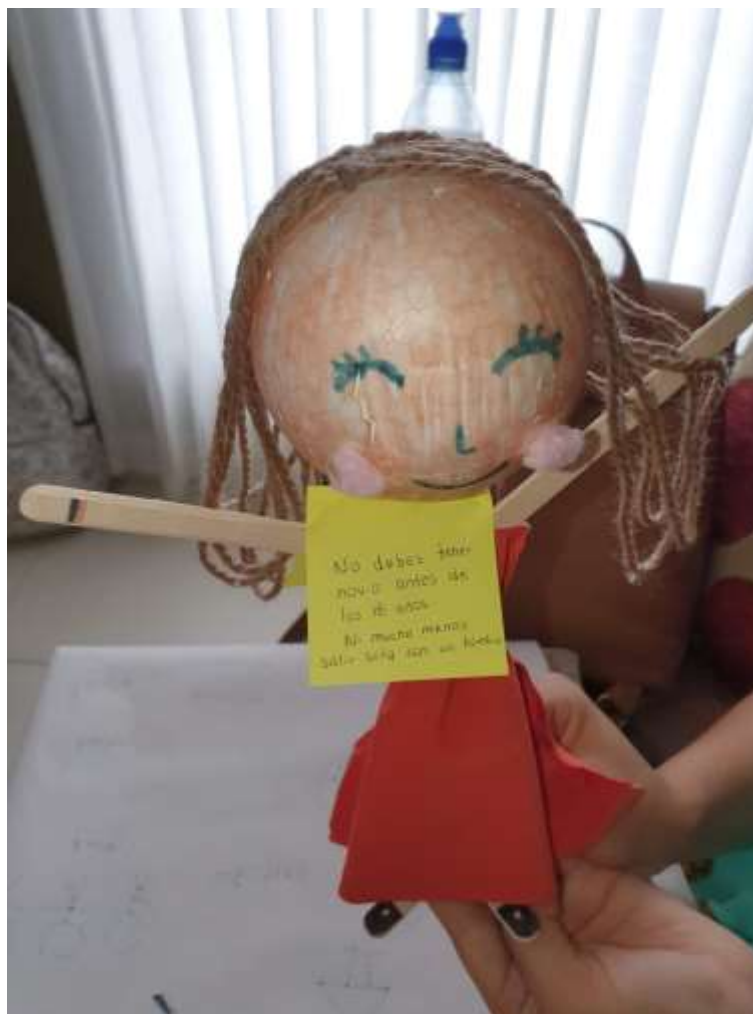


Imagen 19. Karina, 21 años (17 de octubre 2019)

Silvia, 23 años, quiso resaltar el color moreno de su piel. La ropa representa su gusto por vestirse bien, decorar y crear cosas. Nada en la muñeca personifica a su familia ni tampoco pensó en ella mientras la estuvo confeccionando, lo que le lleva a reconocer que eso es algo característico suyo: pensar únicamente en sí misma.

Por último, está Karina, de 21 años. Para ella fue importante empezar por la estructura de la muñeca, porque es lo que le refleja a una persona con derechos, deberes y responsabilidades, con fortalezas y debilidades. Reconoce que le gusta estar alegre, tener pensamientos positivos; aun cuando se siente triste, trata de sonreír porque es la forma de sentirse mejor consigo misma.

Entre los mandatos que colgaron en partes específicas del cuerpo de la muñeca sobresalen: tener que estar en silencio, “calladitas”, guardar el secreto de la violación, ser obedientes, sumisas, amas de casa, madres, débiles, delicadas,

coquetas, humildes, al servicio de los demás, les deben de gustar los niños y niñas, deben darse a respetar y “comportarse como una señorita”.

Como veremos más adelante, las nuevas generaciones, como es el caso de las estudiantes universitarias, reciben adicionalmente otras demandas de género acordes con la época resaltando sentirse presionadas por tener que ser perfectas, evitar cualquier tipo de fracaso y tener prohibido equivocarse (no en lo personal, tampoco en lo académico o profesional). Aunque, simultáneamente, se les sigue educando para dudar de sus capacidades intelectuales pues reciben comentarios violentos que las hacen sentirse inútiles. A diferencia de las mujeres de otras generaciones, a las jóvenes se les demanda no tener hijos pronto ni casarse jóvenes, pero aun así se les continúa exigiendo que sean femeninas, religiosas, agradar a los demás, se les prohíbe decir no, se les educa para el matrimonio, se les enseña a tener miedo a salir solas para evitar ser víctimas de violación.

El hecho de tener que agradar a los demás como mandato aunado a las nuevas demandas de género, como tener que mostrarse como una personas feliz, fuerte y productiva para que sea considerada exitosa, lleva a muchas de ellas a organizar su subjetividad de forma fragmentada y en disonancia con lo que sienten. Una cara es la que expresa lo que son realmente, sus dolores, tristezas, temores, resistencias, anhelos; la otra cara es la que muestra lo que la sociedad espera de ellas. Esta doble forma de estar en el mundo tiene costos sobre las participantes: les conduce a vivir la violencia en soledad, a mantener el abuso en secreto durante años, a renunciar algunas veces a sus sueños. No obstante, pese al malestar que esta contradicción ocasiona en ellas, son conscientes de que esta forma de relacionarse consigo mismas y con los demás es transitoria, pues acaba convirtiéndose en una manera de sobrevivir a la violencia. De este modo, en “Honrar quien soy” veremos cómo las (des)vergonzadas subvierten estos mandatos en busca de su libertad.

Al cierre de la sesión cada una compartió los sentimientos que habían emergido durante la sesión, señalaron sentirse desafiadas porque se enfrentaban a un ejercicio de introspección que las retaba; también expresaron haberse sentido acompañadas y contenidas pues el acto de confeccionar sus muñecas les remitió a eventos desagradables de su historia; e igualmente hicieron explícito que el ejercicio les había permitido enfrentar el susto con el que venían a la sesión,

al verse identificadas con los relatos de sus compañeras, conocer a cada una y establecer un vínculo entre todas.

Como punto final, se entregó a cada una de las participantes una caja que se llamó: “Mi caja de herramientas”. Esta caja se retomaría en la última sesión, pero les expliqué que desde esta primera sesión y en las sucesivas deberían ir escribiendo y depositando en ella todas aquellas herramientas que van descubriendo: las herramientas que les ayudaron a superar las situaciones de dolor, los recursos personales y colectivos que les permitieron salir adelante.

7.2. Sesión #2: *El camino de mi vida*

En el segundo encuentro realizamos una actividad que denominamos “El camino de la vida”. Esta técnica con frecuencia se utiliza en los procesos psicoterapéuticos, para que la persona pueda representar gráficamente los posibles trayectos que sigue a través de la vida, desde la infancia hasta la edad adulta. Mediante este ejercicio, pudimos identificar los momentos más significativos en las historias de vida de cada una desde sus capacidades de agenciamiento y potencialidades de autotransformación, pasando de sus individualidades para dar respuesta a la violación desde la colectividad. Para Jimena Silva *et al.* (2013), la línea de vida permite organizar en una gráfica, los acontecimientos significativos para una persona, en una secuencia de tiempo, los cuales dan cuenta de eventos situados en contextos sociopolíticos (económicos, políticos, socioculturales).

Para esto, cada una **representó en una gráfica los momentos más significativos iniciando en la infancia, siguiendo en la adolescencia hasta la adultez**. En este recorrido trajeron a la conversación aquellos aspectos de su historia que las llevó a ser quiénes son actualmente. Tomaron en cuenta la forma cómo se habían enfrentado a cada uno de los eventos y etapas, las personas más significativas, los apoyos recibidos o necesitados, los sentimientos asociados y los cambios generados a partir de esos momentos. Para realizar este ejercicio, en la sesión anterior les solicité traer algunas fotografías de las diferentes etapas de su vida, adicionalmente, les hice entrega de otros materiales: pliego de papel periódico, marcadores de colores y materiales con diferentes texturas.

En un primer momento las (des)vergonzadas trabajaron individualmente, algunas hicieron uso de fotografías, dibujos y de la escritura, según se sintieron más cómodas o de los recursos que les fueron más asequibles. En sus gráficas, organizaron los eventos más relevantes de sus historias, muchos de estos marcados por la pobreza, el abandono y la violencia en sus muy diversas manifestaciones.

En las siguientes imágenes se pueden apreciar algunas de las gráficas que elaboraron durante esta sesión, no se indica el nombre de las participantes y se cubren los rostros en las fotografías con el fin de proteger sus identidades.

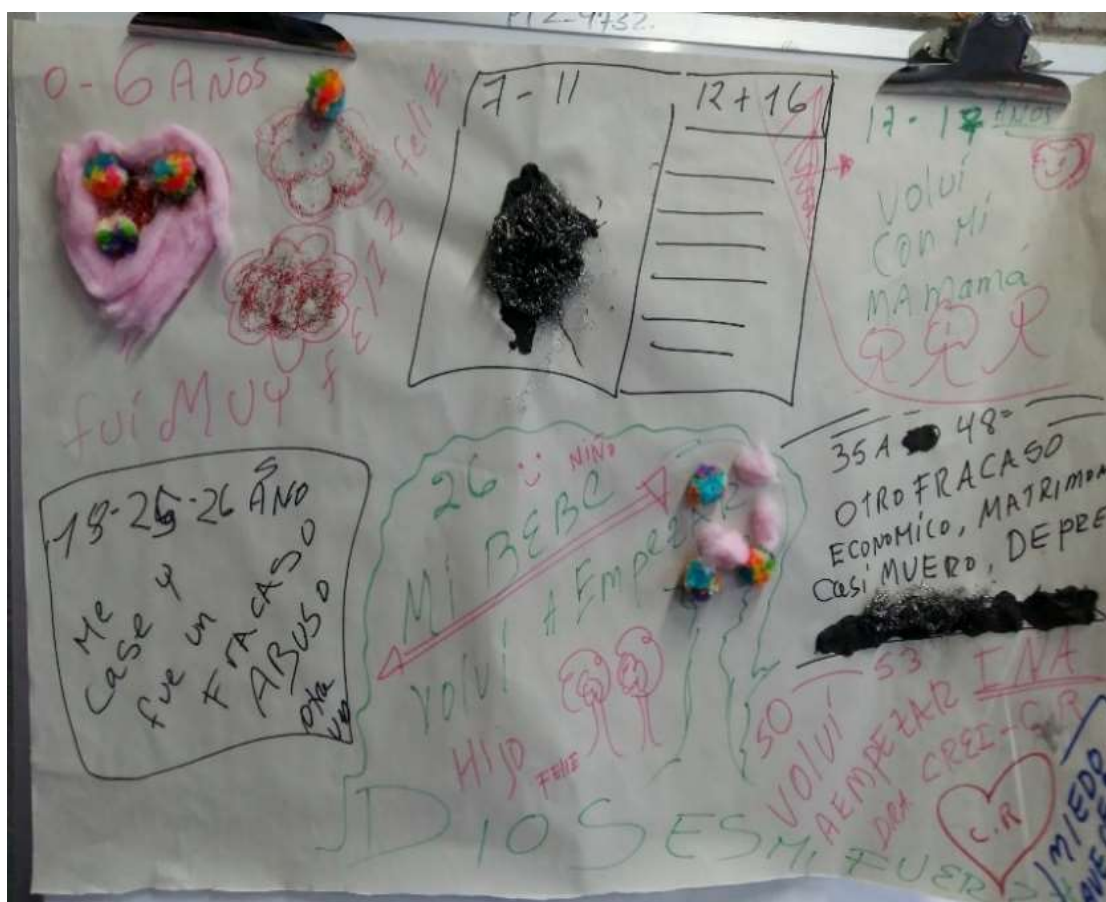


Imagen 20. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Región Huetar Caribe (27 mayo 2019)

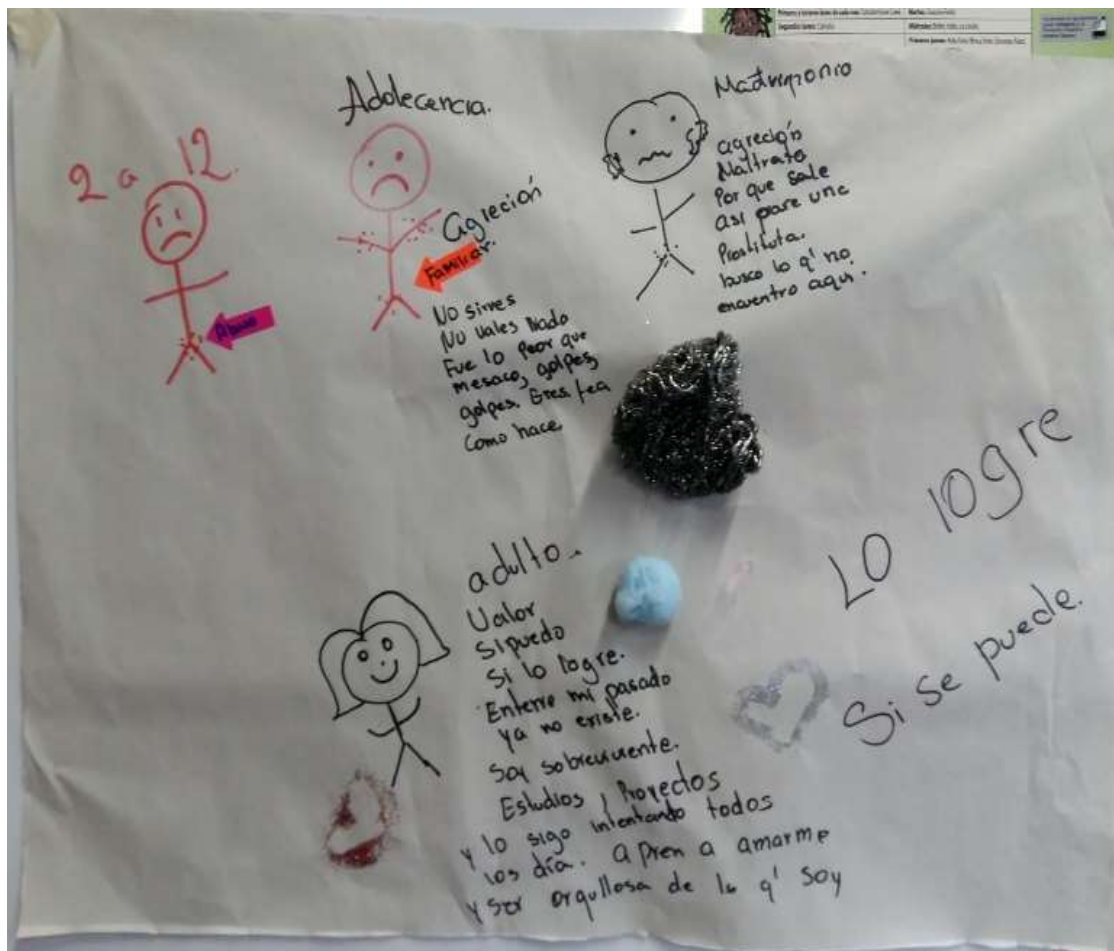


Imagen 21. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Región Huetar Caribe (27 mayo 2019)



Imagen 22. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Región Huetar Caribe (27 mayo 2019)



Imagen 23. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Región Huetar Caribe (27 mayo 2019)

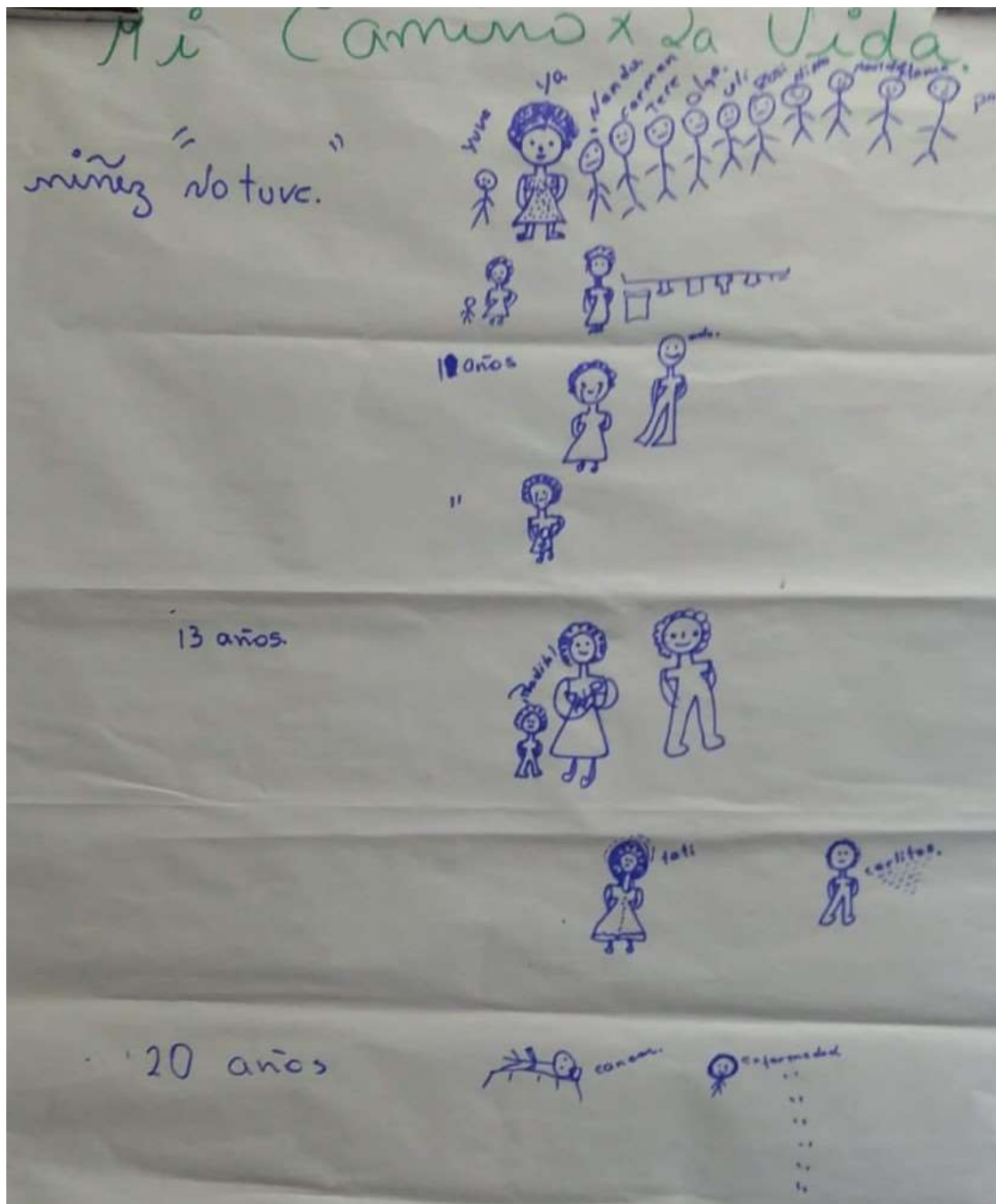


Imagen 24. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Región Huetar Caribe (27 mayo 2019)



Imagen 25. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Región Huetar Caribe (27 mayo 2019)

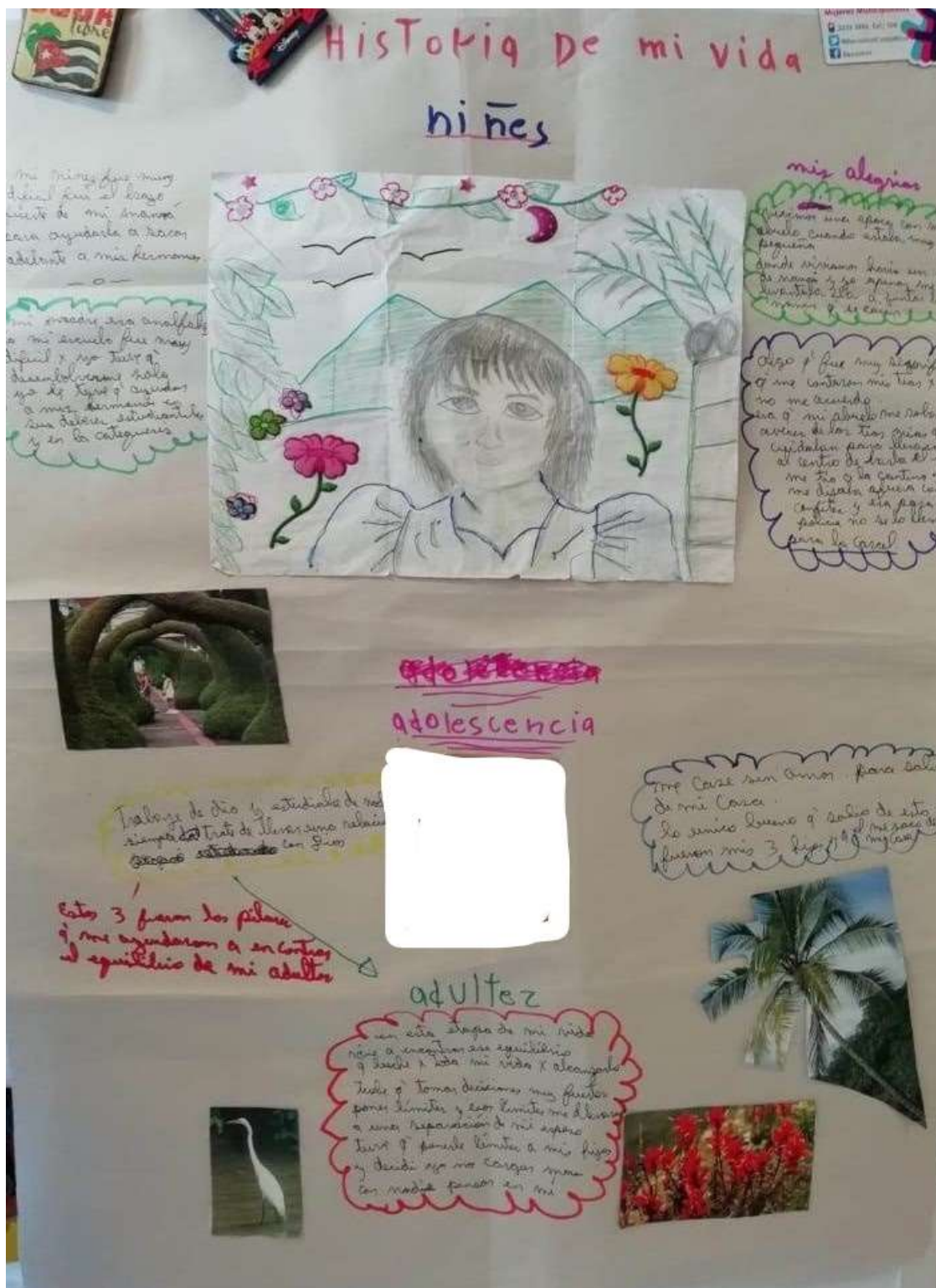


Imagen 26. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Gran Área Metropolitana (23 mayo 2019)



Imagen 27. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Gran Área Metropolitana (23 mayo 2019)



Imagen 28. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Gran Área Metropolitana (23 mayo 2019)

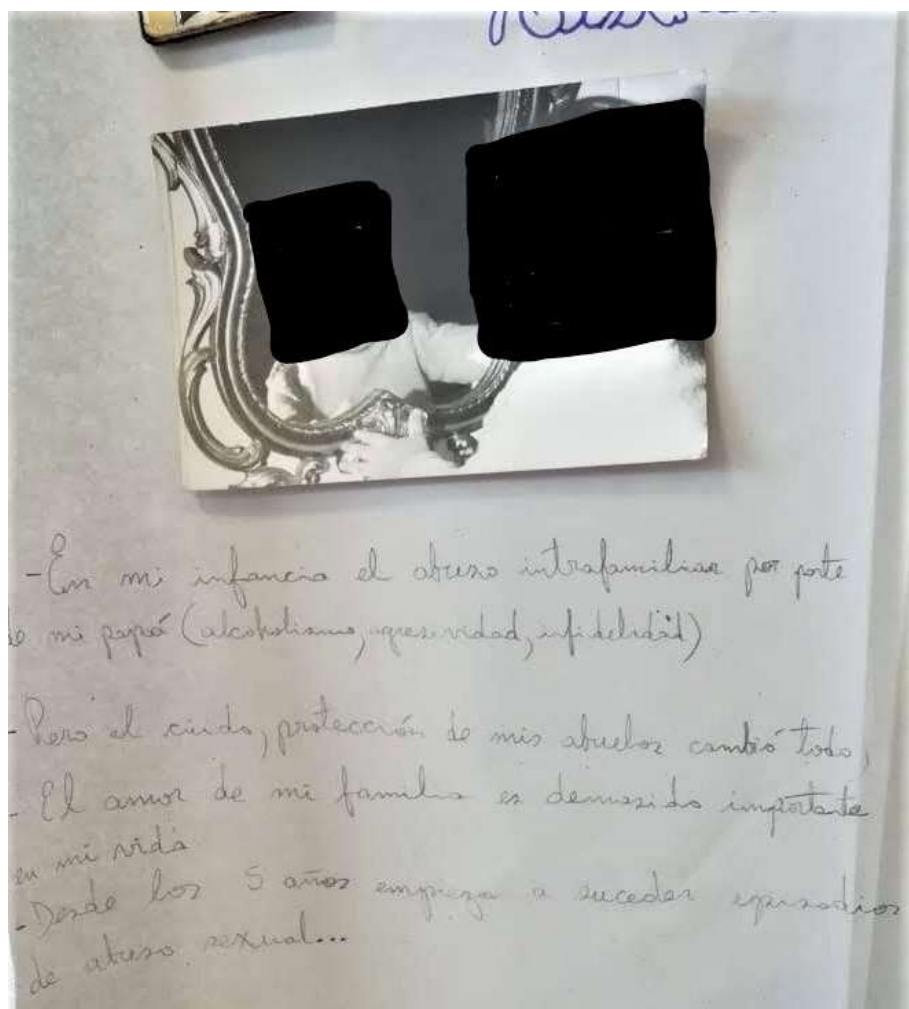


Imagen 29. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Gran Área Metropolitana (23 mayo 2019)

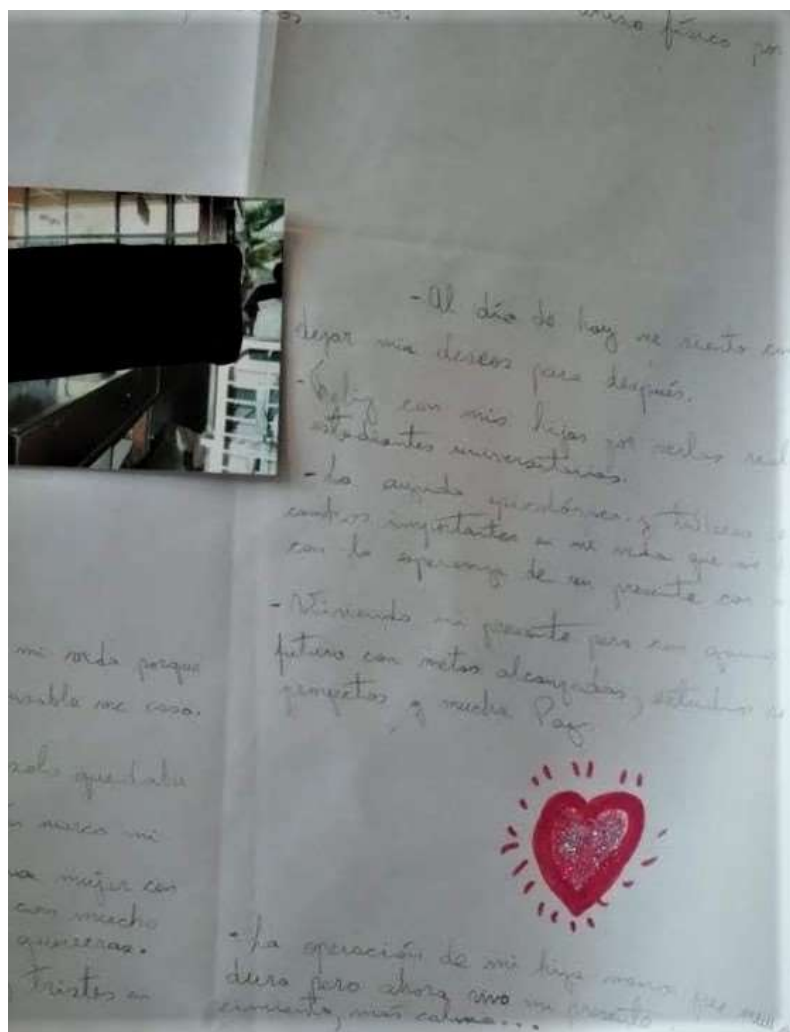


Imagen 30. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Gran Área Metropolitana (23 mayo 2019)

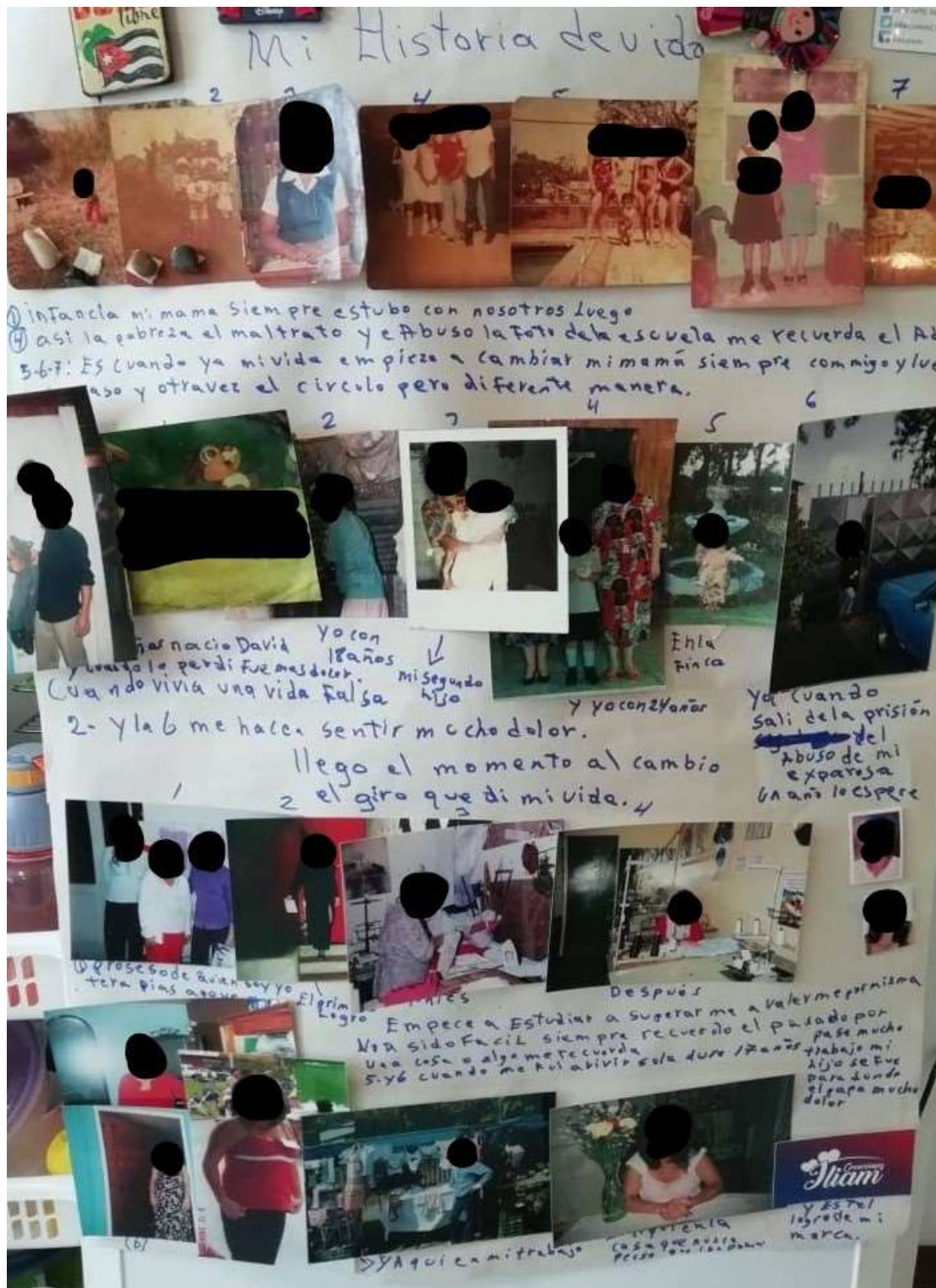


Imagen 31. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Gran Área Metropolitana (23 mayo 2019)

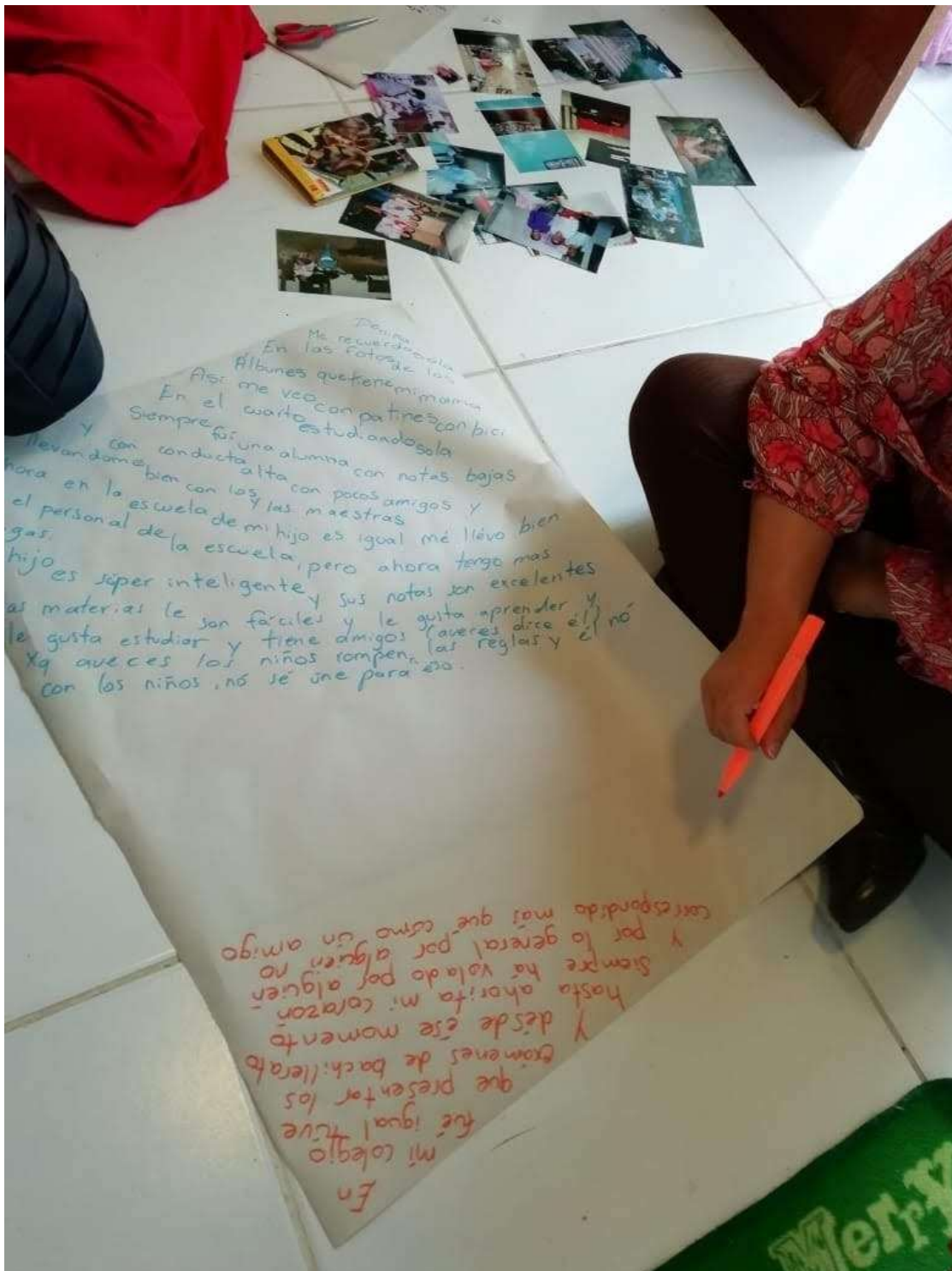


Imagen 32. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Gran Área Metropolitana (23 mayo 2019)

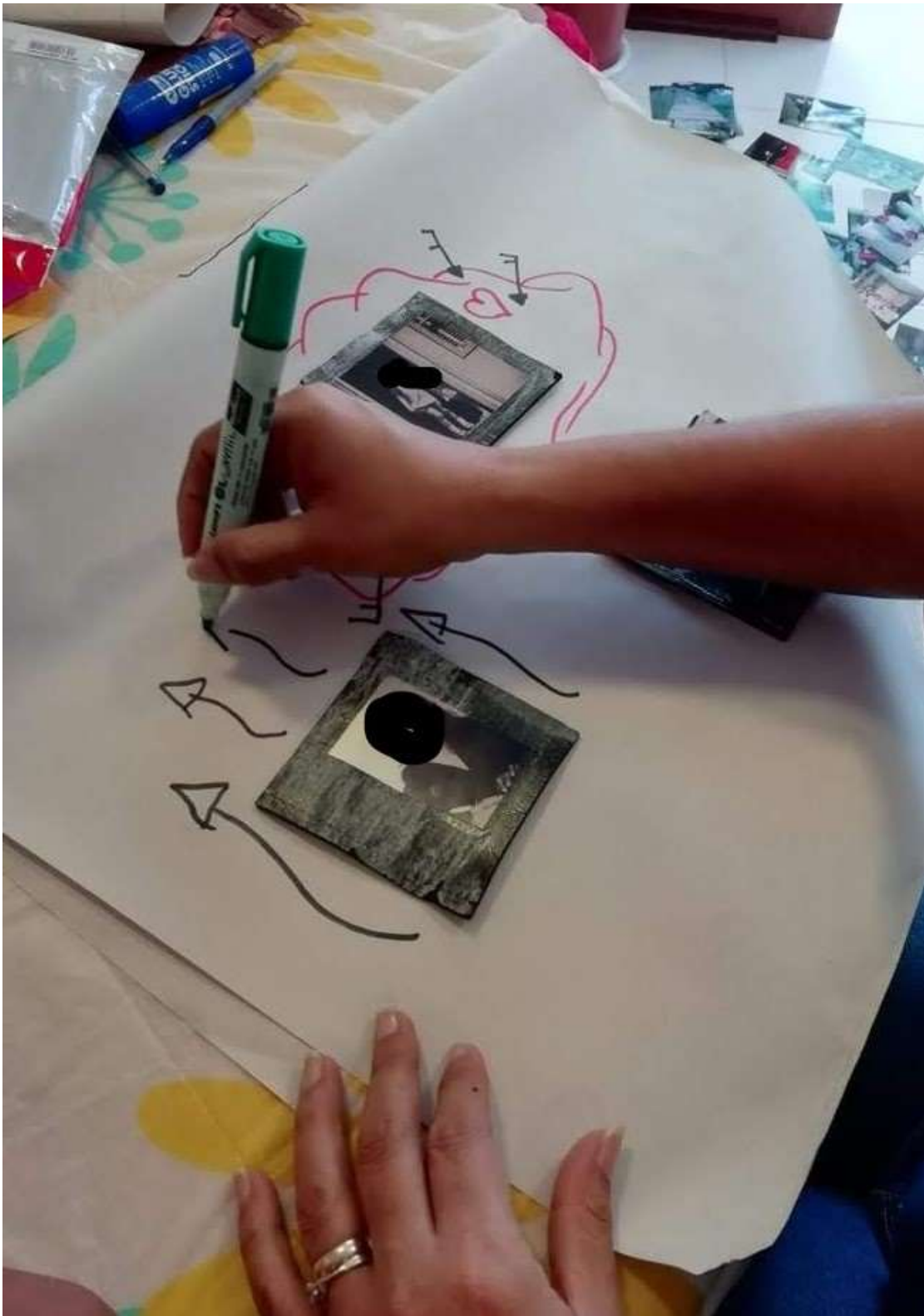


Imagen 33. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Gran Área Metropolitana (23 mayo 2019)

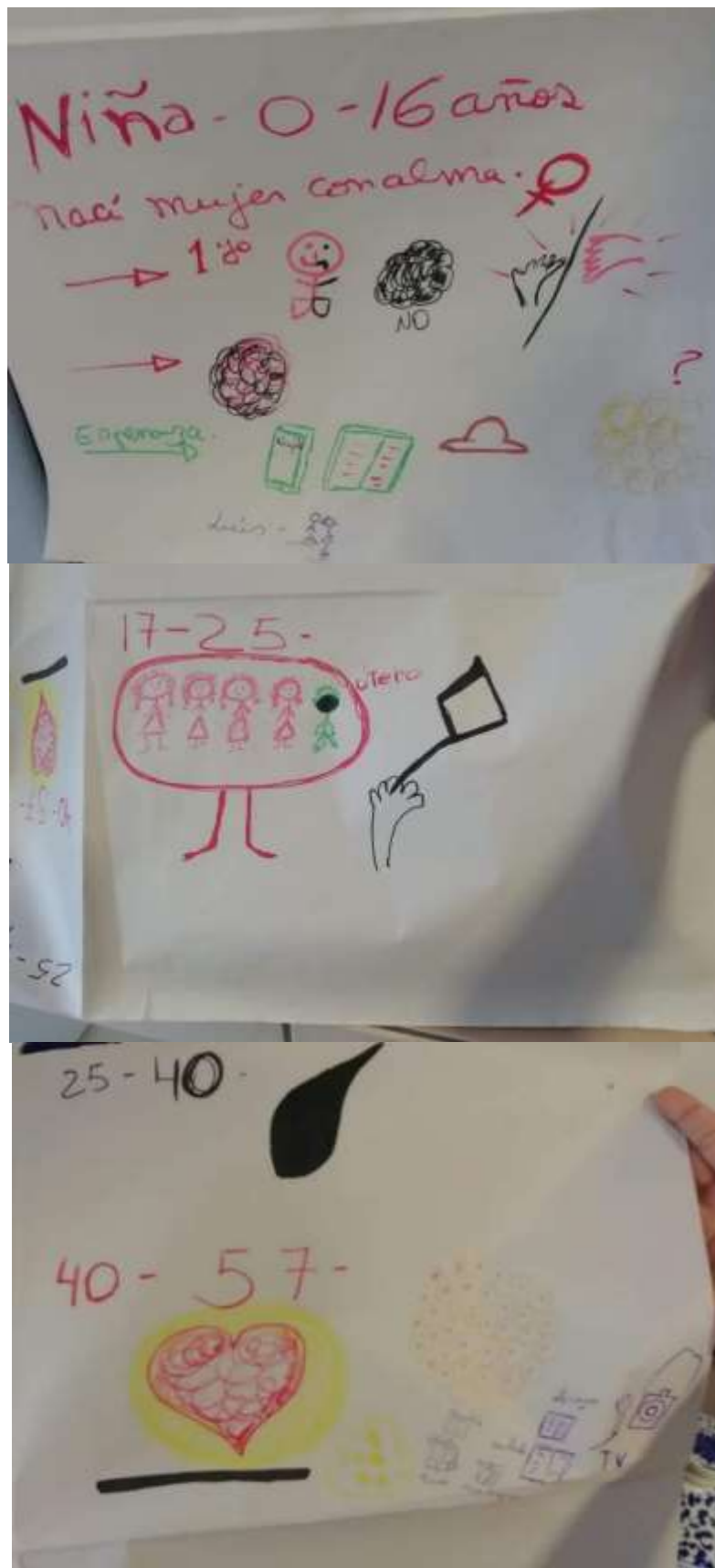


Imagen 34. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo Gran Área Metropolitana (23 mayo 2019)

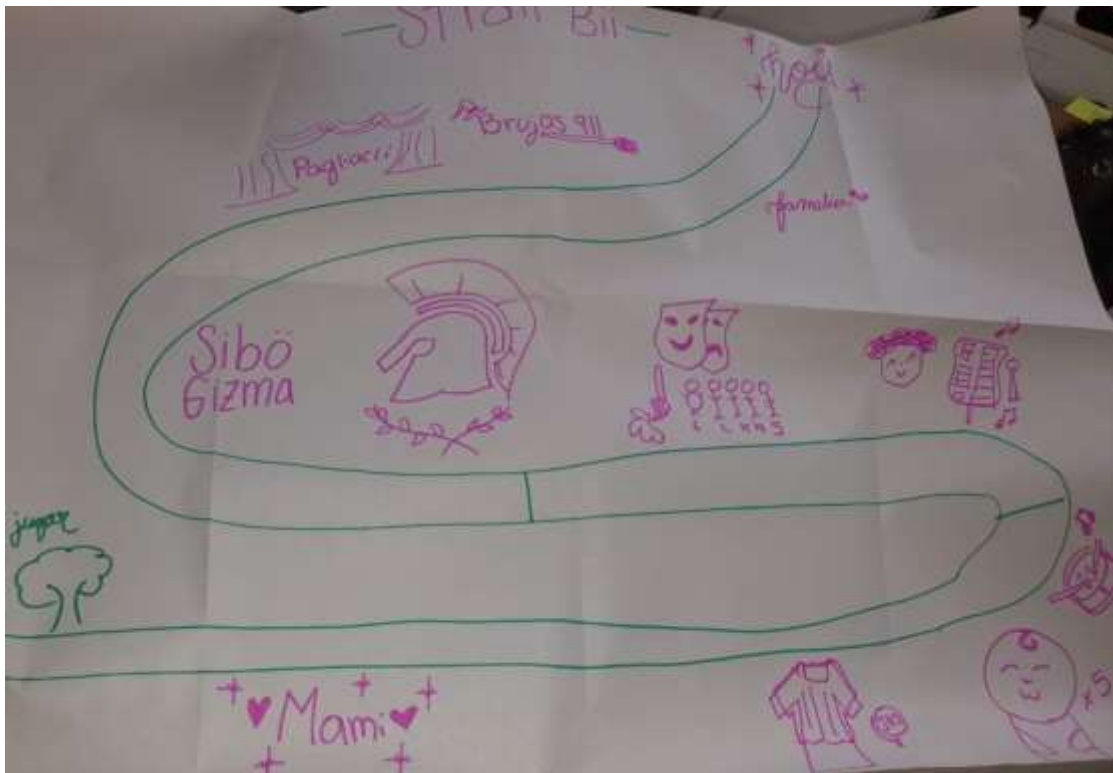


Imagen 35. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo estudiantes UP (24 octubre 2019)

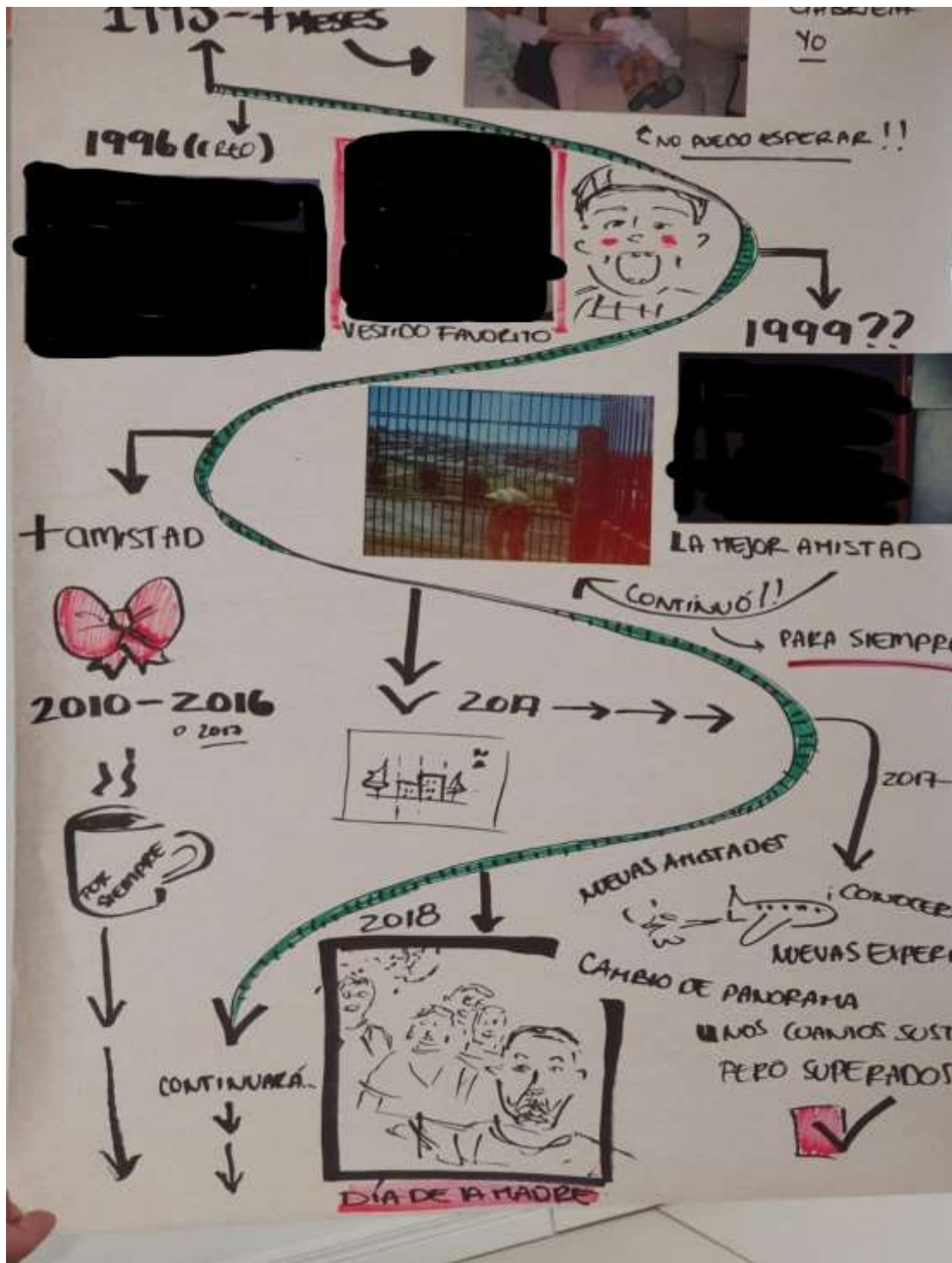


Imagen 36. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo estudiantes UP (24 octubre 2019)



Imagen 37. Eventos significativos de la historia de vida. Grupo estudiantes UP (24 octubre 2019)

Una vez concluida su ruta, cada una relató en el espacio colectivo, haciendo uso de la muñeca que habían confeccionado la sesión anterior, la cual cobraría vida al ponerse en los zapatos de su inventora y recorrer su camino. La reflexión final implicó un esfuerzo para dar sentido al pasado y al presente, así como honrar la propia historia desde el autorreconocimiento de su agenciabilidad y las potencialidades para el cambio desde la colectividad.

En las narrativas compartidas, emergieron problemáticas sociales en entorno a la relación madre-hija en muchos casos marcada por el abandono, la complicidad con el agresor sexual, el maltrato físico y la tendencia a culparlas por la violación. En sus intervenciones narraron la violencia doméstica en la que se encontraban muchas de sus mamás, lo cual las imposibilitaba para protegerlas a ellas. La violación es un problema político estructural que atraviesa la vida de todas las mujeres, en la mayoría de los casos, la violencia inició en sus hogares, por personas cercanas a ellas, ya sea el padrastro, hermanos y primos. Pero también, hay otros relatos de violación en ámbitos muy diversos, como en el trabajo, los centros de estudio, las calles, el vecindario, por amistades cercanas a

la familia, por parte de los novios o por personas completamente desconocidas, como un taxista, por ejemplo.

Para salir del abuso sexual que enfrentan en sus hogares, se involucran siendo aún niñas con hombres mayores que ellas, los cuales perpetúan el maltrato. Relatan matrimonios en la adolescencia desde los 13 años y embarazos antes de esa edad, así es cómo la violencia persiste como un *continuum* en sus vidas. Algunas sienten que deben tener relaciones sin desearlo, solo porque este hombre les condiciona el aporte económico para los gastos de la casa. Hay quienes tienen sexo, aunque les resulte doloroso físicamente o estén enfermas (problemas de columna, hernias, cáncer) por necesidad económica. La pobreza que enfrentan forma parte del problema estructural que las oprime, potenciando el poder masculino y su subordinación. La forma cómo se las han agenciado para salir de la violencia es muy diversa, profundizaré en todos estos elementos en el análisis que realizaré en la narrativa “La insurrección de la Cegua”.

En el caso particular de las integrantes del grupo RHC, la relación con Dios es distante, a diferencia de las mujeres que integran el grupo de la GAM. Las primeras refirieron sentirse enojadas con Dios y en ocasiones dudan de su fe, porque sienten que Dios las abandonó. Además, este mismo grupo opina que los apoyos institucionales, como las capacitaciones que les brinda el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA), son un recurso muy importante en sus vidas, porque no solo les brindan las herramientas técnicas para trabajar, sino que conforman una estrategia para salir de la soledad y del aislamiento en el que viven, donde pueden construir relaciones de apoyo y amistad con sus compañeras. En sus historias se vislumbran las diferentes estrategias a las que recurren para salir adelante de la situación económica y romper con la violencia, muchas de estas herramientas de trabajo son informales y de subsistencia, como las ventas por catálogo. También destaca que con esfuerzo y perseverancia han alcanzado grandes logros, como apoyos económicos institucionales para montar su propio negocio, comprar maquinaria, mejorar la infraestructura de sus viviendas, comprar casa, estudiar en la universidad, etc. En medio de tanto dolor y dificultad, es esperanzador escucharlas susurrar “no nos verán vencidas”.

Al finalizar la sesión, las participantes depositaron –una vez más, en su “caja de herramientas”– los recursos que pudieron concientizar, es decir, las

estrategias que percibían que les habían ayudado a salir adelante de la historia de violencia vivida.

7.3. Sesión #3: Mi mapa corporal

En esta sesión, realizamos una actividad denominada “Mi mapa corporal”, cuyo fin fue explorar los efectos de la violación sexual, cómo se las agenciaron para salir adelante y cuáles fueron las transformaciones que alcanzaron, las cuales tuvieron que ubicarlas en partes específicas de sus cuerpos. Para esto, les solicité hacer un dibujo colectivo de una silueta del tamaño de una de las compañeras del grupo. Una vez construida, les proporcioné diferentes materiales (piedras, algodón, lija, tierra, hojas secas, papel seda, tela, papel cebolla, papel aluminio, carbón, lana, alambrina, etc.). Los seleccionaron y utilizaron libremente, de acuerdo con el significado que cada una le dio, y los efectos o agenciamientos que lograron asociar a estos. Estos símbolos los colaron en partes específicas del cuerpo de la silueta, además, pudieron hacer uso de imágenes, palabras y mensajes. Cada participante fue colocando, desde su desvergüenza, los aspectos significativos de su historia, sentimientos, pensamientos, malestares y agenciamientos que se fueron entrecruzando con los relatos de las demás compañeras del grupo, hasta formar una gráfica plural y colectiva.

Mediante esta técnica de mapas corporales, buscamos hacer una representación gráfica de la “cultura encarnada en el cuerpo” (Silva *et al.*, 2013, p.172). Pues como plantea Silva *et al.* (2013) siguiendo a Foucault (2011), es la carne la que encarna resistencias e incógnitas por donde circula el poder social. A través de los mapas corporales, participantes e investigadora se reapropian y comprenden los elementos socioculturales que atraviesan las corporalidades, es decir, “se accede a la comprensión de mandatos, gestos, actitudes y símbolos articulados al poder social que subordinan al sujeto y se manifiestan en sus prácticas sociosexuales” (Silva *et al.*, 2013, p. 165). Siguiendo a Silva *et al.*, (2013), con esta técnica se pretende acceder a fuentes de conocimiento social, a partir de los significados que cada participante representa a través del cuerpo.

Los mapas corporales empezaron a utilizarse por el sistema de las flores de Bach (Krämer y Wild, 2000), pero su uso expresado por metodologías gráficas se

amplió a otros ámbitos como la clínica psicológica [mediante la técnica del dibujo de figura humana (DFH)], los estudios culturales y la antropología (Silva *et al.*, 2013). A partir de esta técnica se estimula la expresión de los relatos, en torno a la violación, encarnados en los cuerpos de las participantes, un cuerpo protagonista de su propia historia.

Los relatos que las participantes hicieron sobre los efectos de la violación y los agenciamientos, los organicé en un solo análisis en torno a **cinco grandes áreas temáticas, resaltando, a la vez, las partes del cuerpo vinculadas. Estas áreas son: sexual, física, psicológica-emocional, cognitiva y social-cultural.** Los malestares vinculados al **ámbito de la sexualidad, los ubicamos en la zona de los genitales, específicamente en la vagina, así como en las manos y los senos.** Sobresalen dificultades para disfrutar de su vida erótica, ya sea por desagrado hacia las relaciones sexuales, dolor, vergüenza o temor a ser vistas desnudas, deseo sexual inhibido; o, por el contrario, un alto deseo sexual, así como dificultades para alcanzar el orgasmo. Expresan desprecio hacia partes específicas del cuerpo como los senos. Reproducen mitos con respecto a las mujeres histerectomizadas, pues socialmente se mantiene la creencia de que estas “son huecas por dentro y no sirven”. Sienten rechazo hacia dar de mamar y que les toquen los senos durante el acto sexual, ya que despierta recuerdos del abuso sexual que sufrieron cuando eran niñas. Muestran repulsión hacia los besos, sensación de adormecimiento sexual, debido a que sus genitales han estado enfocados en la reproducción o deben satisfacer sexualmente a sus parejas. Como veremos en la narrativa “La insurrección de la Cegua”, estos malestares están atravesados por factores socioculturales y normativos sobre la feminidad.

En el plano psicológico, los malestares los ubicamos en la cabeza, manos, boca, cuello y corazón, donde se identifican sentimientos de soledad, culpa, miedo, sensación de sentirse sucias por el abuso, vergüenza, silencios, dificultades para expresar lo que sienten, recuerdos dolorosos, problemas de autoestima, depresión, ideas suicidas y repulsión. Además, señalan sentimientos de frustración pues consideran que el abuso cortó sus alas y la posibilidad de crecer, de realizarse como mujeres; pues lo único para lo que dedicaron su vida fue para criar a su prole, trabajar y someterse a los hombres.

A nivel cognitivo, en la cabeza y en las manos, ubicamos los bloqueos o vacíos mentales, la confusión, problemas de memoria, olvidos, impotencia y vergüenza, limitaciones en el aprendizaje, sueños interrumpidos como llegar a ser profesionales, inseguridades, temor de hablar en público. Por ejemplo, la violencia de niña se expresa en “me decían bruta y me daban golpes en la cabeza” (Lucinda, 53 años, Guácimo, relato personal en grupo de conversación, 3 de junio de 2019). Asimismo, el sentimiento de culpa se muestra al pensar que provocaron el abuso, sentir asco, miedo a sufrir otra violación, inseguridad de salir de la casa, deseos de morir, recuerdos del abuso. Además, se siente vergüenza como causa para no romper con el silencio, incertidumbre y confusión.

En el plano sociocultural, quedan representados en el corazón, manos y cabeza las dificultades para confiar en otras personas por temor a ser traicionadas, y para “adaptarse a los otros”, hipersensibilidad a los comentarios de los demás, inseguridades, limitaciones económicas. También, ubican la obediencia y sensibilidad como mandatos de feminidad, o las ataduras en el estudio y lo laboral.

Los malestares físicos se simbolizan en el útero, brazos y otras partes del cuerpo no específicas, entre estos se mencionan, embarazos no deseados producto de violaciones, abortos, cáncer de útero, hemorragias con la menstruación, miomas, fibromas, histerectomías. En **los brazos**, específicamente, ubican la osteoporosis, debido a tratamientos como la quimioterapia o por trabajos pesados en labores de cocina. También, indican problemas lumbares, dolores de cabeza, gastritis, diabetes, etc.

Hay malestares encarnados en sus corporalidades, que predominan y transitan microscópicamente por sus cuerpos, a saber: la culpa y la vergüenza. También, hay malestares que se trasladan y repercuten simultáneamente en diferentes ámbitos de la vida de las mujeres, pues son ámbitos de la vida interdependientes y que se interconectan entre sí, por ejemplo, las dificultades sexuales se presentan acompañadas de sufrimientos a nivel psicoemocional, así como molestias en lo físico, cognitivo y social, además, los malestares están atravesados por el sistema colonial de género como veremos en la siguiente narrativa.

De la mano con los efectos de la violación, las participantes fueron ubicando en las siluetas los agenciamientos para sobrevivir, estos son ubicados a través de toda la silueta, desde la cabeza, pasando por la boca, cuello, corazón, estómago, manos, vagina, y demás partes del cuerpo. Es importante resaltar que las (des)vergonzadas encuentran en los mismos malestares un medio para resistir y sobrevivir después del abuso, para salir adelante y superarse, se visibilizan como personas felices, libres, valientes y autónomas. En sus procesos de transformación, reconocen el poder de la palabra, el poder de decir NO, defenderse, expresar lo que se siente y romper con el silencio. En esta misma línea, reconocen que el dolor se transformó en sensibilidad y encontró una vía de expresión a través del arte.

Otras formas de agenciamiento son el tomar distancia de personas significativas (familiares o amistades) como medida para poner límites, romper con el pasado y autocuidarse. También, optaron por conductas como no bañarse, aumentar de peso, fingir orgasmos, vestir de determinada manera para alejar a los abusadores y autoprotegerse. Las experiencias de empoderamiento han sido diversas, algunas han participado en procesos colectivos (psicoterapéuticos, espirituales o de capacitación), en los cuales compartieron con otras sobrevivientes de violencia; también, encuentran su fuente de empoderamiento y reparación en el arte, como la escritura, la poesía, el dibujo, la performance; otras, realizan activismo. Reconocen la importancia de la fe y la esperanza en este proceso de fortalecimiento, así como el apoyo de los hijos e hijas y amistades. También recalcan estrategias como no aislarse, estudiar, tener un trabajo o montarse su propia empresa; resignifican el valor de llorar y ser perseverantes.

En las siluetas sobresale el uso de materiales ásperos, confusos como el carbón, las piedras, la alambrina, la lana enredada, y el papel higiénico para simular los efectos del abuso; y el uso de materiales suaves, de colores pasteles como el algodón o, por el contrario, materiales pesados como las piedras, para simbolizar la esperanza, sueños y logros alcanzados. El uso del lenguaje es diverso, en unos casos predomina el uso de símbolos, mientras que en otros sobresale el uso de los silencios o de la palabra escrita. Entre los recursos simbólicos, el grupo de conversación del GAM resalta el uso de colores oscuros, colocados de manera explosiva y que se dispersan a lo interno del cuerpo en la zona del corazón, útero y pelvis, en el grupo de la RHC la alambrina en la cabeza

y el corazón, simboliza el dolor y la incertidumbre; el papel higiénico en la cabeza representa el vacío, y en las rodillas, simula un yeso, que refleja la impotencia. El algodón de las manos junto con materiales duros y pesados como las piedras representan las cosas que han hecho para salir adelante, y sirven para recordarles los sueños y logros alcanzados. Cuando se hace uso de los silencios o del lenguaje no verbal, se utilizan cruces en partes específicas del cuerpo para identificar la zona corporal donde más pesa el efecto de la violación, concentrándose en boca, brazos y genitales. El uso de la palabra y la diversidad de colores prevalece entre las participantes del grupo de UP, a lo interno de esta imagen se agrupan los efectos de la violación, tal como sucede con el grupo del GAM, mientras que en la parte externa del dibujo se colocan los recursos subjetivos e intersubjetivos que les permitió salir adelante, estos los agrupan en un mega-concepto que definen como “Amor propio”.

El “amor propio” es definido como la fuerza interna que las empujó en su proceso de autotransformación. Cuando logran tomar conciencia de su propio valor, perdonarse y sentirse merecedoras de existir es cuando empiezan a superar las dudas, inseguridades, miedos, tristezas, vergüenzas, culpas, desilusiones y desconfianzas, por mencionar solo algunas. Fue necesario tomar conciencia, transformar su forma de pensar, tomar el control sobre sí mismas, sobre sus cuerpos, decisiones y sentimientos. Katherine, 23 años, relata lo que para ella es el amor propio:

El amor propio me permitió conocerme a mí misma tanto lo bueno como lo malo; pero también, darme cuenta cuando algo no está bien del comportamiento de una persona hacia mí. Además, me permitió aprender a apreciarme, valorarme y respetarme. Escucharme a mí misma fue la llave de todo el proceso, fue la que me permitió sanar, abrir los ojos, darme cuenta de lo importante que soy. Darme cuenta de que lo que pienso y lo que siento importa en mi vida tiene peso. (Katherine, relato personal en grupo de conversación, 31 de octubre de 2019).

Las (des)vergonzadas del grupo UP identifican algunas estrategias que les ayudaron en lo particular, estas son: 1) No huir de lo que se siente, por el contrario confrontar esos sentimientos, sentirlos y entenderlos; 2) Apoyarse, valorarse,

creer en sí mismas, ponerse en primer lugar, sentirse merecedora y aceptar lo que sucedió; 3) Tomar distancia de la familia y denunciar el abuso; 4) Automotivarse, fortalecer su vida espiritual y deconstruir las creencias religiosas asociadas con el pecado y la culpa; y 5) Enfrentar los miedos, viajar, aprender idiomas, o también otras como aumentar de peso para evitar mirarse atractiva.



Imagen 38. Silueta del grupo Gran Área Metropolitana (30 mayo 2019)

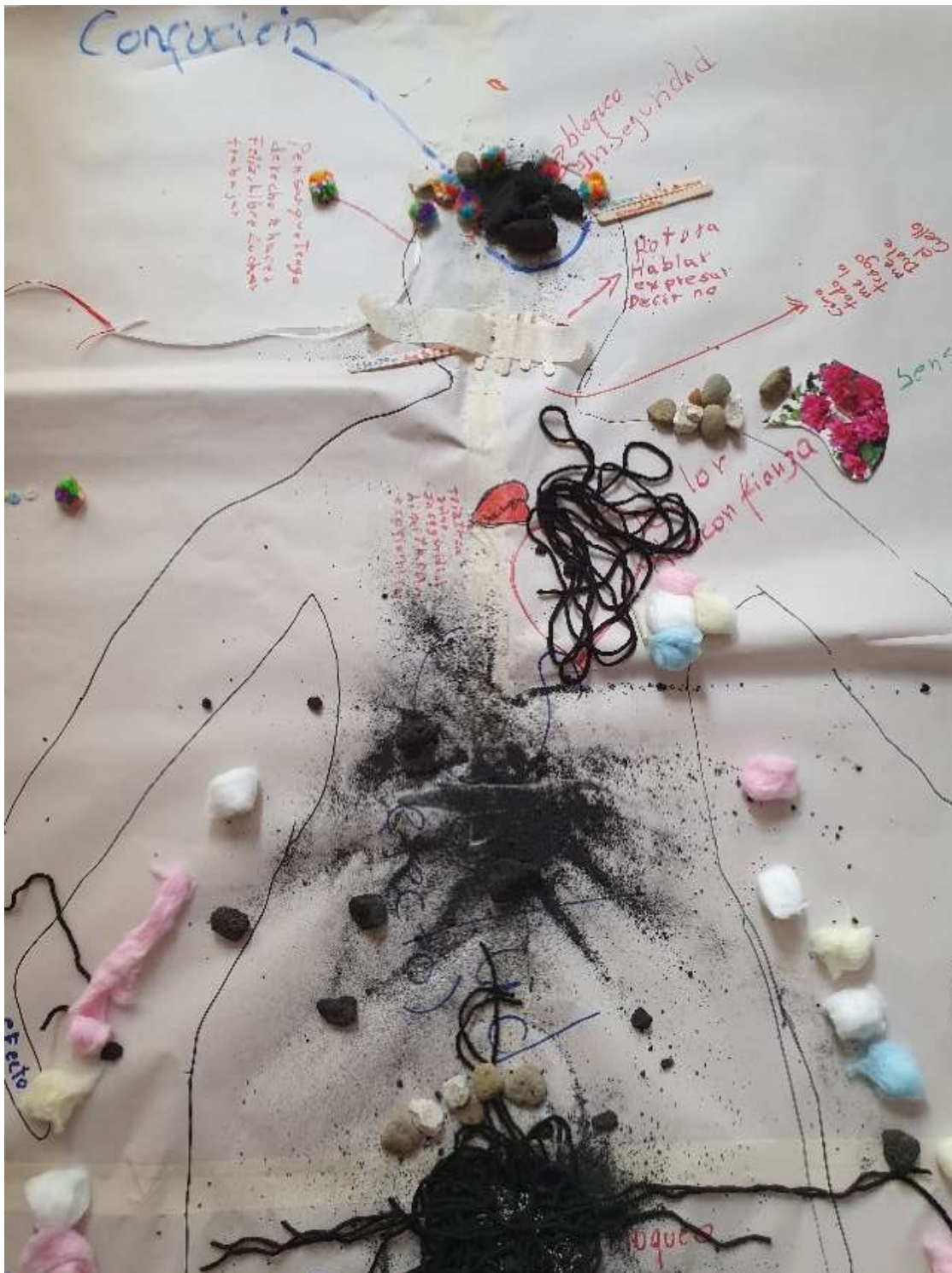


Imagen 39. Acercamiento de la silueta No. 38 (30 mayo 2019)



Imagen 40. Silueta del grupo Región Huetar Caribe (3 junio 2019)



Imagen 41. Silueta del grupo de estudiantes universidades públicas (31 octubre 2019)

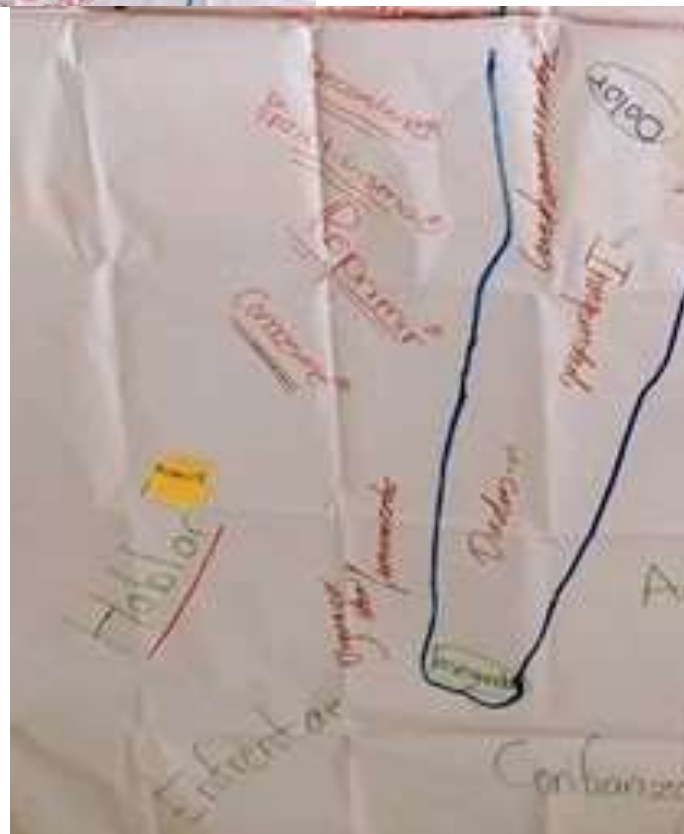
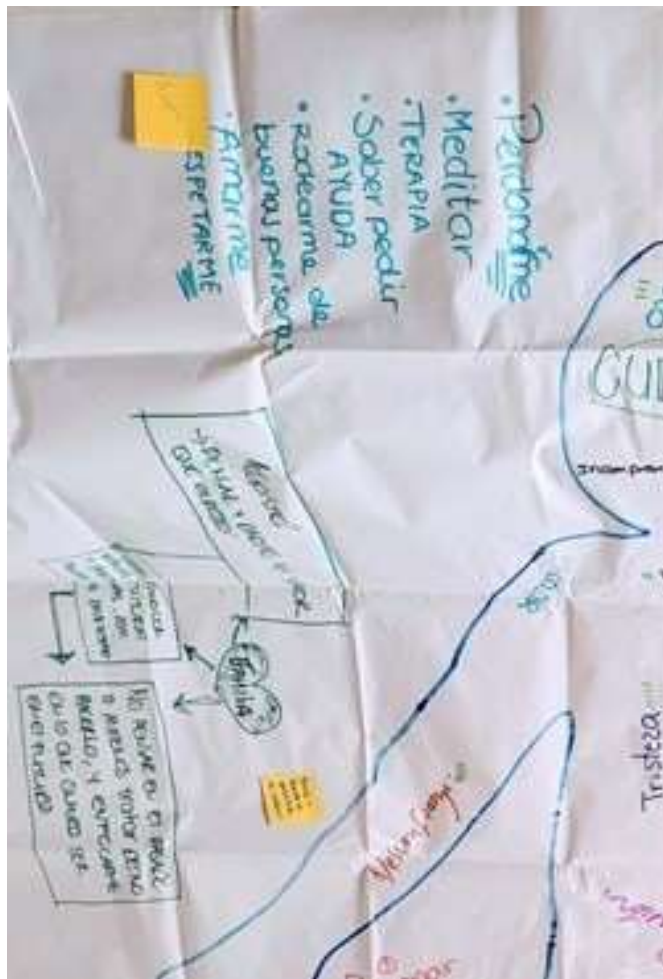


Imagen 42. Acercamiento de la silueta No. 41 (31 octubre 2019)

A nivel interpretativo, podría decirse que los diferentes usos del lenguaje verbal, simbólico y no verbal, que implementan las (des)vergonzadas en la técnica “mi mapa corporal” parecen estar atravesados por factores socioculturales, geográficos y etarios, y en sus diferentes expresiones hay un poco de cautela, desconfianza, autoprotección, y subversión. En algunos casos predominan más unos factores que otros, según las condiciones sociales que les intersectan y el nivel de empoderamiento alcanzado.

La sesión finaliza con un ritual en torno al “dar y recibir”, en esta actividad las (des)vergonzadas se colocaron de pie en forma circular, realizaron tres inhalaciones y tres exhalaciones para tomar conciencia de su cuerpo y alcanzar cierto grado de relajación. Cada una levantó la mano a nivel del pecho, con la palma izquierda hacia arriba y la palma de la mano derecha hacia abajo, de forma que todas las manos se puedan juntar sin presionar. Se les indicó que la mano izquierda va a recibir y la mano derecha va a dar. Se les pidió que cerraran los ojos, que respiraran tranquilamente, visualizando un deseo que saliera de su corazón, atravesando su mano derecha hasta llegar a la mano derecha de la compañera del lado derecho, quien recibió ese regalo del corazón y así sucesivamente hasta dar la vuelta completa al círculo. Cada participante apreció y visualizó lo que recibió del lado izquierdo. Al finalizar se le pidió abrir sus ojos y quienes deseaban podían compartir como se sintieron.

Finalmente, al cierre de esta sesión cada una escribió en un papel las herramientas que reconocieron durante esta sesión, que les ayudó a superar su situación de dolor y potenció sus procesos de autotransformación, y las colocaron en la caja de herramientas personal. Asimismo, se les pidió traer para la última sesión recuerdos como fotografías u objetos personales que simbolizaran sus luchas, éxitos y realizaciones personales.

7.4. Sesión #4: Mi caja de herramientas

En esta sesión **las (des)vergonzadas profundizaron sobre los agenciamientos que les permitieron superar la violencia sufrida y sus efectos**. Para esto escribieron un relato, tomando como referencia los objetos

personales y símbolos que colocaron durante todo el proceso grupal en sus respectivas cajas de herramientas. A esta caja agregaron objetos personales que cargaban consigo en la cartera, en su cuerpo o ropa, muchos de estos objetos eran medallitas de vírgenes, santos, lazos rojos y crucifijos para la protección personal. Estos relatos fueron compartidos con las compañeras, hicieron énfasis en los recursos personales y colectivos que acompañaron sus procesos de transformación, estrategias de autocuidado, autorealizaciones y formas de subversión.

Como retomaremos en “La insurrección de la Cegua”, en el caso de algunas de las participantes del grupo de la GAM y de la UP narrar los propios sentimientos y pensamientos, así como escribir sobre lo que les sucedió, les ha permitido analizar lo que vivieron, comprender que lo ocurrido no fue por su culpa y transformar el dolor en palabras o en arte. Además, la oportunidad de poder leer sus historias escritas cuando se sienten tristes les permite, a la vez, retomar fuerzas y seguir adelante, pues les recuerda que “siempre han sido valientes”, “que nunca dejaron de luchar y de defenderse”. Fue mediante la escritura de su propia historia que pudieron verse reflejadas en sus relatos y reconocer a la persona que realmente son. En este sentido, Josefina del grupo UP dice:

Bueno la clave de cómo empecé a salir adelante en mi caso fue la escritura. Porque donde empecé a escribir lo que sentía, cómo fue que sucedieron las cosas, el papel de los demás, entonces comprendí que no había sido mi culpa. Pude perdonarme, fue un proceso duro y siento que aún sigo en él. Pero al tener todo escrito, todo es más sencillo, porque cuando me siento sin las fuerzas necesarias, solo tengo que volver a leer mi historia. ¡Para darme cuenta de que siempre he sido valiente y que nunca dejé de luchar, de defenderme! Empecé a amarme porque soy hermosa, increíble y capaz de lograr lo que desee! Amarme es difícil, pero también es increíble, siempre estoy ahí para mí [...] ¡Sí! Bueno, yo llevo un diario y a veces cuando me pongo muy triste, lo leo y me digo: ¡no, pero si ya antes pasé por cosas peores! Entonces, como que regenero otra vez fuerzas. Y cosas que, tal vez, ni me acuerdo, o que uno va olvidando y que también, son herramientas que uno tuvo en ese momento y que las puede volver a utilizar. ¡Pero yo

también identifico en todas una fuerza increíble!, que anda por ahí, que siento que es algo muy de nosotras quienes hemos pasado por un abuso. (Josefina, 23 años, relato personal en grupo de conversación, 7 de noviembre de 2019)

Las palabras de Josefina hacen eco en algunas de las compañeras, como es el caso de Katherine, quien también recurre a la escritura como estrategia para hacer catarsis y manejar el dolor. Ella expresa así:

yo me identifiqué mucho con las que escriben, porque en realidad yo también escribo. Y sí fue algo que me ayudó mucho. Pero me gustó mucho lo que usted dijo, Josefina, ¡que me sirve para ver cuánta fuerza tuve en el pasado! ¡Uy, eso me caló! (Katherine, relato personal en grupo de conversación, 07 de noviembre de 2019)

En el grupo de participantes del GAM, hay algunas que escriben poesía e incluso han publicado varios libros, en los cuales narran las historias de violencia que han resistido. Para Martha, en cada libro que ella escribe hay un poco de la vida de cada mujer, menciona que sus obras literarias han logrado hacer cambios a lo interno de su familia. Ella expresa:

Cuando yo terminé de escribir el libro *La casa de mi madre*, ese libro abrió las puertas y las ventanas del secreto familiar, entonces mis hermanas mayores me respetan mucho y nos queremos y no nos provocamos dolor, ni cosas feas. (Martha, relato personal en grupo de conversación, 06 de junio de 2019)

Al igual que Josefina, –participante del grupo de UP–, Luciana –del grupo de la GAM– reconoce en el dolor asociado a la historia de violación, su fuente de sensibilidad, una sensibilidad especial que tienen aquellas personas que han sobrevivido a esta experiencia de violencia, lo cual les permite expresarse a través del arte. En el caso de Luciana, lo hace a través de la poesía:

el dolor sí lo pude transmutar en flores y en sensibilidad, porque Martha y yo sabemos que en Costa Rica aquí hay muchas escritoras famosas como Ana Istarú, Julieta Dobles, que tienen una trayectoria atrás, tienen un apellido y tienen un nombre y un “pedigree”, como ellas le llaman. En cambio, nosotras no sabemos de dónde nos nació esto, nosotras no tenemos la vena poética, artística, no sabemos de dónde viene; yo he descubierto que mi vena artística viene del dolor y por eso puse esas flores y el libro en el corazón de la silueta que construimos. (Luciana, relato personal en grupo de conversación, 06 de junio de 2019)

Recuperar su voz, hablar con otras personas importantes en su vida (amigas, hermanas, madres, psicólogas) les ayudó a sanar, entender su proceso, cuestionarse aspectos de su historia, motivarse y sentir que no están solas. Reconocen el poder que tiene las palabras de las otras mujeres en sus procesos de transformación.

Otras herramientas a las que aluden son refugiarse en la religión, la espiritualidad, ponerse metas a corto plazo y conseguir un trabajo. Las terapias psicológicas grupales les han permitido sentirse acompañadas, descubrirse como mujeres fuertes con derechos a vivir sin violencia. El arte también representó una forma de expresión, resistencia, empoderamiento y denuncia social.

El estudio constituye otra herramienta que contribuyó en su proceso de empoderamiento y transformación. Así lo comparte una de las participantes: “Dejé de ser débil, pero me hice más fuerte. Dejé de ser una niña que fue víctima, para convertirme en una mujer con experiencia para ayudar a otras” (Valentina, 45 años, Guácimo, relato personal en grupo de conversación, 10 junio de 2019).

Hay otras herramientas a las que han recurrido que van desde guardar silencio para prevenir una violencia mayor hasta amenazar al agresor con un machete. Tomar decisiones y enfrentar los miedos, los deseos de superación, sus hijos/as son un motivo para salir adelante.

Una vez concluida esta parte, las (des)vergonzadas mostraron un retrato de sí mismas donde se resignificaron como personas fuertes, estudiosas, trabajadoras, emprendedoras, libres y en contacto con la naturaleza. Colocaron fotografías que retrataron su proceso de transformación que las conectó con su poder político de emancipación, con lo que las ayudó a salir adelante o las impulsó

a tomar una decisión trascendental en sus vidas como poner límites o decir “No más violencia”, donde obtuvieron algún logro personal y profesional, y superaron obstáculos, miedos y culpas.

El grupo de la RHC menciona el papel que ha tenido la familia de cada una en este proceso de transformación, así como el poder estudiar y establecer su propia empresa, superar una enfermedad y recuperarse de una cirugía. Para las integrantes del grupo de la GAM fue importante el poder cumplir sueños como pasear, tener su casa propia, liberarse de las cadenas de la religión, la maternidad como decisión y no como obligación, así como realizarse como artistas. Por último, el grupo de UP aluden la importancia de viajar, estar en contacto con la naturaleza, o fotografías que las remiten a recuerdos de su historia donde se sintieron protegidas como en casa de algún familiar como una abuela.

Estas fotografías decidí no mostrarlas en la tesis para resguardar las identidades de las participantes, por ese motivo solo presento dos dibujos en los que se autorretratan dos integrantes del grupo UP.



Imagen 43. Autorretrato de Josefina, grupo estudiantes de UP (7 noviembre 2019)

Josefina en su autorretrato personificó su camino de renovación y de reencuentro consigo misma, con su parte femenina fuerte y libre. Reconoce que su vida empezó entre las tinieblas, por esa razón, representó el fondo de su imagen en una tonalidad oscuro claro, pero conforme fue tomando consciencia las cosas empezaron a adquirir otros colores y tonalidades, pues pudo salir adelante. Es interesante apreciar que en el fondo hostil dibuja unas flores, porque advierte que luchando contra las adversidades pudo sacar beneficios de ella y encontrar el significado de estas experiencias: “a pesar de que siempre hay cosas malas de todo, ¡siempre puede salir algo bueno!” En el centro puso un pecho abierto donde yace el corazón, lugar del cual nace y en el que permanece su amor propio, su perdón y su fortaleza. Por último, Josefina explica que los gatos simbolizan un refugio y las abejas su esfuerzo y trabajo, porque “para mí, las abejas son la cosa más chiva del universo!, porque son demasiado trabajadoras, se esfuerzan un montón y siempre están ahí trabajando” (Josefina, 23 años, estudiante universitaria, relato personal en grupo de conversación, 7 de noviembre de 2019).

Otro autorretrato es el de Estefany, en él intenta simbolizar mediante la luna la historia de las culturas antiguas y el poder femenino. En el dibujo retrata su parte rebelde, reafirma su fuerza y la aceptación hacia sí misma, su cuerpo, pensamientos y creencias.



Imagen 44. Autorretrato de Estefany, grupo de estudiantes UP (7 noviembre 2019)

Una vez concluida esta parte, las (des)vergonzadas liberaron a la muñeca que confeccionaron en la primera sesión de los mandatos impuestos por la sociedad, renovando sus identidades con frases cariñosas y liberadoras, tales como: valientes, fuertes, resilientes, sin temores, independientes, valiosas. Algunas hicieron un pacto con la muñeca, al comprometerse a dar lo mejor de sí mismas para sí, poner límites sin sentir culpa, cuestionar las creencias religiosas, entre otras. Les regalan luz, sabiduría, amor, les devuelven la palabra para que nunca más estén en silencio, les liberan sus manos para que sean mujeres libres y dueñas de su cuerpo, de sus decisiones y su vida.

Antes de retirarse, las (des)vergonzadas compartieron lo que significó para cada una participar en estos encuentros. Hicieron un balance de cada sesión,

reconociendo que el segundo encuentro, en el cual realizaron la técnica de “mi camino de la vida”, fue un momento muy intenso, porque implicó revivir sus historias de violación y compartirlas a pesar del miedo y la vergüenza. Sin embargo, la primera sesión sirvió para fortalecer la cohesión grupal y que cada una se sintiera con la confianza y seguridad de introducir en sus subjetividades y compartir experiencias íntimas que han estado en silencio por muchos años. Se logró un clima de empatía y un lazo fuerte de amistad entre ellas, reconociendo su propio poder y el de las demás: “Creo que hay algo que me impresionó, que fue que en cuestión de un mes nos abriéramos. Fue algo muy fluido y natural, cuestión que tal vez nos ha tomado años para hablarlo, como ellas lo mencionaron, ¡que nunca lo había dicho!” (Victoria, 19 años, estudiante universitaria, relato personal en grupo de conversación, 7 de noviembre de 2019).

Estos encuentros, ayudaron a reafirmar el valor que cada una tiene, honrar su dolor, reconocer que lo más grave ya pasó, romper con el aislamiento y colectivizar las experiencias de violación como un problema político/estructural, así mismo, les permitió cuestionar paradigmas, romper con el silencio, organizar sus pensamientos, visibilizar la agencia y el mecanismo de resistencia que han estado siempre a la mano o construido con el paso del tiempo. Fue un encuentro de autoconciencia, autoreconocimiento del camino andado y de cuánto han avanzado, de su propio valor, de sus logros, de las herramientas empleadas para superarse y resistir a la violencia.

Para finalizar, las (des)vergonzadas mediante un rito de continuación **“se desprenden de lo viejo y dan la bienvenida a lo nuevo”**, deciden dar la bienvenida y llevarse consigo herramientas nuevas que van a poner en práctica, por ejemplo, la experiencia, el perdón, la luz y los temas pendientes que tienen por seguir trabajando en su viaje de transformación (perdonarse, denunciar la violación, estudiar, ponerse su negocio, viajar, escribir sus historias, publicar libros, hacer deporte, realizarse en el trabajo e incluso tener una pareja que las valore etc.). Asimismo, definen sus planes para el futuro como seguir adelante sin dejarse vencer, luchar para que se las reconozca como sobrevivientes pues están cansadas de sentirse víctimas o que se las mire así. Deciden renunciar a los silencios, la vergüenza y los mandatos. Esta parte cierra con la entrega de una vela encendida para cada una, que simboliza su luz interna, esa luz a la que llamaron amor propio, yo, conciencia, aceptación, rebeldía y perdón; la fuerza que cada una

tiene en su interior. El fuego que las mueve, que les da poder y que las hace seguir adelante, su agencia.

Episodio 8. Mirada auto etnográfica a mi (des)vergüenza

Las reflexiones que las (des)vergonzadas hicieron en los encuentros sobre sus luchas, transgresiones y miedos hicieron eco en mí como investigadora y como mujer racializada. Sentí escalofríos mientras escuchaba sus narrativas y admiración ante sus hazañas y actos de heroicidad. También me invadió la ansiedad, la tristeza y la rabia pues sus relatos, no solo están cargados de dolor, sino que, además, interpelaron mi propia subjetividad como mujer, hija, madre, amiga, hermana, profesional y feminista. Me remitieron a mi propia historia de violencia y a remirar el ejercicio de las masculinidades de los hombres que han estado en mí vida.

Sus historias de rebelión conectaron con mi (des)vergüenza, con mi parte rebelde; pude reconocer el furor que se aviva en mi interior cuando me imponen algo y me dicen qué debo de hacer, sin que se tome en cuenta o se respeten mis deseos. En el proceso pude reconocer que me he enfadado con mi madre, con mi padre, con mis parejas, con la iglesia, con la cultura, resistiendo a sus mandatos/imposiciones. He tenido, también, que alejarme de seres queridos, como acto de liberación y reparación, para encontrar mi auténtico yo y proteger mi verdadera identidad; he elegido a mi hija y su tranquilidad en un acto de sororidad, pero también reparador con mi propia historia. También, pude reconocer en el feminismo una de las principales fuentes de resistencia en mi vida. A partir de ese momento, comprendí el trasfondo colonial, político, social y económico que envuelve las relaciones humanas; además, me sentí dueña de mí misma, de mi cuerpo y de mis decisiones. Pude acariciar el poder que habita en mi interior, mi agencia para resistir a la opresión; al mismo tiempo que aprecié el apoyo de quienes han caminado junto a mí, su apoyo no solo posibilitó esta transformación, sino también hizo que este recorrido fuese menos pesado. Pues siempre es más fácil avanzar en compañía que en soledad. Esta reflexión me condujo a las mujeres rebeldes de mi familia de línea materna, quienes han

ocupado un lugar importante en mi historia, pues siempre conecté profundamente con ellas y han sido un sostén en este viaje de liberación.

Frente a esta multitud de sensaciones y sentimientos encontrados, surgían en mi mente, como una especie de monólogo interno, algunas preguntas, por ejemplo, me preguntaba: ¿De qué manera me atraviesa el tema de la violación sexual? ¿Qué tan presente está esta vivencia en mi historia?, ¿Qué me une con las participantes de esta investigación? ¿Por qué mi interés por este tema? Recordé que en la búsqueda bibliográfica que realicé en el marco de esta investigación, pude comprender que este la violación trasciende el sentido habitual de lo que comúnmente aprendemos sobre ella; quiero decir, que existen otras formas de violación que no siempre implican el uso de la fuerza física ni la penetración vaginal. Son esas otras formas más sutiles y disfrazadas que solemos pasar por alto, porque están tan naturalizadas en la sociedad que nos cuesta reconocer. Incluso, en algunas ocasiones, intentamos ignorarlas, porque la cultura nos ha enseñado a silenciar, aun cuando, en el fondo palpamos el malestar y la repugnancia que nos producen.

Durante el trabajo de campo, recordé situaciones de mi vida, en muy diferentes ámbitos, en las que me he sentido literalmente violada, pero no en el sentido habitual de la violación, sino en el sentido que lo describen las participantes de esta investigación: una invasión a mi intimidad, mi privacidad y mi espacio corporal. Además, pude reconocer en el comportamiento de estos hombres un deseo por poseer, dominar, intimidar, asustar y humillar; así como una necesidad de marcar el cuerpo femenino, como si fuese su territorio y cumplir con su mandato moralizador de subordinación. Estoy convencida de que estas experiencias son frecuentes en la vida de muchas mujeres, pero no todas nos atrevemos a reconocerlas, aceptarlas y compartirlas, porque nos da miedo y vergüenza.

Reconocerme como sobreviviente de esta forma de violencia no es fácil, especialmente, en los círculos académicos en los que me desenvuelvo; pues lo que se espera de mí, como investigadora, es que “reprima” y me distancie de mis emociones para que lo que investigo tenga “validez científica” y credibilidad; formas de investigar que reproducen relaciones androcéntricas y coloniales. Reconocerme como sobreviviente, me hace sentir desnuda frente a la mirada de las otras personas, ya que son experiencias que comúnmente se guardan en la

intimidación; pero al mismo tiempo, me sitúan como sobreviviente. Es mi forma de subversión a las imposiciones epistemológicas y ontológicas sobre qué, cómo y para qué conocer. Esa desnudez es la misma sensación con la que las participantes de esta investigación expresaron en sus relatos de vida.

¡Claro que hay vergüenza!, por muchas razones. Primero, porque es un sentimiento común con el que lidiamos las mujeres en diferentes ámbitos de nuestra vida; además, hay vergüenza porque esta sociedad colonial-patriarcal-neoimperial ha construido discursos estigmatizantes que culpabilizan y patologizan a las mujeres embestidas sexualmente, como seres derrotadas, vencidas, acabadas, peligrosas y provocadoras. Pero, además, hay vergüenzas ajenas e indignación frente a algunos actos de violencia machista ejercidos por algunos familiares contra otras mujeres, de la familia y externas a ella.

El encuentro con las (des)vergonzadas me confrontó con mi propia desvergüenza, con mi responsabilidad política como feminista, de aceptar en mí lo que durante mucho tiempo ha permanecido silenciado bajo el velo de la vergüenza, y de mirar en mí las formas en las que he desafiado y resistido a este sistema social. Es así como mis sentimientos e historia entraron en diálogo con las experiencias de las participantes de esta investigación, reconectándome, a la vez, con la teoría decolonial y la teoría crítica feminista. Esto me llevó a construir dos personajes ficticios/rebeldes sobre los cuales edificué las dos narrativas: “La revuelta de las (des)vergonzadas” y “La insurrección de la Cegua”. Fue esta experiencia dialógica e intersubjetiva la que me condujo, por una parte, a desmontar la vergüenza femenina; y, por otra parte, a reivindicar la trasgresión y desobediencia mediante la Cegua, un personaje popular costarricense, que el sistema colonial de género se ha encargado de tergiversar. Como mencioné anteriormente, escogeré la Cegua dado que es una leyenda que suelen narrarnos desde niñas en estos territorios; además, es significativa en mi historia de vida por el nexo con mi abuela materna.

Estos encuentros intersubjetivos con nuestra propia (des)vergüenza significaron un espacio de autoconciencia, crecimiento y transformación colectiva, en los cuales participantes e investigadora pudimos honrar nuestra historia y quiénes somos. Junto a este ejercicio autoetnográfico de mis emociones, fue necesario, también, cartografiar la forma en la que nos afecta el sexismo, el racismo y el clasismo en Abya Yala, particularmente en Costa Rica.

Esto implicó reconstruir lo que somos y de dónde venimos, es decir, cuál es el contexto histórico, social, cultural, político y económico que nos atraviesa, aspectos que se desarrollaran a continuación, en los siguientes dos subapartados de este episodio.

8.1. Honrar quien soy

Todas tenemos una historia que contar. Una historia de dolor, abandonos, traiciones, vergüenzas, culpas o violencias que sentimos que nos desgarran el alma al recordarla, pero junto a ésta hay una historia de lucha, de resistencia, de rebeldía y heroicidad, que nos permitió sobrevivir y estar aquí para contarla. Una historia personal pero también una historia compartida que nos llevó a ser quienes somos, con nuestras particularidades y diversidades.

La pregunta **¿Quién soy?**, tal y como se presentó en los encuentros con las (des)vergonzadas, es una pregunta que continuamente resuena en nuestras cabezas y que nos confronta con nosotras mismas y con una sociedad patriarcal y colonial que ha sembrado la noción de que las mujeres somos seres inferiores, que nos ha colocado en condiciones desventajosas y desempoderantes en lo social, económico y político, que nos destierra de nuestros cuerpos hasta sentirnos ajenas a nosotras mismas; nos enseña a despreciarnos unas a otras, a no reconocer el poder de cada una y el de todas juntas. Una sociedad que interpela nuestras subjetividades a partir de la noción de lo otro, de lo no humano, de que somos objetos sexuales sobre quienes es permitido ejercer violencia y de quienes debemos avergonzarnos.

La pregunta **¿quién soy?**, me remite a la necesidad de situar mi mirada como investigadora, a conocer y explorar mi ser, a honrar mi origen y mi historia como mujer latinoamericana racializada y generizada, que aun cuando mis rasgos fenotípicos no son completamente indígenas ni afrocostarricenses, poseo una historia de mestizaje que forma parte de mi identidad y que está inscrita en mi corporalidad, que como dice Rita Segato (2013) constituye el pasaje de que algo sucedió en algún momento de la historia, inscrito en el cuerpo.

Soy nieta de descendientes italianos, producto de procesos migratorios que se han dado en Costa Rica y que dieron origen a nuevos mestizajes. Soy consciente

que mi cuerpo no vivió directamente la violencia originaria ni colonial, pero es real, que en mi subjetividad reside la memoria de aquellos hechos violentos, la violación aborígen y colonial.

Soy hija de padres divorciados, viví junto con mi madre las dificultades que suelen acompañar las madres solteras, pero esto me permitió aprender de ella el coraje, la valentía y la lucha. La educación que me inculcaron se encuentra enraizada en los principios de la religión católica, pero desde hace muchos años no la practico. Soy privilegiada por tener una profesión y contar con un trabajo estable como académica, lugar en el que me desempeño como docente e investigadora desde hace más de once años. Reconozco que nací en un hogar empobrecido, pero los estudios me han permitido avanzar y colocarme entre las personas privilegiadas de la clase media en Costa Rica.

En mi subjetividad, yace una historia ancestral de mujeres sabias que me han antecedido y me han abierto el camino con sus grandes poderes de transformación y (des)vergüenzas. Habita esa indígena ancestral que resistió a la violencia ancestral y la invasión colonial, habita la mujer tradicional constituida a partir de la fusión del género y de la raza. Habita, además, esa mujer que en el aquí y el ahora construye su propio legado histórico, y que encuentra una nueva conciencia social y política en el feminismo. Todas estas identidades, en términos de Gloria Anzaldúa (2016), integran mi identidad como mujer mestiza latinoamericana. Continuamente voy y vengo a mi mundo interior, entro en contradicciones, ambigüedades y malestares cuando me debato entre el deber ser impuesto por la cultura colonial y mi ser en libertad.

8.2. Nuestras raíces

La forma cómo nos miramos, pensamos, sentimos y nos comportamos son producto de la cultura en la que nacimos y crecimos, por eso es necesario situar el contexto sociocultural e histórico que me une con las (des)vergonzadas y cómo nos atraviesa el género, la raza, la clase y la sexualidad. Como mencioné en la presentación de esta tesis, Costa Rica es un pequeño país ubicado en la región centroamericana. Nos conocen por ser una nación con bellos paisajes y una gran diversidad de recursos naturales, así como por “no tener ejército” y ser una de las

democracias más estables de América Latina. Aunque se ha diferenciado de la realidad política, social y económica que sufren los países de la región, las políticas neoliberales anuncian una crisis social, que amenaza las conquistas adquiridas por luchas pasadas, en cuanto a salud, educación, seguridad social y derechos. Me siento privilegiada de haber nacido en este país por todo lo dicho, pero hay otras cosas del ser costarricense de las que no me siento orgullosa y desearía que algún día sean diferentes para que las generaciones actuales y venideras podamos vivir en paz, seguridad y con derechos.

Costa Rica es uno de los pocos países que todavía mantiene la religión católica como la religión oficial del Estado, esto ha dificultado el avance en el reconocimiento de los derechos de las personas históricamente discriminadas y de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. El discurso religioso cala profundamente en la identidad costarricense, pero inmerso en contradicciones y dobles morales. Pues, por una parte, se habla de amor al prójimo y, por otra parte, hay un discurso de odio y rechazo hacia la población sexualmente diversa y hacia las mujeres, contrarios a la moral y la ética cristianas. Las mujeres son, mayoritariamente, quienes encuentran un refugio en la religión, pues mediante la fe encuentran un consuelo a las miserias económicas que enfrentan cotidianamente y a la violencia. En muchos casos, se exponen a mensajes culpabilizantes y normativizados de su ser como mujer, que algunas logran identificar y liberarse.

Estas contradicciones también están presentes en la idiosincrasia tica, porque de igual forma hay un discurso de que somos personas respetuosas de los derechos humanos y amantes de la paz; pero, por otro lado, se sigue naturalizando la violencia colonial hacia las mujeres y negando el comportamiento sexista y misógino. También, parte de esta identidad es sentirnos muy “orgullosos de ser costarricenses”; pero se valora más lo extranjero que lo nacional, exclusivamente, lo que proviene de países de Europa y Estados Unidos. Existen prejuicios y estereotipos hacia la población campesina, indígena y afrocostarricense, así como hacia el resto de las personas centroamericanas. Se presume de que no tenemos ejército, pero en las manifestaciones públicas se ve una policía bastante entrenada reprimiendo al pueblo cuando resiste a la violencia estructural.

Existe en la población tica, afirma la escritora costarricense Carmen Naranjo Coto (1967), una tendencia a negar su realidad, sus raíces y a ver con ojos críticos sus propias contradicciones, esto lo afirma cuando sostiene que los ticos y ticas “prefieren repetir Costa Rica es la Suiza de Centroamérica a darse cuenta de los problemas sociales que tiene el país [...] prefieren repetir que las mujeres son las más lindas del mundo a sentir un gesto de hombría y caballerosidad” (Naranjo, 1967, p. 72)

Pese a que la llegada de los colonizadores fue hace más de 500 años y de los procesos de independización, aún permanecen en nuestra identidad costarricense los cimientos de ese momento histórico. Hasta no hace mucho, en las escuelas costarricenses se hablaba del “descubrimiento de América” y, aún hoy, se celebra el 12 de octubre (fecha en que inició los procesos de colonización en Abya Yala) como el “Día de las Culturas”, donde no puede ser motivo de celebración un acto tan violento y atroz como fue la colonización.

Costa Rica fue colonizada en el cuarto viaje de Cristóbal Colón, siendo muy codiciada su colonización y gobernación por la creencia de los colonizadores de que en este territorio Centroamericano había minas de oro para explotar (Robles, 2014). Según Virginia Caamaño (2003) apoyada en una cita de Abelardo Bonilla (1961), cuando los colonos tocaron tierras costarricenses en el año 1502 la población indígena era bastante reducida, se estimaba que no superaban los treinta mil, esto explica por qué en la población costarricense predomina la “blancura”, además, se desconocen las razones de por qué era tan reducida la población nativa.

Al llegar los invasores a nuestro territorio, se desplegó una lógica de organización geopolítica interna, con base a la estructura del Sistema-mundo moderno, que autores como Walter Mignolo (2000) y Enrique Dussel (2000) han hecho referencia. En esta nueva organización eurocentrada, Europa moderna se colocó en el “centro” y el resto de las culturas como su periferia. De modo que, a su llegada, los europeos siguieron esta lógica y se instalaron principalmente en el Valle Central, desplazando a los pueblos nativos hacia la periferia del país.

La explotación que sufrió la población nativa ocasionó su descenso, lo que llevó a los colonizadores a sustituir su mano de obra. Esto generó la llegada de la población negra esclavizada a nuestro país. La venta de mujeres negras, niñas y niños fue una práctica común, se compraban en Panamá y Nicaragua, luego se les

conducía a las casas de los españoles en el Valle Central; pero más tarde, se usó a esta población esclavizada en las plantaciones de cacao en la provincia de Limón, ubicada en la Región Huetar Caribe, así como realizando otros oficios relacionados con la agricultura y la ganadería (Morales, 2016).

Esta división geopolítica de los colonizadores en el Valle Central, los nativos, negros y migrantes en las zonas periféricas del país crea un imaginario social de una Costa Rica, cuya esencia étnica y cultural era “muy blanca” y que descendían directamente de los “españoles puros”. Los territorios periféricos al Valle Central, pertenecientes al campo y lo rural, se perciben ajenos a esta supuesta “esencia costarricense,” se les inferioriza y descalifica por sus lenguas, costumbres y color de piel (Caamaño, 2003). En las sociedades latinoamericanas, entre ellas Costa Rica, prevalece el deseo de blancura y superioridad, ya que en el imaginario social la blancura se asocia a civilización, cultura, modernidad, según las bases construidas por los colonizadores, mientras que lo indígena se relaciona con lo primitivo, bárbaro, salvaje y premoderno (Castro-Gómez, 2000).

Como apunta María Robles (2014), la lógica colonizadora trasladó a estos territorios, los mismos valores patriarcales, capitalistas y heteronormativos sobre los cuales se asentaba la sociedad española del siglo XV, desmantelando cualquier tipo de organización existente. El estudio que esta autora realiza sobre las crónicas de la conquista en Costa Rica, específicamente, con respecto a los registros en los diarios de viaje de Cristóbal Colón, Juan Vásquez de Coronado (conquistador oficial de Costa Rica) y Gonzalo Fernández de Oviedo (cronista oficial de Indias y reconocido enemigo de la población indígena), identifica que los valores sexistas de los colonos fueron trasladados a estos territorios y a partir de ellos concibieron a las personas que habitaban en estos. Las indígenas no solo fueron vistas como salvajes, como el resto de la población indígena, también eran consideradas hechiceras, putas, seres sumisos, objeto de negociación e intercambio. Recibían un trato distintivo según el color de su piel, pues aquellas que tenían un color de piel más clara eran objeto de mayor tolerancia. Además, fueron colocadas al mismo nivel que los infantes: pasivas, “sin capacidad de acción autónoma, de influencia ni decisión” (Robles, 2014, p. 279); aspectos discutidos previamente en la primera parte de esta tesis.

Los colonos impusieron la Virgen María como ideal normativo para la feminidad latinoamericana. Además, exaltaron los valores aborígenes de

feminidad, cuyo destino era la reproducción y la maternidad (Palma,1994). Esto les permitió perpetuar su poder de dominación, pero con nuevas reglas. Además, se estableció el castellano o español como lengua oficial. Y los pueblos autóctonos fueron sometidos a la explotación y trabajo forzado.

La figura de la Virgen María moldeó mi identidad femenina mestiza, cuyo papel quedó reducido a la reproducción y la maternidad. Además, trajo consigo otros atributos para las mujeres, como fueron ser asexual, heterosexual, con rasgos de blancura, pura, obediente, silenciosa, sumisa, sacrificada, abnegada, entregada, al servicio de los otros y pasiva. A partir de entonces, la mujer mestiza dejó de existir como persona, pues su deber fue y sigue siendo la entrega a los demás. Todo lo que no calce dentro de este “ideal” no existe, es tachado de raro, desviado, inferior e incluso patológico. Somos buenas mujeres, siempre y cuando ajustemos nuestro comportamiento a este modelo virginal de feminidad.

Soy consciente de que estas narrativas están escritas desde la lengua impuesta por la colonia española a nuestros pueblos originarios. Sé que el lenguaje es un espacio de lucha ante este ordenamiento colonial y patriarcal (Anzaldúa, 2016), pero el español es la lengua que predomina en Costa Rica y que me une con las (des)vergonzadas de esta investigación, permitiéndonos aún desde este territorio colonizado alzar nuestras voces. Reconozco el trasfondo social y estructural del lenguaje y de su papel en la conformación de las subjetividades, por eso intento hacer un uso distinto, al procurar no usar el masculino genérico y visibilizar a las mujeres y sus particularidades en el discurso.

En la siguiente narrativa, presento el análisis de los resultados de los procesos colectivos con las participantes. Como mencioné anteriormente, para esto me apoyo en la leyenda de la Cegua, pero más que en la leyenda, tomo el personaje de la Cegua para ponerle rostro a la agencia de las mujeres y hacer referencia a la fuerza rebelde que habita en nuestro interior y emprende una batalla incesante contra las fuerzas que nos oprime. La Cegua reivindica nuestra agencia y acompaña la pluralidad de voces que deciden librarse de la vergüenza, la misma que la sociedad ha construido para silenciarnos, disciplinarnos, coartar nuestra libertad y someternos a los otros. Este misterioso y, a la vez, fascinante personaje, forma parte de nuestra desvergüenza y acompaña los relatos de las participantes de diferentes maneras. Los dibujos que acompañan los diferentes

episodios fueron obra de mi hija, Sofia Rojas, de 12 años, a quien le he compartido pequeños fragmentos de lo escrito en estas narrativas; sus impresiones y comprensión del texto quedaron plasmadas en estas imágenes, las cuales quise compartir porque considero que ella es parte importante de este proceso de transformación y producción de la tesis.

NARRATIVA II. LA INSURRECCIÓN DE LA CEGUA

La suerte estuvo fuertemente en su contra. Ella escondió sus sentimientos; escondió sus verdades; ocultó su fuego; pero mantuvo ardiendo su llama interior. Se mantuvo sin rostro y sin voz, pero una luz brilló a través del velo del silencio. Y aunque no pudo extender sus ramas y para ella el sol se ha escondido bajo la tierra y no hay luna, continúa avivando la llama.

Gloria Anzaldúa, 2004, p. 80

Cuando era niña, siempre me impresionaron las historias que narraba mi abuela Isabel. Eran historias populares costarricenses, así como de la región centroamericana, que acostumbraba a compartírnos después de la escuela, entre las que destacaban “La Llorona”, “La Tulivieja”, “La Cegua”, “El Cadejos”, entre muchas otras. Ella disfrutaba mucho al vernos espantadas con sus relatos de terror, en medio de los fuertes aguaceros, los relámpagos que iluminaban su habitación y el olor a tierra mojada. Eran historias en las cuales, coincidentemente, siempre aparecía una mujer deambulando como un alma en pena, maldita por desobedecer la autoridad de sus padres.

En este sentido, recuerdo escuchar con especial atención la historia de “La Cegua”, pues para mí siempre fue un misterio saber qué llevaba a esa hermosa mujer a transformarse en un fantasma, con cabeza de calavera de caballo, dientes enormes y un aliento nauseabundo. Estaba segura de que algo tenía que suceder en el encuentro con ese hombre mujeriego que narra la leyenda, que la llevaba a ella a sacar la Cegua de su entraña y mostrar sus dientes afilados de yegua para defenderse.

Existe una variedad de versiones de la leyenda la Cegua en toda la región centroamericana y latinoamericana. Una de ellas es la obra de teatro escrita por el dramaturgo costarricense Alberto Cañas Escalante, en 1971; en esta versión la leyenda se desarrolla en un pequeño pueblo cercano a la provincia de Cartago en Costa Rica, durante la época colonial, por ahí de 1750 (Martínez, 2016). Según

Manuel Martínez Herrera (2016) el origen de esta leyenda se localiza en el periodo colonial y poscolonial, y desde entonces se ha ido transmitiendo de generación en generación hasta épocas recientes; los primeros registros de su existencia se ubican cerca de 1930 (Zeledón, 2004).

En las diferentes versiones de la leyenda de la Cegua, se comparte la idea de una hermosa mujer, a la que describen como provocativa y seductora, a quien los hombres se veían atraídos por su atractivo físico, esta mujer recibe un castigo por desobedecer los códigos sociales y morales coloniales. En la versión de Alberto Cañas esta atractiva mujer, representada en su personaje Encarnación, opta por casarse con un hombre que es ciego para que no pueda ver su atractivo y salvarlo de la influencia perniciosa y provocadora de esta deshonesta mujer (Martínez, 2016).

En otra de las adaptaciones costarricenses Maritza Cartín (2020) narra que la gente del pueblo consideraba que esta mujer era una hija desconsiderada con sus padres, pues los humillaba porque se sentía muy infeliz de la pobreza en la que vivían. Además, se dice que esta mujer tenía relaciones con diferentes hombres a la vez y llevaba una vida deshonesta para esa época. Un día recibió una invitación de un millonario y apuesto español de quien se enamoró perdidamente, pero su madre se opuso rotundamente, pues este hombre tenía fama de ser mujeriego y aprovecharse de las mujeres (Caula, s.f.).

Ante la negativa de su madre, y en un momento de pasión y lujuria, la joven estalló de ira contra ella, levantó su mano para abofetearla y se burló reprochándole que estaba celosa de su belleza. Frente a este acto salió de la nada una mano con grandes uñas que contuvo la mano de la hija y se escuchó una voz tenebrosa que dijo:

Te maldigo mala mujer, por ofender y pretender golpear a quien te dio la vida, desde hoy y para el resto de los siglos los hombres a ti se acercarán por tu hermoso cuerpo, pero de tu espantoso rostro de ti correrán (Cartín, 2020, sección Versión costarricense de la leyenda, párr. 3).

Otra versión que cuenta Martha Arana (2007) es que fue el cura del pueblo el que al observar lo sucedido, con la Biblia en mano, maldijo a la joven, condenándola a vagar por la eternidad con un cuerpo de mujer y una cara de

caballo, para que ningún hombre se le acercara jamás (citada en Martínez, 2016). Por su parte, Cartín (2020) relata que esta atractiva mujer se enamoró del acaudalado y apuesto español, pero que este terminó abusando de ella, no siendo suficiente esta mujer quedó condenada a vagar por la vida en busca de este hombre arquetípico.

Desde entonces, se dice que la Cegua se les aparece a los hombres infieles que andan a altas horas de la noche en la calle, pidiendo a algún hombre que la lleve en su caballo o en su carro al pueblo más cercano. Una vez que se sube y que él está concentrado en su belleza, ella se transforma en la Cegua (Cartín, 2020), es decir, un horrible monstruo, cuya cabeza es similar a una calavera de caballo, con ojos penetrantes, enormes dientes y aliento putrefacto. Otras versiones cuentan que en esta transformación sus cabellos se vuelven como pelo de maíz y sus dientes como granos de mazorca podrida, sus piernas se hacen como las patas de los caballos, largas, robustas y veloces para atrapar a su víctima (Vargas, 2012).

El desenlace de la historia puede variar. En algunas versiones, la Cegua puede matar a los hombres de un beso y los cadáveres pueden encontrarse con los ojos desorbitados y la cara desencajada del terror; otras adaptaciones cuentan que, si logran escapar pueden morir a los pocos días o quedan inútiles para el resto de sus vidas. También hay relatos en los que la Cegua puede condonar a su víctima, se trata de aquellos hombres que a pesar de ser infieles son buenos hijos y solo se acercaron a ella para auxiliarla, pero claro, este hombre debe de prometer que cambiará su comportamiento (Zeledón, 2004). También, se dice que la Cegua los puede morder en la mejilla para dejarles una marca por lujuriosos (Vargas, 2012); o puede acercarse libidinosamente a su víctima, desnudarse y tocar sus genitales hasta que se desplomen, tal y como ellos lo hacen con las mujeres (Palma, s.f.).

Otras versiones, según Arana (2007), cuentan que la Cegua son brujas o mujeres de pueblo que se transforman en este espectro para asustar a los hombres trasnochados o mujeriegos, con el único objetivo de que se porten bien. De igual forma, en las versiones que recoge esta misma autora, cuenta que la Cegua hizo un pacto con el “Señor de las Tinieblas”, al vomitar su alma en un guacal, transformándose en este monstruoso personaje (Arana 2007, citada en Martínez, 2016), en el que confluyen los poderes de la Siguanaba con los poderes demoniacos (Vargas, 2012).



Imagen 45. La Cegua de la leyenda

Esta leyenda transmite el pensamiento popular costarricense, muy difundido, también, en otros países de la región centroamericana y latinoamericana. La Cegua también es conocida por el nombre de la Segua o Tzegua (Vargas, 2012). Su origen está relacionado con el mito de la Siguanaba (Vargas, 2012), que proviene del náhuatl *cihuatl* que significa mujer, así como del *nahual* que significa brujo o espíritu animal, también se la relaciona con el agua, fuente de vida, pero también de muerte (Brice, 2019). Si bien, se dice que el nombre de la Siguanaba tiene origen prehispánico no se encuentran registros que comprueben esta información. Asimismo, algunos folkloristas han relacionado la leyenda de la Cegua con la cultura precolombina a través de la diosa Cihuacoatl, considerada patrona de las parteras, símbolo de creación y de muerte (Caula, s.f.). No obstante, diferentes autores entre ellos el folclorista guatemalteco Celso Lara Figueroa, la antropóloga salvadoreña Concepción Clará de Guevara y el académico costarricense Manuel Martínez Herrera coinciden en que estas leyendas son producto de los procesos de mestizaje en Mesoamérica, traídos por los colonizadores para adoctrinar a la población originaria a partir de principios morales y religiosos (Brice, 2019).

Martínez-Herrera (2016) afirma que esta leyenda se inspira en los valores de la tradición judeocristiana occidental, cuyo fundamento es reprimir y controlar la sexualidad. Sin embargo, pese a que no se encuentran registros que vinculen esta leyenda con la época precolombina es importante tener presente que en los procesos de mestizaje los valores patriarcales de la cultura aborígen y occidental se mezclaron y continuaron caminando juntos hasta el presente (Palma, 1994; Paredes, 2012; Segato, 2013), por lo que podríamos suponer que con el tiempo y con la llegada de los colonizadores, las creencias populares latinoamericanas se formaron en un compuesto híbrido de tradiciones y costumbres aborígenes junto con símbolos y representaciones coloniales.

Según Elías Zeledón (2004), **esta leyenda se localiza entre las historias costarricenses de espantos y misterios**, ya que recurre a personajes fantasmagóricos o monstruosos para explicar sucesos de la vida diaria que escapan de toda lógica. Es un relato que se mueve entre el mito, la magia y un suceso verídico. De acuerdo con los géneros mitológicos descritos por Claude Lévi-Strauss (2012), **la leyenda de la Cegua se encuentra entre los mitos morales, pues hay una constante lucha entre el bien y el mal**. La finalidad de este tipo de historias es darnos una enseñanza moralizante y aleccionadora a las mujeres, mediante la represión de la sexualidad y el temor al castigo, si transgredimos el orden establecido. La Cegua, es un personaje que transita entre los estereotipos de la buena y la mala mujer, la santa y la pecadora, la virgen y la puta.

La Cegua nos presenta dos aspectos centrales en las subjetividades de las mujeres: primero, **el mandato de una feminidad basada en la sumisión y obediencia, que es transgredido por este personaje, invirtiendo así, su condición de subordinación**, pues “ésta se resiste al lugar asignado y toma venganza al subvertir la condición de subalternidad histórica heredada y pasa de ser dominado a ser sujeto de dominación, creando una inversión del orden dado” (Martínez, 2016, p. 53). Segundo, nos muestra una **sexualidad femenina al servicio de la moralidad cristiana, asociada con el pecado, la culpa y la inmoralidad**. Una sexualidad femenina como propiedad del varón y objeto de su deseo (Flinn y de Lauretis, 1989); y a la vez, una sexualidad femenina peligrosa, cuya activa e iniciativa inhibe e intimida el deseo sexual masculino (Palma, s.f.).

La leyenda de la Cegua es un poderoso dispositivo que implementa la modernidad, para **mantener a las mujeres alineadas al sistema colonial de género, a los márgenes de la sexualidad establecida y al ideal de “buena mujer”**, lo cual cumpliría, así, su función civilizatoria y moralizadora. No podemos dejar de lado, como afirma Ana María-Caula (s.f.) en la Revista virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos, que las leyendas y los relatos orales, constituían un punto de encuentro entre las diferentes comunidades del territorio, en la que los sujetos podían expresar sus propias representaciones sociales y morales. De modo que, estas tradiciones orales han servido para definir los códigos sociales y morales legítimos, así como para normar y regular los comportamientos de las personas según la organización social patriarcal y colonial (Villa, s.f.).

Mediante esta leyenda se nos transmite una amplitud de creencias, estereotipos y costumbres patriarcales sobre las mujeres racializadas y su sexualidad, que censuran cualquier manifestación de erotismo femenino, pues se le considera malo e inmoral. Como resultado de la colonialidad, la sexualidad de las mujeres racializadas se transformó negativamente, creándose una imagen hipersexualizada y pernicioso de ellas (Robles, 2014; Segato, 2013; Davis, 2004; Lugones, 2008). Se les concibió como seres peligrosos, salvajes, con características primitivas y animales, con fines exclusivamente reproductivos; además, las mujeres se convirtieron en objeto para el goce sexual de los hombres, despojándolas de sus cuerpos y de su derecho al placer sexual.

Como se indicó en la primera parte de la tesis, para cuando los colonizadores llegaron a Abya Yala estos pueblos estaban organizados bajo el principio de la dualidad, aquí la masculinidad gozaba de ciertos privilegios y prestigios con respecto a la feminidad. La existencia de esta estructura de organización originaria facilitó la usurpación de los pueblos indígenas a mano de los colonizadores. Con el patriarcado occidental, esta organización dual es colonizada por el binarismo, en el cual se anula la existencia de los “otros”, este tipo de patriarcado moderno lo reconoce Segato (2013) como “patriarcado de alta intensidad”, sobre el cual se desarrolla esta tesis.

La colonialidad, para reorganizar las estructuras sociales, impregnó las historias de los pueblos originarios de sus valores patriarcales y coloniales, bajo la apariencia de continuidad de sus costumbres y tradiciones, pero con normas

diferentes, en este proceso, las leyendas y mitos populares fueron un recurso poderoso para promover la colonización y definir los códigos normativos para cada género. Segato (2013) afirma que, con la llegada de los invasores, las estructuras jerárquicas de los pueblos autóctonos se tornaron extremadamente más autoritarias, peligrosas y heteronormativas, ya que se entrecruzó un orden originalmente jerárquico con un supuesto discurso sobre “igualdad” y “objetividad”.

Esto indica, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y por otro, que cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las organiza desde adentro, manteniendo la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos, al introducir un orden regido por normas diferentes. (Segato, 2013, p. 83)

Según esta autora, en esta nueva organización, quedó secuestrada todo tipo de política y deliberación sobre el bien común. Se instauró la división sexual de los espacios, se transformó el sistema de género preexistente, se debilitaron los vínculos entre las mismas mujeres, orientados a la reciprocidad y la colaboración solidaria. En el caso de los hombres indígenas, sus roles tradicionales de interlocutores e intermediarios se extendieron con los colonizadores, robusteciéndose sus privilegios. Además, si bien originariamente existían costumbres en las cuales los cuerpos femeninos eran agredidos sexualmente para atacar el patrimonio de los otros hombres, la colonialidad introdujo otras costumbres con respecto a la sexualidad, la cual se transformó y se introdujo una moral antes desconocida, en la que el cuerpo de las mujeres se redujo a objeto y la sexualidad se asoció con el pecado (Segato, 2013).

Una de las estrategias que utilizaron los colonizadores, bajo la idea de la “promesa civilizadora”, constituyó en transformar y controlar las mentes de los pueblos colonizados al punto que se volcaran en contra de sí mismos (Lander, 2000; Castro-Gómez, 2000). La Iglesia católica jugó un papel muy importante en la consolidación del proyecto de la modernidad, con sus discursos moralizadores sobre el bien y el mal, sus rituales de confesión, penitencia y declaración de los

pecados cometidos; y su transformación substancial de las diferencias entre hombres y mujeres en género. En esta transformación de régimen sexual, se empezó a marcar la sexualidad de las mujeres como malvadas. La misión civilizatoria fue alinear sus comportamientos a las normas de género de Occidente y destruir su cultura, conocimientos y cosmovisión (Lugones, 2011).

Estas leyendas junto con otros relatos míticos preexistentes han contribuido en la producción del sujeto femenino, mediante la construcción de **un discurso que posiciona a las mujeres como la otredad, que significa ser malas, sospechosas, incivilizadas, frágiles, provocadoras y responsables de todos los males de la humanidad.** Estas creencias forman parte la política social que subordina a las mujeres y es uno de los dispositivos de sujeción más efectivos para regular el sexo como moralmente aceptable (Foucault, 1977a). Esta política se inscribe en nuestras corporalidades en forma estereotipos y mandatos, lo que crea un ideal normativo de feminidad, en torno a una moral que concibe a las mujeres como objetos sexuales y propiedad de los hombres. La culpa y la creencia de malignidad femenina están al servicio de esta política, la cual nos empuja a cumplir con este ideal normativo (Millet, 1995).

La versión de la Cegua como un fantasma es la **representación simbólica que la sociedad colonial ha construido sobre las mujeres transgresoras como consecuencia de la colonialidad del poder-saber.** La Cegua es convertida, en una mujer sin valor, un espectro y es condenada a vivir una vida en tinieblas, en aislamiento, por subvertir el orden social y transgredir el lugar designado para las mujeres, por romper con el mandato de obediencia y sumisión, por negarse a permanecer cautiva en el espacio doméstico y a vivir bajo los principios de la moralidad cristiana.

La Cegua como espectro, es un personaje libre, sin ataduras y sin miedos, que busca su propio placer, es aventurera y explora nuevas relaciones. Ella sigue sus propias pautas performativas y escenifica lo que quiere mostrar: su resistencia. Ella sale de su casa a altas horas de la noche, seduce, conquista, disfruta de su sexualidad y se siente dueña de su cuerpo. Rehúsa ser una mujer carente y sufrida. La Cegua es insurrecta, desafía a quienes históricamente han tenido el poder, circula libremente por las calles como acto político, reclama las vías públicas como espacios seguros, libres de acoso y violación, sabe que es dueña de sí misma y tiene el poder para defenderse. No obstante, la sociedad se

ha encargado de juzgarla, culpabilizarla y censurarla; ha sido tachada de “desvergonzada”, se ha dicho que es una mujerzuela, deshonesta e inmoral, que provoca la sexualidad de los hombres hasta que estos caen desfallecidos y que por eso se merece ser disciplinada.

El control que exhibe la Cegua sobre su cuerpo, su sexualidad y sobre su vida resulta amenazante para el sistema patriarcal. La sociedad convierte a este personaje femenino en un ser aberrante y despreciable para que no sea un modelo a seguir para las mujeres. Mediante este dispositivo, se infunde miedo en las mujeres a ser castigadas con el rechazo y la exclusión social si intentamos rebelarnos y se legitima un discurso que justifica la violencia contra nosotras, pues se piensa que nos aprovechamos de los hombres “inocentes”, abusando de ellos moral, económica, física y hasta sexualmente.

Todas hemos sido la Cegua en algún momento de nuestras vidas, pues historias como esta no escapan nuestra realidad, hemos sido juzgadas por nuestra forma de vestir, comportarnos y relacionarnos. Se nos ha hecho responsables de la misma violencia sexual que los hombres ejercen sobre nosotras, al argumentar que estos se sienten “presionados” ante las provocaciones de las mujeres (Lorente, 2018). Los sitios públicos son territorios de dominio masculino, reservados exclusivamente para ellos, la incorporación de las mujeres en estos espacios ha sido interpretada como una intromisión, que ha sido fuertemente castigada por los hombres, quienes con frecuencia usan la violación para aleccionarnos y recordarnos del lugar que debemos ocupar las mujeres dentro de la estructura social.

No podemos olvidar que está prohibido que las mujeres transitemos por las calles con libertad y sin temor a ser violadas; tampoco nos está permitido salir a determinadas horas de la casa, ni a mostrarnos seductoras y atractivas, y mucho menos podemos tener iniciativa propia, como sí lo hace la Cegua. Aquellas mujeres que se han atrevido a trasgredir las reglas se han expuesto a una infinidad de riesgos y castigos, como a ser maltratadas física y psicológicamente, aisladas, violadas, secuestradas o asesinadas.

La violación y otras formas de violencia sexual se convierten en **un arma de aleccionamiento de los hombres contra las mujeres insurrectas**, tanto dentro del espacio privado como del espacio público; pues, mediante la violación se disciplina. Es un problema al que las mujeres se enfrentan desde muy

niñas y lo viven principalmente en sus hogares por parte de familiares cercanos, pero también lo viven fuera de sus casas, porque la violencia es un *continuum* en la vida de las mujeres.

La violencia sexual contra los cuerpos femeninos es un problema tan naturalizado en estos territorios, pues estas prácticas originariamente formaban parte de los usos y costumbres de los pueblos autóctonos, la violación era un acto por medio del cual los hombres dañaban a otro a través del cuerpo de la mujer, así como un castigo contra las mujeres que se rebelaban. Con la modernidad esta costumbre continuó y se convirtió en una de las armas coloniales para disciplinar a las mujeres y que se alinearan al sistema de género colonial (Segato, 2010). La violación sexual y los discursos que justifican esta forma de violencia son una expresión de la violencia legítima, que los colonos usaron para contener la rebelión de los pueblos autóctonos, descrita por los europeos como violencia salvaje e ilegítima.

Lo anterior me lleva a sospechar que detrás de la leyenda de la Cegua se encubre una historia silenciada de un acto tan legitimado en estos territorios como es la violación contra los cuerpos femeninos y la resistencia que ponen sus víctimas a la violencia. Un hecho que ha marcado el imaginario del mundo aborígen y mestizo; la violencia que sufrieron nuestras ancestras por sus coterráneos cuando eran castigadas por profanar los secretos de iniciación masculina; o cuando perdían la protección del padre o hermanos; cuando desobedecían y se negaban a usar una prenda de vestir que indicara que contaban con esa protección filial; o hacían algo que atacaba su pertenencia al grupo; o la que sufrían en los raptos prenupciales (Segato, 2010). Pero también, la violación que continuaron los españoles como dispositivo de disciplinamiento y que dieron origen a la mezcla de ambas culturas.

La Cegua representa a nuestras ancestras que resistieron a la violación colonial. **Este tenebroso monstruo simboliza la agencia, pero las construcciones normativas y coloniales del sistema de género colonial invisibilizan y tergiversan.** La sociedad patriarcal y colonial transforma a la Cegua en victimaria, y a los hombres “trasnochados” y “mujerriegos” que se la topan en el camino, en sus víctimas.

Nuestras ancestras recurrieron a múltiples estrategias de protesta y rebelión contra la violencia colonial a la que fueron sometidas, contra la nueva

organización que introdujeron los colonizadores. Los ritos fueron un recurso que utilizaron para protestar, un ejemplo de estos, según Gloria Anzaldúa (2004), son los ritos de la Llorona: el lamento de este personaje era el medio que tenían para resistir a la violencia ejercida hacia las mujeres indígenas.

Los invasores interpretaron la resistencia de los pueblos originarios, especialmente, las formas de protesta de las mujeres indígenas ante la violencia colonial como barbarie e incivilización (Lugones, 2011), fueron vistas como un espectro o fantasma: temibles, peligrosas y despreciables, subjetividades sobre quienes se hacía lícito el ejercicio de la violencia, a quienes era necesario disciplinar para que se alinearan al sistema de género. Para esto recurriendo a diversas estrategias civilizatorias, justificándose la implementación de mecanismos disciplinarios bajo la promesa de la constitución de un Estado-nación (Castro-Gómez, 2000). Con este fin, activaron una serie de dispositivos identitarios entre estos el género, la raza y la clase. De acuerdo con el análisis genealógico de Foucault (1976) sobre la microfísica del poder, estas marcas operan como regímenes disciplinarios que penetran capilar e invisiblemente en las corporalidades de las personas, para regular sus comportamientos y las relaciones sociales, a partir del ideal normativo que establece la modernidad.

Estos dispositivos se intersectaron entre sí y produjo identidades híbridas y subordinadas, que en palabras de Rita Segato (2010) constituyen un “compuesto de género”, ya que, para ella, el género se conforma a partir de una diversidad de experiencias que el sujeto guarda en su interior. De este modo, en el caso de las mujeres latinoamericanas, no se trata de una sola identidad, tal y como ha señalado el feminismo occidental, sino que es una identidad en la que convergen otras dimensiones sociales y otras formas de feminidad. La Cegua es una demostración de cómo se organizaron las identidades femeninas en torno a la idea de las “otras” como cosas, deshumanizándolas e inferiorizando sus capacidades intelectuales, su sexualidad y sus cuerpos. La Cegua es el constructo de la mujer mestiza, en ella confluyen diferentes identidades que la discriminan, por ser una mujer racializada, pobre y rural.

La conversión de esa mujer, en la Cegua, es decir en una yegua, da cuenta de que las mujeres nativas no eran consideradas humanas. Eran vistas como animales, tal y como lo plantea María Lugones (2008), al utilizar el término de dimorfismo sexual para explicar la forma en la que los pueblos colonizados fueron

clasificados por los colonizadores. Para esta autora, tal y como he mencionado en otros apartados de esta tesis, las conductas, conocimientos y personalidades de los pueblos originarios fueron juzgadas como

... bestiales, y por lo tanto no generizadas, promiscuas, grotescas sexualmente, y pecaminosas. Aunque en este tiempo la comprensión del sexo no era bimórfica, los animales se diferenciaban en machos y hembras, siendo el macho la perfección, la hembra la inversión y deformación del macho [...] Desde este punto de vista, las personas colonizadas se convirtieron en varones y hembras. Los varones se convirtieron en no-humanos-por-no-ser-hombres y las hembras colonizadas se convirtieron en no-humanas-por-no-ser-hombres. (Lugones, 2011, p. 107)

La violación se convirtió en un arma para hacer la diferencia entre nosotros-los otros, superiores-inferiores, vencedores-vencidos, conquistadores-conquistados; un acto de deshumanización en el cual se convirtieron los cuerpos femeninos en objetos, en territorio de dominio masculino. Según Brigitte Vasallo (2017), desde el binomio sujeto-objeto, los sujetos masculinos se otorgaron el poder de disponer del objeto/mujer, pero para acceder a sus cuerpos tuvieron que inferiorizarlos, deshumanizarlos y transformarlos en una cosa o animal para hacerlos irreconocibles y justificar su agresión, convirtiéndolos en cuerpos socialmente violables. Una vez que las indígenas se transformaron en animales y se borró todo rasgo de humanidad, fue más sencillo violarlas y naturalizar la violación como un acto primitivo e instintivamente animal.

Junto con los estereotipos femeninos encarnados en la Cegua, se introdujeron otros dispositivos de autocensura y autorregulación, como son los sentimientos de culpa, miedo y vergüenza, los cuales nos advierten de lo que nos puede pasar si desobedecemos los mandatos sociales. Estos logran que permanezcamos apegadas al ideal normativo. De acuerdo con el ideal de obediencia, las mujeres hemos sido clasificadas en buenas-malas, de la casa-de la calle, señoras-putas, obedientes-rebeldes. Quienes nos hemos rebelado a cumplir con este ideal de mujer sabemos cómo hemos sido juzgadas por la sociedad como no gratas, e incluso se nos ha asignado un valor social diferente, en oposición al de las mujeres “obedientes”. **Las mujeres rebeldes hemos sido**

estigmatizadas como peligrosas y poco femeninas. No obstante, el incumplimiento de este ideal puede llevarnos a sentir una angustia profunda al verse cuestionada nuestra identidad femenina, pues se espera que seamos sumisas, obedientes, temerosas, pasivas y frágiles.

La Cegua, símbolo de resistencia, es desterrada de sus poderes, de sí misma, de sus *ajayús*, es decir de su energía cósmica dadora de vida para enajenarla, disciplinarla y hacerla que obedeciera. Esta mujer convertida en la “otra”, es obligada a someterse a los mandatos de género, al tener que adaptarse a estos para poder ser aceptada y vivir en sociedad, porque de lo contrario, le esperarían una vida en pena, llena de maldiciones y exclusión social. El tener que someterse y cumplir con los mandatos sociales produce un alto grado de malestar psicológico, pues su libertad y el cumplimiento de su deseo se ven coartados. Sin embargo, en el mismo sometimiento encuentra las posibilidades de reconocer sus poderes y de reconocerse a sí misma en esta estructura social que la oprime y subordina, pues posibilita el camino hacia su libertad (Butler, 2001). La mujer que habita en la Cegua eligió ser un espectro libre a vivir en las tinieblas de la sumisión, obediencia y subordinación.

Mi abuela Isabel mientras nos narraba sus historias a las mujeres de la familia, cumplía con dos propósitos. Primero, simbolizaba el papel de guardiana del *statu quo*, transmitiéndonos los valores patriarcales y coloniales. A su vez, nos inculcaba el mandato de la obediencia y de honrar la autoridad divina encarnada en el padre y la madre, pues de lo contrario estaríamos condenadas a recibir una maldición vitalicia. Por otra parte, era símbolo de resistencia, pues en su relato se vislumbraba una historia empañada por la Colonia que pujaba por manifestarse y salir a la luz. Es decir, ella en el mismo acto que performaba su sometimiento a los mandatos de género, nos transmitía con mucha perspicacia y sororidad los cimientos de esa mujer rebelde, la Cegua, que habita en cada una de nosotras, sin importar cuánto tiempo hayamos estado cautivas o en condiciones de opresión. Debemos estar atentas y descifrar el enigma que está detrás de estos relatos, pues desde diferentes ángulos, la Cegua nos susurra al oído con mucha sutileza para que conozcamos la verdadera historia y la reconozcamos en cada una de nosotras.

Episodio 1. La Cegua que habito

¿Quién es la verdadera Cegua? No me refiero a la personificación de la Cegua de manera peyorativa, ni a las mujeres como animales, descontroladas, incivilizadas, salvajes, peligrosas o espectros tal como sí lo hizo la colonia española. Por el contrario, la Cegua es la mujer que vive en nuestro interior y que se resiste a las órdenes e imposiciones de este sistema patriarcal. Es aquella que reivindica el lugar de esa mujer convertida en la “otra,” en “cosa” u “objeto,” que se encuentra deshumanizada, y que desmonta el estigma social de ser peligrosa, sumisa o pasiva. Es una mujer rebelde, insubordinada, fuerte, libre y astuta, que resistió a la violencia colonial, y que forma parte de nuestra subjetividad femenina. Así como las yeguas, la Cegua simboliza la libertad, la autonomía, el poder, la fuerza y la valentía.

En este sentido, para algunas mujeres es sinónimo de sabiduría, subversión, amor propio, poder de autodeterminación, autocuidado, gozo, placer, deseo, pasión, seducción, erotismo, espiritualidad, sororidad, perspicacia, intuición, conciencia, resiliencia y salud. La Cegua también es palabra, arte y poesía. Es esa voz interna que solemos escuchar las mujeres y que nos alerta ante un peligro, pero que la cultura nos ha enseñado a ignorar. **Es la mujer que sabe cuándo y cómo defenderse, cuándo alejarse o quedarse para conservar su propia vida o la de sus seres queridos.** Es la que lucha con sus uñas y dientes para resguardar su integridad.

La sentimos en lo más profundo de nuestro ser y cuando nos sometemos a los mandatos de género sin resistir nos apartamos de ella hasta el punto de extrañarla, porque ser obediente nos aleja de nuestra verdadera realización, de nuestra alma, de nuestra capacidad de actuar y de nuestro camino hacia la libertad y la felicidad. Esta mujer desobediente es la que se levanta de las tinieblas y nos empuja a salir adelante cuando sentimos que estamos acabadas. Es un regalo de la existencia y nos pertenece. La Cegua habita en todas las mujeres y en todas las niñas, sin distinción de raza, clase, edad, región geográfica y credo. Su fuerza, su energía cósmica corre por nuestras venas. Vive en los corazones de todas y en nuestra alma y forma parte de nuestro mundo inconsciente (Butler, 2001; Bourdieu, 1998).

La Cegua es el poder de agencia que tenemos las mujeres para resistir a la violencia y para transformarnos a nosotras mismas dentro de un sistema atravesado por relaciones de poder. Es la capacidad para hacer rupturas y transformaciones de los imperativos hegemónicos; para resistirnos a la regulación de los discursos normalizadores que encarcelan el alma en el cuerpo y que la sujeta dentro un ideal normativo (Butler, 2001).



Imagen 46. La Cegua que habito

Poco se ha dicho sobre esta mujer resistente y sus poderes de subversión a las diferentes formas de opresión, de sus poderes para transformarse y salir triunfante de la adversidad. Por el contrario, esta cultura ha puesto todas sus energías en producir discursos que normalizan la violencia contra ella, culpabilizándola del maltrato recibido, patologizando sus comportamientos y suscitando una imagen de esta como peligrosa, traidora, frágil e impotente.

El sistema colonial de género incorpora una serie de representaciones sociales de la violencia y de sus protagonistas muy alejadas de la realidad, porque las mujeres recurren a diversas estrategias para resistir a la violencia a pesar del

miedo, el dolor y la amenaza de muerte que las invade. En el caso de las mujeres sobrevivientes de violación, se promueve un “ideal de víctima” en dos direcciones: la que resiste heroicamente o aquella que se somete sin poner ningún tipo de resistencia, invalidando cualquier vestigio de agencialidad (Hercovich, 2000). En ambos casos, existen implicaciones en las subjetividades femeninas, dado que las exigencias que imponen ambos “ideales”, hacen sentir a las mujeres que no hicieron lo suficiente para evitar ser violadas y cargan sobre sus espaldas el reclamo cultural por la agresión; esto se traduce a la vez **en “víctimas inocentes” y “víctimas culpables”**.

En esta línea, el feminismo decolonial ha denunciado la responsabilidad de las ciencias sociales, de las ciencias jurídicas y de algunas posturas teóricas dentro del feminismo, en la institucionalización de este ideal de víctima pasiva y en cómo esto ha contribuido a potenciar los dispositivos de género y mantener las estructuras de desigualdad. El concepto de víctima ha recibido diferentes interpretaciones a lo largo de la historia, presentando una imagen de esta como alguien muerta por la violencia del otro, alguien condenada, vencida, pasiva, derrotada, fragilizada, vulnerada y sin capacidad de reacción.

Las ciencias sociales, específicamente, con sus teorías centradas en el trauma y en los síntomas a partir de un sujeto universal, han instalado la idea de víctimas dependientes, sin recursos, con ninguna o escasa agencia y por tanto como pasivas, paralizadas y traumatizadas, ante tales relaciones de poder de género, o que, de manera implícita, silencian la voz de las mujeres sobrevivientes. Muchas son las teorías que se han desarrollado en torno a la violación sexual y las consecuencias en la salud mental de las mujeres, como vimos anteriormente. El problema de la mayoría de estas teorías es que restringen a las mujeres a este papel universal de víctima pasiva, lo que implica sostener una identidad basada como “víctima”, que refuerza a la vez el dispositivo colonial moderno de género, las aleja de la noción de sujeto con derechos, y anula cualquier indicio de agencialidad y subversión. Estas teorías restringen a las mujeres a una “posición de víctima como nicho identitario, reificando tal lugar como lugar de ser del sujeto mujer” (Arensburg-Castelli y Pujal i Llombart, 2014, p. 1437). Esta perspectiva debilita las voces de las mujeres y sus poderes como actoras sociales y políticas, pues sus relatos y su mundo moral son distorsionados por

profesionales con este lenguaje técnico, encasillando su comportamiento en un diagnóstico clínico (Das, 2008).

El trastorno de estrés postraumático complejo (TEPT), acuñado por Judith Herman en 1992, surge con el objetivo de ofrecer un diagnóstico de las secuelas psicológicas en las personas que han tenido una experiencia traumática, como una violación sexual, abuso sexual infantil o incesto. Ciertamente, por una parte, ha sido importante contar desde la psicología clínica con estas definiciones para orientar las intervenciones y abordajes terapéuticos; pero, por otro lado, ha sido un problema, debido a que estas teorías se centran únicamente en los efectos psicológicos que tiene el trauma en las personas, dejando por fuera de la discusión el origen social de la violencia, las implicaciones de las relaciones de sometimiento y dominación en las mujeres y, por tanto, anulan las capacidades de estas para salir adelante y recuperarse de la violencia.

Otro de los diagnósticos clínicos que con frecuencia se suelen atribuir a las mujeres que han vivido una situación de violación sexual crónica durante su infancia, es el de trastorno límite de personalidad (TLP) o trastorno disociativo, en el cual la persona puede presentar emociones inestables, alteraciones con la autoimagen y dificultades en las relaciones interpersonales. Estas etiquetas son una forma de violencia porque estigmatiza a las mujeres y genera la sensación de pérdida de control sobre sus vidas (Paricio del Castillo *et al.*, 2019). En relación con esto último, lo cierto es que **todos estos comportamientos que describen cada uno de estos trastornos mentales son reacciones normales de una persona cuyos vínculos más cercanos han sido traicionados y ha vivido en estado de alerta durante un tiempo prolongado**; sin que esto signifique minimizar el daño y el dolor de la persona ante lo ocurrido.

De igual modo, sucede con la teoría de la invalidez aprendida de Martín Seligman (1983), que se caracteriza por la inhibición y pasividad morbosas en las personas sometidas a situaciones de violencia prolongada y que les impide rebelarse y evitar los ataques, o cuyos esfuerzos realizados no son suficientes. Este síndrome viene a reforzar **la noción de indefensión, impotencia y desesperanza de las mujeres con antecedentes de violencia, pues invalida sus estrategias para salir de la violencia, lo que fomenta la sensación de que no hay nada que hacer**. La teoría del ciclo de la violencia

de Leonore Walker (1979), si bien contribuye a responsabilizar al agresor de la violencia y a identificar factores de letalidad, también es un ejemplo de cómo se reproduce una idea de las mujeres como atrapadas, resignadas, sin control y sin poderes para resistir. El énfasis que estos enfoques colocan en la conducta activa del agresor y en la pasividad de la mujer como receptora de la violencia, afirma Leonor Cantera-Espinosa (2004) dificultan imaginar las estrategias que estas mujeres activan para escapar de la violencia y refuerza la creencia de que “se encuentran aprisionadas en un inescapable 'ciclo cerrado de violencia'” (p.105).

Si bien, el surgimiento de todas estas teorías sirvió para visibilizar el impacto de la violencia en la vida de las mujeres (Vigarello, 1998), no podemos olvidar que todos estos supuestos teóricos sobre la violencia sexual, sus manifestaciones, síntomas y trastornos mentales, responden a un contexto social, cultural y político que subordina a las mujeres y naturaliza la violencia contra estas, además de invisibilizar los esfuerzos a los que recurren para resistir a las diferentes formas de opresión. Según la psicóloga argentina Inés Hercovich (1992), la institucionalización de este dispositivo victimal reduce el problema de la violencia a un compendio de patologías mentales en las víctimas y anormalidades del agresor y se aleja de las causas estructurales de la violencia y de las prácticas de sometimiento de las que son objeto las mujeres.

Como bien señala Ana Hidalgo (2004), estos discursos técnicos revictimizan a las sobrevivientes de violación, pues **ellas no solo deben de explicar y demostrar lo que les sucedió, también deben comprobar que están diciendo la verdad y que están lo suficientemente afectadas por lo que les sucedió**. Para esta autora el discurso que actualmente existe entre las personas profesionales que atienden esta problemática es: ¡por supuesto que le creemos, solamente permítanos que analicemos su estado mental y su estabilidad emocional para demostrar que está realmente impactada por lo que le sucedió! (Apartado Existe, en el discurso, un divorcio entre violación y violencia, párr. 3).

Por otra parte, tenemos a las ciencias jurídicas con sus definiciones de la violación, centradas en el uso de la fuerza física, la penetración, el consentimiento y la concepción de víctima que han exacerbado la idea de las mujeres como culpables, frágiles, débiles mentales, vulnerables y sin agencia. Sus teorías culpabilizantes y patologizantes acerca de las mujeres que enfrentaron una

violación han contribuido, también, a potenciar el sistema colonial de género y a perpetuar las estructuras de dominación.

El sector académico tiene una gran responsabilidad en la institucionalización de la imagen de la víctima pasiva sin capacidad de respuesta para las protagonistas de la violencia, pues aún en la actualidad se siguen formando profesionales a partir de teorías colonizadas y colonizantes, las cuales contribuyen a transmitir mitos y estereotipos patriarcales acerca de las mujeres que sobreviven a la violencia. Las mujeres son revictimizadas por estos profesionales de las ciencias sociales y jurídicas, pues con sus perspectivas teóricas estigmatizan y patologizan el comportamiento de estas, interpelando sus subjetividades y su estar en el mundo, enmudeciendo y reduciendo la capacidad de respuesta de la Cegua, esa fuerza resistente que habita en cada una.

Para Veena Das (2008), estos enfoques centrados en el trauma tienen como resultado la creación de comunidades de resentimiento. Este resentimiento podría estar relacionado, por una parte, por el **énfasis en el sufrimiento de las víctimas dentro de una cultura popular del dolor** que no reconoce la reconstrucción de las personas en el presente, es decir, de sus agenciamientos. Y, por otro lado, porque fomenta la idea de que **la víctima reacciona al trauma paralizándose**. Si la mujer no se paraliza y reacciona, corre el riesgo de ser tachada de “víctima culpable” o que consintió a la violación, y el consentimiento es interpretado por esta sociedad como querer ser violada.

La noción de víctima pasiva es un dispositivo de poder muy efectivo para controlar y regular el comportamiento de las mujeres sobrevivientes de violación, pues mediante este se construye un ideal de víctima paralizada o traumatizada que induce a las protagonistas de la violencia a apegarse a este ideal, como una especie de profecía autocumplidora, la cual logra de esta manera su sometimiento a las estructuras de dominación. Sin embargo, no podemos olvidar que aun en situaciones extremas de dominación, como una violación, las mujeres resisten, por muy nimios y extraños que nos puedan parecer estos intentos, son grandes actos de heroicidad que merecen ser visibilizados.

Con el surgimiento de estas teorías y los respectivos diagnósticos clínicos, las ciencias de la salud introducen y justifican la medicalización sistemática de las mujeres, con tratamientos psicofarmacológicos para la depresión o la ansiedad. Se inhibe así la capacidad de respuesta de las mujeres a la violencia, pues sus

pensamientos y comportamientos se ven lentificados por el efecto de los fármacos; es decir, su Cegua es sometida a un estado de entumecimiento. Esto empuja a las mujeres resistentes a someterse y a permanecer en relaciones abusivas o a silenciar el abuso que sufren, por ejemplo.

En mis encuentros con mujeres sobrevivientes de violación sexual en el marco de esta investigación, tuve la maravillosa experiencia de acercarme a sus historias de supervivencia y heroicidad para enfrentar la violencia y salir adelante. Mientras escuchaba sus narrativas pude reconocer, en todo momento, esa mujer fuerte, resistente, astuta, valiente, sabia, y resiliente, que en nada se parece al ideal de víctima pasiva, paralizada o traumatizada que nos muestra el discurso hegemónico, y que está impregnado en las diferentes corrientes de pensamiento. Como vimos en la narrativa anterior, ellas mismas se identifican como mujeres sobrevivientes, fuertes, luchadoras, perseverantes, independientes, guerreras, libres, positivas, solidarias y llenas de amor. A pesar de haber nacido de la violencia, crecido en violencia y vivido en violencia durante la mayor parte de sus vidas, se convirtieron en luz, en esperanza, pues, aunque en momentos se sientan solas y tristes por los recuerdos de un pasado tormentoso por la violencia y el abandono que sufrieron, siguen adelante sin desfallecer.

De esta forma, poseen una sensibilidad y fuerza escalofriantemente Ceguanense, que las hace especial, se interesan por ellas y por la seguridad de los demás, principalmente de quienes necesitan una mayor protección como las niñas, niños y adolescentes. Son mujeres comprometidas con la justicia social, la igualdad y el respeto al ambiente; conectadas con la naturaleza, el arte, las humanidades y con una conciencia social y feminista. Han sido estigmatizadas y etiquetadas como locas, rebeldes, conflictivas o desobedientes, cuando han buscado ser independientes, libres, o cuando intentaron revelar el abuso sexual que sufrían en sus hogares.

Sus encuentros con la Cegua se dan desde la infancia temprana, desde aquel momento en el que se empieza a desarrollar cierta autonomía e independencia. Cuando el “no” adquiere significado, por ser la forma de diferenciarnos de los demás, y de tener cierto control sobre nuestro cuerpo. Aun cuando se espera que estas etapas se desarrollen con éxito en las niñas y en los niños, hay experiencias de socialización diferenciadas para cada uno, pues en esta sociedad patriarcal, a las niñas se les reprime por ser independientes, autónomas

y se les prohíbe tener control de sus cuerpos. Pese a estos procesos de sujeción, desde muy niñas, nos encontramos con la Cegua que habita en cada una de nosotras, nos encontramos con ella cuando preferíamos jugar a la pelota que jugar a las muñecas; cuando preferimos estudiar e ir a la universidad antes que quedarnos en la casa limpiando y sirviendo a los otros, y cuando decidimos romper con el silencio de la violencia.

Romper con el silencio, no cumplir con este ideal de víctima y rebelarnos ante la violencia estructural es severamente castigado por esta cultura. Sabemos que si nos sometemos a las normas sociales para ser aceptadas en esta sociedad nos salvamos de la no exclusión y del rechazo, pero esto significa traicionarnos a nosotras mismas y poner en riesgo esta parte de nosotras, la Cegua.

Son muchas las experiencias que enfrentamos desde niñas que nos llevan a sacar esa fuerza rebelde y resistente, pero como veremos más adelante, también hay vivencias que buscan alejarnos de esta parte de nosotras para lograr domesticarnos y someternos a las estructuras de poder, experiencias que conflictúan y tensa la relación con la Cegua. Alejarnos de la Cegua significa, cumplir el deseo de los demás, ceder nuestra propia vida y libertad. Sin embargo, aun cuando nos alejemos de esta parte de nosotras mismas, ella vuelve a surgir y sigue adelante.

Episodio 2. Casa de sustos, cuando el violador es parte de la familia

Hemos crecido en una cultura en donde la violencia contra las mujeres está tan normalizada, que las personas de esta región no se abruman al escuchar la cantidad de femicidios de la que son víctimas las mujeres por sus parejas, ni de las violaciones que diariamente sufren las niñas y las mujeres en sus hogares o fuera de estos, tampoco de la desaparición cada vez más frecuente de adolescentes, posiblemente víctimas de trata y menos del hostigamiento sexual que viven muchas mujeres en sus trabajos o lugares de estudio. Es una violencia tan normalizada que a la sociedad le es indiferente ver a una niña de apenas diez años embarazada producto de una violación. Es una cultura en la que las mujeres somos tratadas como una propiedad y donde los hombres que maltratan a sus parejas, a sus hijas o hijos se les ve como severos o estrictos, pero nunca se les

reconoce como agresores, violadores o feminicidas, según sea el caso. Es una cultura en la que el hombre que viola a una colegial se le justifica y, por el contrario, se culpabiliza a la chica al decir que se lo andaba buscando, resaltando el comportamiento de ella y encubriendo el acto criminal del agresor.

En la identidad del hombre mestizo latinoamericano, se reconcilian dos poderes antagónicos: el del macho aborigen y el del hombre colonizador (Palma, 1994). Según Milagros Palma (1994), el indígena reviste un poder especial mediante el cual se valora la astucia viril del hombre sobre la fuerza del animal cautivo y el de los hombres españoles se identifica como la supremacía blanca. Ambos poderes de virilidad se reconocen, reconcilian, se hacen cómplices y se alían para perpetuar las jerarquías de género. En el hombre mestizo converge la audacia, el engaño y la humillación, su virilidad es dependiente del sometimiento de las mujeres (Segato, 2010; Milagros, 1994), pues su poder se consolida en su capacidad de hacer sufrir y humillar a quienes considera inferiores. La humillación del otro es parte garante de la virilidad masculina porque “él es el que garantiza el orden, la tradición y el respeto a los valores que definen los géneros” (Palma, 1994, p. 36)

En esta sociedad patriarcal-colonial, los hombres mestizos latinoamericanos ocupan una posición privilegiada dentro de la estructura que les da el poder de controlar, dominar, disciplinar, violentar y humillar a las mujeres sin importar su edad, clase, escolaridad, región geográfica, orientación sexual, origen étnico o racial. Se les otorga el poder para dominar nuestro cuerpo, nuestra sexualidad, para jugar con nuestros sentimientos y limitan nuestros sueños y aspiraciones resguardados en la idea del amor romántico. En este sentido, Anna Jónasdóttir (1988) habla de amor alienado, en el sentido de que las mujeres se encargan más de los otros masculinos que de sí mismas. Esta autora conceptualiza el amor como una práctica que va más allá de lo emocional, lo ubica en el contexto de una relación sociosexual, en la cual las mujeres son las dadoras de amor y los hombres como autoridad masculina acumulan el amor alienado dado por las mujeres. Los hombres se apropian de la fuerza y capacidad vital que las mujeres les dan, en mayor medida que lo que ellos les devuelven a ellas. Esta autora dice:

Los [hombres] no solo tienen derecho al amor, los cuidados y la dedicación de las mujeres, sino que también tienen derecho a dar rienda suelta a sus necesidades de mujeres y a la libertad de reservarse para sí mismos. Las mujeres por su parte tienen derecho a entregar libremente, pero una libertad muy restringida de entregarse para sí mismas. Así, los hombres pueden continuamente apropiarse de la fuerza vital y la capacidad de las mujeres en una medida significativamente mayor de lo que le devuelven de ellos mismos. (Jónasdóttir, 1988, p. 53)

La canción del grupo chileno Los Prisioneros, “Corazones rojos”, es un ejemplo de lo antes dicho, pues presenta una crítica social sobre la construcción de esta masculinidad hegemónica y la imagen que los hombres han internalizado sobre las mujeres. Un extracto de esta dice:

... de tu amor de niña sacaré ventaja/ de tu amor de adulta me reiré/ con tu amor de madre dormiré una siesta/ y a tu amor de esposa le mentiré/ [...] En la casa te queremos ver, lavando ropa/ pensando en él/ con las manos sarmentosas y la/ entrepierna bien jugosa. (Santaolalla y Kerpel, 1990)

En este pequeño fragmento de la melodía, podemos reconocer la mirada colonial, objetivizadora y pornográfica que ha resaltado Rita Segato (2013) en sus análisis sobre la masculinidad en los pueblos latinoamericanos. Hablamos de una subjetividad masculina en la que los cuerpos y la sexualidad de mujeres y niñas son concebidos como mercancías, objetos y propiedad de estos, obligados a satisfacer sus necesidades y deseos sexuales, pues para ellos las mujeres son seres sin dignidad. Las mujeres como sujeto se desdibujan y quedan reducidas a una cosa, una “entrepierna bien jugosa”, un monedero a la espera de ser usada.

En la canción se reproduce la idea de las mujeres como sujetos abandonados, sufridos, sin inteligencia, ingenuos, sin fuerza y sin agencia ante la violencia. El deber de las mujeres queda anclado a servir a los hombres en lo doméstico y en lo sexual; sus papeles se limitan a ser madres, esposas y amas de casa. Los hombres, por su parte, aprenden la violencia como un atributo de su

masculinidad, crecen con el derecho de aprovecharse y abusar de la inocencia de las niñas, y de jugar con los sentimientos de las mujeres.

En la comprensión de la violencia sexual, cobra sentido la forma en la que los hombres han aprendido a mirarnos a las mujeres, dado que existe todo un universo de mitos y estereotipos en torno a nosotras, que justifican y legitiman la violación y otras formas de violencia sexual que ellos ejercen sobre nuestros cuerpos. Estas creencias se reflejan en las afirmaciones que sostienen muchos hombres sobre la violación sexual y sus protagonistas. Algunos de ellos opinan que: “a todas las mujeres les gusta ser violadas”, “no se puede violar a una mujer en contra de su voluntad”, “cuando una mujer dice no en realidad está diciendo que sí”, “se la estaba buscando”, “las mujeres se exhiben y tienen poder sobre uno”, “las mujeres provocan la violación por su forma de vestir y/o por su comportamiento” (Velázquez, 2006, p. 85). Estas y otras creencias ponen en evidencia la imagen estereotipada que los sujetos masculinos han construido sobre las mujeres como peligrosas, aprovechadas y provocadoras; de tal forma, la violación es el mecanismo legitimado por la sociedad, para que los hombres en su rol moralizador disciplinen a los cuerpos femeninos por su comportamiento y hagan que obedezcan a los mandatos de género (Segato, 2010).

La representación del “mujeriego”, en la leyenda de la Cegua, es símbolo de esta masculinidad hegemónica, cuyos comportamientos están tan legitimados en el imaginario social, que al final del cuento este termina siendo víctima de las provocaciones y abusos de las mujeres, tal y como sucede con la Cegua. ¿Qué significa ser “mujeriego”? Según la Real Academia Española (2019), significa aficionado o que anda con varias mujeres a la vez, cuyas relaciones por lo general son sexuales y no duran mucho tiempo. Se los conoce también como el típico “don Juan”, “pica flor”, “seductor”, “conquistador” o “libidinoso”. Es un hombre que no importa si es soltero o casado, juega con las mujeres, porque asume que tenemos un valor inferior, que somos objetos sexuales que le pertenecemos y estamos destinadas a satisfacer sus demandas eróticas.

Para Anna Jónasdóttir (2011), “los hombres tienden a explotar las capacidades de las mujeres para el amor y transformarlas en modalidades individuales o colectivas de poder sobre las cuales ellas pierden el control” (p.255). La autora utiliza el término explotar para hacer referencia a la conducta de usar a alguien de manera egoísta e injusta con el fin de obtener una ganancia

o ventaja. En este sentido, apunta que en las relaciones heterosexuales los hombres y las mujeres aman en condiciones desiguales, pues el cuidado y el éxtasis –dos elementos que identifica como claves en el amor– están continuamente en tensión, conflicto y contradicción. En el caso de las mujeres, sus capacidades afectivas y de cuidados son comprometidas para que los hombres puedan experimentar plenamente el éxtasis; mientras, las mujeres que quieran vivir esta misma experiencia deben hacerlo siempre bajo la tutela de los hombres. En el caso de la constitución de la subjetividad masculina, los hombres son presionados a demostrar su desempeño, mediante el ejercicio de un ilimitado deseo de éxtasis, mientras tanto, las prácticas de cuidado amoroso hacia las mujeres son concebidas por estos como una especie de carga “una pérdida de tiempo y energía que debe economizarse” (Jónasdóttir, 2011, p. 266).

Robert Moore y Douglas Gillette (s.f.) recurrieron a la noción de arquetipos masculinos para explicar el ejercicio de la masculinidad en los hombres y su relación con la violencia. Un arquetipo es un símbolo o representación social que coexiste en nuestro inconsciente colectivo, el cual moldea y regula nuestro comportamiento a partir de una serie de mandatos sociales definidos para cada género. Entre los arquetipos descritos por estos autores, se encuentra el “arquetipo del amante”: muy presente en los mitos, leyendas y rituales de la cultura latinoamericana. Los hombres gobernados por el arquetipo del amante son personas que no reconocen fronteras y no tienen límites en su accionar en el plano sexual, hasta el punto de que su comportamiento puede ser destructivo con otras personas y consigo mismos. Es el típico hombre promiscuo, mujeriego, que va de una mujer a otra, de manera compulsiva sin comprometerse. No tiene la capacidad de ver a las mujeres como personas, sino como trofeos, y recurre a diferentes formas de violencia para expresar su desprecio. Según Eva Illouz (2012), “el miedo al compromiso” es uno de los mecanismos de dominación emocional que con frecuencia los hombres heterosexuales usan en sus relaciones íntimas; esta ausencia de compromiso, según esta autora, no se debe a un problema psicológico por parte de ellos, sino más bien, se convierte en una forma de elevar su estatus y “dominación emocional” sobre las mujeres.

El comportamiento abusivo representado en el personaje del “mujeriego” o del arquetipo del amante, encuentra mucha similitud con la forma en la que opera el violador sexual, pues en ambos casos, **usan, desechan, humillan,**

juegan y degradan los cuerpos de las mujeres como si fuesen juguetes. Esto no significa que todos los hombres sean violadores, ni tampoco, que todas las mujeres sean víctimas de estos, lo que quiero resaltar es que a partir de la **constitución de la masculinidad hegemónica a los hombres se les otorga el derecho de usar el cuerpo de las mujeres como territorio para pactar su mandato de virilidad.** Pero, desencarnar este mandato de masculinidad de sus subjetividades queda supeditado al juicio de cada uno de ellos; es decir, a su capacidad autocrítica y sensibilidad para hacer transformaciones profundas en el ejercicio de su masculinidad.

Según Rita Segato (2010), en la constitución de la masculinidad, los hombres internalizan el mandato de la violación sexual, pues mediante ella: se objetiviza, se usa, se humilla y se subordina a las mujeres, requisito indispensable de la masculinidad. De esta manera, considera que la masculinidad es una masculinidad frágil, dependiente de la subordinación de las mujeres. Mediante la violación, el violador reduce el cuerpo femenino a objeto. La violación se convierte en un espectáculo político, para moralizar a las mujeres y obtener reconocimiento social de parte de otros hombres para mostrarse poderosos.

Así, para acercarse a las mujeres, el violador usa su audacia a través de diferentes artimañas de galán, seductor, conquistador o incluso de víctima, pero una vez que logra que ella enganche con su trampa, se transforma. El mujeriego, igualmente, aparece como un corderito, suave y delicadamente para ganarse la confianza de su presa. En esta etapa, suele ser amable, cariñoso, atento, pero una vez que logra su cometido, se convierte en lo que verdaderamente es. El violador sexual en nada se parece a un animal salvaje, hambriento de sexo, sin posibilidad de controlarse (Segato, 2019); al contrario, el violador sabe, desde un primer momento, cuáles son sus verdaderas intenciones, este inspecciona, evalúa y planifica su estrategia antes de llevar a cabo la violación.

La idea que muchas tenemos acerca de la violación sexual en torno al uso de la violencia física y la penetración restringe la comprensión de esta, pues se naturalizan muchas prácticas sexuales que son violación, y pasan inadvertidas, pues no entran dentro de este paradigma de la violencia; además, nos dificulta ver desde un inicio las intenciones del depredador. Estas creencias han llevado a ignorar que **las violaciones son, en su mayoría, la etapa final de un proceso que inicia, por lo general, amablemente y sin violencia, y que**

solo hasta el final, sobreviene una pequeña conciencia (Martin, 2018), en esa mujer o en esa niña, de las verdaderas intenciones de su abusador. Según Rita Segato (2010), la imposibilidad de reconocer estas otras formas de violación y su exclusión en las definiciones legales, representan un mecanismo que la sociedad ha implementado para resguardar la herencia y la continuidad de la estirpe.

Muchas de las formas de violación a las que son sometidas las mujeres sistemáticamente, se alejan de la idea fantasmal de que un extraño las ataca ferozmente en un callejón sombrío en medio de la nada. Por el contrario, la mayoría de **las violaciones que relatan las participantes de este estudio son perpetradas por personas conocidas, con quienes existe un nexo afectivo, íntimo o de confianza**; entre estas, predominan padres, padrastros, hermanos, primos, abuelos, cuñados, padrinos y tíos. Estas violaciones son vividas desde muy niñas, **en un margen de edad que va de los 2 a los 16 años**, siendo esta primera violación un rito de iniciación en donde el agresor ratifica un poder concedido y convierte a esa niña en lo otro, en objeto sexual y en su propiedad. Este rito marca la toma de posesión masculina del cuerpo femenino, pues mediante el abuso sexual se usurpa el cuerpo de la niña y se le empuja precozmente en su devenir como mujer a ser objeto del otro, quien para poder sobrevivir debe de apropiarse tempranamente de los mandatos de feminidad (Palma, 1994). De acuerdo con Milagros Palma (1994), se usurpa el cuerpo y la sexualidad de la menor con el fin de que abandone cualquier búsqueda de placer autoerótico y que su sexualidad quede refundida únicamente para la reproducción y la maternidad, tal como se menciona en la narrativa anterior con la leyenda del “Gusano Chuck y la niña”.

Para Segato (2010), en estos rituales de iniciación masculina los hombres al expurgar a las mujeres conquistan su estatus de poder. Mediante la violación, la niña "aprende" cuál es su lugar dentro de la estructura social. Sin importar la corta edad y su inocencia, sus cuerpos son definidos para uso y disfrute de los hombres. La violación hace que las niñas y las mujeres se conviertan en instrumentos, en cosas, pues, como afirma esta autora cuando se comete una violación la intención es la feminización de ese cuerpo como marca, convertirlo en objeto- cosa y reproducir el sistema heteronormativo como fundante de todas las relaciones de poder.

Este prototipo de hombre permanece en nuestra vida, forma parte de nuestros referentes masculinos más cercanos, puede ser nuestro papá/padrastro, nuestro hermano, nuestra pareja, nuestro jefe, nuestro profesor, nuestro amigo, nuestro compañero de clase o nuestro novio; puede ser cualquier hombre nacido dentro de esta cultura. Estoy convencida de que, cada vez, hay más hombres sensibles que han logrado revisar y desencarnar este mandato de poder de la masculinidad ancestral-colonial, pero no son suficientes. En los relatos de las mujeres es común escuchar historias desgarradoras, de terror, por la violencia sexual que sufrían desde pequeñas a manos de estas personas que, se supone, debían darles amor y protección. Son historias en las que sus madres fueron amancilladas y golpeadas brutalmente por estos hombres, hasta quedar marcados sus cuerpos por la violencia física y sexual.

Rebeca es una joven universitaria de 19 años, estudiante de la carrera de Sociología, que desde muy pequeña fue testigo de la violencia que sufría su madre por parte de su padrastro. A los doce años, fue violada por este. Recuerda que el abuso sucedió sin ningún tipo de violencia en el sentido habitual; narra que cuando estaba conversando con él en la cama, este empezó lentamente a tocarle las piernas, los glúteos y avanzó hacia los pechos hasta llegar a practicarle sexo oral. Para Rebeca, aunque no hubo penetración ni uso de la violencia física, fue violación. Esto generó mucho desconcierto y confusión en ella, pues nunca se imaginó que aquella persona que la había criado, en quien confiaba y guardaba cierto cariño, pudiera hacerle algo de esa dimensión. Siempre creyó que la violación era un acto agresivo, que lo hacían personas desconocidas.

Más allá de si hay o no penetración, de si usó o no la fuerza física, la mirada debemos dirigirla a la intensión política de este hombre de invadir, humillar, usurpar el cuerpo, la intimidad y la inocencia de esa niña. Según la investigadora Linda Martin (2018), los tocamientos tienen la intención de “abolir la intimidad física”; esto significa que a través del tacto se convierte a las niñas y a las mujeres en vasijas, objetos al servicio de los deseos masculinos. Desde esta óptica, la violación en el plano sexual es aquella que se ejerce contra la voluntad, la intimidad, la subjetividad y la corporalidad de la persona. La violación se convierte en un mecanismo para definir los comportamientos obligatorios para cada género, para someter a las mujeres y a las niñas al ideal normativo de feminidad, para convertir a las mujeres rebeldes en sumisas y distanciarla de su

Cegua insurrecta, de esa fuerza que tanto asusta a los hombres, de ahí la intención de estos de castigarla y degradarla. La violación es su estrategia para conquistar su estatus de masculinidad, pues ambos géneros son interdependientes. Mediante la violación humilla, somete, censura y subordina a las mujeres.

El agresor sexual trata de ganarse la confianza de su presa, acercándose discretamente, sin mostrar sus intenciones, de manera que la violencia se desarrolla ingeniosamente, con sigilo, manipulación e incluso hasta con palabras cariñosas (Martin,2018). En el incesto o abuso sexual infantil, **los violadores recurren a diferentes estrategias para acercarse a las niñas y distorsionar el abuso**. Recordemos que su principal objetivo es que las menores guarden el secreto de la violación. En ocasiones, la estrategia de estos es hacerlas creer que el abuso es un juego, una forma de dar amor, que son especiales y las preferidas de ellos. En otras oportunidades, hay una amenaza subrepticia de hacerles daño a personas queridas como hermanas/os, primas/os, sobrinas/os o a la madre. En otros momentos, sus estrategias pueden ser más intimidatorias y culpabilizantes, como que si revelan el abuso no les van a creer, que les van a pegar, que serían las responsables de que el agresor vaya a la cárcel o que se desintegre la familia, e incluso las pueden amenazar con un arma. También, se las acusa de que ellas son las que lo provocaron.

Con frecuencia, estos recurren a la manipulación, el victimismo, la culpabilización, la amenaza y el aislamiento: estrategias que dificultan que la niña logre comprender el abuso que el depredador está consumando. Cuando se es niña, en ocasiones, cuesta identificar el abuso sufrido, pues se llega a creer lo que el abusador dice. La comprensión de lo que está sucediendo es muy limitada, porque la madurez emocional es insuficiente; el abuso irrumpe con su inocencia infantil. En el momento en que la niña descubre que se trata de violación sexual es cuando toma conciencia del abuso en el que ha estado inmersa todo el tiempo. En ese instante, sale a la luz su Cegua, esa niña fuerte y resistente que a pesar de su corta edad lucha por detener el abuso.

En el caso de las violaciones que sufren las mujeres por sus parejas, estas terminan accediendo a las demandas sexuales de su depredador, en contra de su voluntad, presionadas por los mandatos de género, el chantaje emocional, la manipulación o por la falta de dinero para cubrir sus necesidades primordiales. Dentro de los mandatos de género, el “deber conyugal” de la mujer, dificulta que

estas se percaten de la violencia de las que son objeto, porque el sexo forzado es vivido por ellas como una obligación del ser mujer y un derecho de los hombres (Velázquez, 2006).

En el marco del contrato sexual de las familias patriarcales, los hombres deben proporcionar contención económica y “protección”, a cambio de la subordinación de las mujeres y los servicios sexuales de estas (Lerner, 1990). Desde esta óptica, la violación que sufren las mujeres por sus compañeros es invisibilizada, y la negativa de las mujeres a satisfacer los deseos sexuales masculinos se convierte en un desacato a los mandatos de su género, un acto de desobediencia.

Además, se ha inculcado la creencia de que la violación no existe o es menos dañina emocionalmente cuando es ejercida por la pareja que por una persona desconocida. De tal forma, lo que la gente ignora es que, en estos casos, hay mayor dificultad para romper con la dinámica del abuso, porque se vive la violencia como un mandato conyugal y porque cuando hay un vínculo afectivo con esa persona se establece una especie de lealtad, en la cual la ruptura de la relación y del silencio de la violación es vivenciada por la mujer como una traición a su pareja, que dificulta la denuncia de estos casos.

Las sobrevivientes también se enfrentaron a experiencias de violación en sus relaciones de noviazgo, cuando eran adolescentes. Algunos de estos hombres eran mucho mayores que ellas, pero otros no. Hombres con quienes después se casaron y tuvieron hijos. Quienes se aprovecharon de sus privilegios masculinos y de las condiciones sociales, económicas, y emocionales que enfrentaban ellas en ese momento, pues estaban sedientas de protección ante el abuso que vivían en sus casas. En el caso de las jóvenes universitarias, encontramos relatos de novios que presionan insistentemente, con las llamadas “pruebas de amor”, que consisten en que ellas deben de acceder a tener relaciones sexuales con ellos como una demostración de amor, aun cuando no lo desean; si no acceden, son amenazadas por estos con abandonarlas.

Existen diferentes **formas de violación que son tan sutiles y simbólicas que no son fácilmente observables**, como las mencionadas anteriormente y como otras en las que las mujeres acceden a tener relaciones sexuales en contra de su voluntad, para poder alimentar a sus hijos o hijas y para conservar un techo donde vivir. También, aquellas situaciones en donde el

hombre pretende que la mujer tenga relaciones en todo momento y a cualquier hora: relaciones dolorosas sin estimulación y ausentes de placer sexual, en las que se toma a la mujer y se la usa como él quiera. La mujer debe estar disponible, sin importar su ánimo, salud, necesidad o deseo; actos en los que se le prohíbe a las mujeres usar protección para evitar embarazos no deseados. Aunado a lo anterior, es frecuente escuchar en las narrativas de las mujeres, situaciones de violación por sus parejas en medio de la madrugada, mientras duermen y cuando despiertan se encuentran sin ropa íntima, mojadas por el semen o con sus parejas sobre ellas saciando su necesidad sexual.

La violación, desde esta óptica, es el uso y abuso del cuerpo femenino, sin que la mujer participe con intención o voluntad (Segato, 2010). La violación es violencia no solo porque instrumentaliza y cosifica el cuerpo de las mujeres, sino porque mediante la violación se humilla, se atenta contra su dignidad, integridad y libertad. Cuando la violación sexual es ejercida en la intimidad del espacio doméstico, ya sea por el padre/padrastro, el hermano, la pareja u otros, los violadores se sienten con el derecho de abusar de los cuerpos de las mujeres y de las niñas porque son su propiedad, forman parte del territorio que controlan; así, la violación se convierte en un acto para constatar el dominio que ya se tiene (Segato, 2013).

Nuria es educadora, tiene 51 años y narra la violación que sufrió por parte de su papá cuando ella tenía cinco años. El abuso se perpetuó hasta los 13 años cuando en una clase descubrió lo que era incesto. Fue en ese momento que pudo romper con el silencio y liberarse del abuso, pues antes pensaba que lo que su padre le hacía era normal. Creía que “por ser sangre de su sangre”, él tenía el derecho sobre ella, es decir que por ser su padre y haberla engendrado, ella le pertenecía y él tenía la libertad de hacerla su mujer durante toda la vida, aun cuando decidiera tener novio.

La creencia de que las mujeres y las niñas son propiedad de los hombres de la familia está tan enraizada en la cultura y en las subjetividades masculinas, que las violaciones sexuales hacia las mujeres en el ámbito público se traducen en una disputa de poderes entre hombres. Los hombres públicos usan el cuerpo de las mujeres en tres direcciones: primero, para enviar un mensaje a los hombres de la familia, por su incapacidad de disciplinarlas; segundo, para arremeter contra el territorio de estos, cuyo poder es retado y su patrimonio usurpado al

poseer el cuerpo femenino; y tercero, como una demostración de poder para preservar su lugar entre los otros hombres generizados. Mediante la violación, el cuerpo de las mujeres es convertido en el campo de batalla de la masculinidad, a través del cual se presume su potencia (Segato, 2010; 2016).

Al igual que Nuria, otras mujeres pensaban que al romper con el silencio de la violación se iban a liberar del abuso, sin embargo, el abuso continuó en la mayoría de los casos y, por el contrario, el depredador sexual se tornó aún más violento. Esto último dio paso no solamente a la violencia sexual, sino también a la violencia física. Para Nuria, después de que ella confrontara a su padre y lo amenazara con denunciarlo, la situación en su casa se tornó aún más violenta, pues este señor ya no solo la acosaba mientras ella se encontraba en su dormitorio o mientras se duchaba, sino que también la golpeaba hasta el punto de dejarle marcas en su cuerpo.

El abuso en casa era insoportable. Su mamá siempre se mostraba ausente; aunque estuviera físicamente, los maltratos también venían de ella. Los intentos de sus Ceguas para sobrevivir en este ambiente eran infinitos y muy creativos, desde ponerle seguro a la puerta, escribir una carta de auxilio, evitar llegar a casa, recluirse en la iglesia, convertirse en una persona olvidadiza, no bañarse y muchos otros; aun así, la situación continuaba y se manifestaba más violenta. Solo quedaba una salida: huir de casa.

En la desesperación por salir de la violencia que vivían en sus casas, se involucran muy jóvenes con hombres controladores. Una vez más aparece en sus vidas este depredador. Y se empiezan a repetir los patrones de violencia, los mismos que habían presenciado una y otra vez en sus casas hacia sus madres y hacia ellas. Esta violencia era principalmente a nivel psicológico y físico, pero para algunas también fue en el plano sexual.

Este depredador ignora que, aunque tenga bajo control a su presa, esto no significa que ella es ingenua, ni que tenga ceguera de su condición de opresión. Las mujeres sabemos identificar las verdaderas trampas y artimañas del agresor; intentaremos todo para resistir y romper con el ciclo de violencia. La Cegua que habita en nosotras sabe cómo y cuándo actuar, es una mujer sabia, lo intentará todo para resistir y no morir. Su astucia le permite actuar con perspicacia, no importa si es adulta o niña, sabe estar alerta y desconfiar, ve más allá de lo simple, lo inadvertido y lo naturalizado.

Episodio 3. Lo enigmático del violador callejero

En mi versión de la leyenda, la Cegua fue atacada sexualmente por aquel hombre mujeriego en plena vía pública y no como comúnmente cuenta la historia, en la cual presentan a la Cegua como aquella mujerzuela peligrosa que aterraba a los hombres con sus propuestas obscenas. Si bien muchas de las violaciones sexuales hacia las mujeres son cometidas mayoritariamente en los espacios íntimos, también las mujeres son atacadas sexualmente en los espacios públicos.

De igual manera que las violaciones sexuales ejercidas en los espacios privados, la violación sexual en los espacios públicos se realiza, en la mayoría de las situaciones, sin hacer uso de la violencia física. El agresor sexual se acerca a su presa con delicadeza y muestra sus atributos de galán y conquistador. Antes de agredirla, va a tratar de ganarse la confianza de esta, se acerca discretamente, sin mostrar sus intenciones, de modo que la violencia termina desarrollándose tan ingeniosamente, que parece más una estafa que un robo a mano armada (Hercovich, 2000). Solo hasta el final sobreviene una pequeña conciencia de las verdaderas intenciones del depredador sexual.

Las violaciones sexuales en los espacios públicos no siempre son ejercidas por personas desconocidas. Las narraciones de las mujeres que han participado en la investigación evidencian que existe alguna cercanía con el depredador. Puede ser el vecino, el amigo de la familia, un taxista formal que está brindando un servicio, un profesor universitario, el compañero de estudio, el sacerdote de la comunidad; son personas que nunca pensaríamos que nos pueden hacer daño.

En las violaciones cometidas por familiares o por personas cercanas, los agresores se sienten con la propiedad de abusar de las mujeres por considerarlas parte de su territorio, lo que convierte a las violaciones en una constatación de su poder. A diferencia de estas, en las violaciones realizadas por personas externas a la familia, lo que prevalece es una demostración pública del poder masculino contra un cuerpo que considera su patrimonio. Para Rita Segato (2010), en estos casos, la violación se constituye, según el discurso de los mismos violadores, en un castigo o venganza contra una mujer que “salió de su lugar”; es decir, de su posición subordinada y que invirtió el orden establecido. La violación es, por consiguiente, un acto disciplinador y el violador, un agente moralizador.

En este contexto, las violaciones sexuales en los lugares de trabajo o de estudio se convierten en una estrategia de aleccionamiento de los hombres contra las mujeres, mediante la cual reclaman la exclusión que han experimentado de ciertos espacios públicos por la incorporación de las mujeres a la fuerza de trabajo. Para el sociólogo Manuel Castells (2004), la exclusión de cada vez más hombres de los espacios de poder económico y toma de decisiones genera que estos sientan insatisfechas sus expectativas de género, lo que implica una herida narcisista para el patriarcado moderno, lo cual descarga una mayor violencia contra las mujeres como estrategia para reafirmar su identidad patriarcal.

Con frecuencia, las mujeres relatan experiencias de violación en sus trabajos por parte de sus jefes, hombres, o en los centros de estudio por parte de los docentes y compañeros de clase. Las participantes se ven obligadas a acceder a las demandas sexuales de estos por necesidad económica, porque necesitan un trabajo o porque de ellos depende una nota; pero también, hay docentes que se aprovechan de situaciones vulnerabilizantes de algunas estudiantes al romantizar la relación con sus alumnas, abusando del poder que les confiere su cargo y sus privilegios de género.

La violación en estos ámbitos no solo atenta contra la dignidad de las mujeres, sino que, además, quebranta sus libertades fundamentales, pues repercute significativamente en sus proyectos laborales y profesionales. En la mayoría de las ocasiones, son despedidas, terminan renunciando a sus trabajos o se ven obligadas a abandonar sus estudios. La violación sexual se convierte en un mecanismo al que recurren muchos hombres para subordinar a las mujeres, humillarlas, disciplinarlas, recordarles cuál es su lugar dentro de la estructura social y excluirlas de la vida pública, ya que el sistema patriarcal-capitalista moderno necesita que los cuerpos femeninos permanezcan cautivos en la esfera privada, sin libertad ni autonomía para conservar las estructuras de poder.

En los relatos de las mujeres que participaron en la investigación y que fueron violadas sexualmente por personas externas a la familia, era reiterado escuchar que cuando fueron atacadas se encontraban ebrias o que su forma de vestir era insinuante o provocativa; que se encontraban en la calle a altas horas de la noche y, así, una serie de comentarios que contenían una fuerte carga de sentimientos de culpa por la violación sufrida, que justificaba en cierta medida el comportamiento abusivo de su depredador sexual por su “mal comportamiento”.

En los grupos de conversación, surgían frases como: “simplemente siento que es mi culpa”, “todavía siento que es mi culpa, lucho contra mí misma y entro en conflicto, porque en el fondo sé que fue culpa de aquel imbécil”, “creo que debo controlarme con el licor”.

Los violadores sexuales evalúan bien el comportamiento de sus presas antes de atacar y van a manipular la situación hasta que estas se encuentren en una condición límite indefensas para tener el control absoluto, como es el caso de las violaciones hacia mujeres en estado de ebriedad, en las cuales las capacidades de respuesta están inhibidas por los efectos del licor. La creencia tan popular, presente en leyendas como la Cegua, de que las mujeres somos malas, calculadoras y que provocamos a los hombres con nuestro comportamiento seductor, justifica y legitima la violación sexual contra nuestros cuerpos como un acto disciplinario, al no apegarnos a los mandatos de género, pues se supondría que para que no nos pase nada no deberíamos de ingerir licor, ni salir de la casa, ni vestiros de determinada manera o tener ciertos comportamientos. Sin embargo, aun cuando nos mantenemos apegadas al ideal normativo, somos agredidas sexualmente tanto dentro de los hogares como fuera de estos, lo que indica que el problema no es cómo vestía, dónde o con quién me encontraba; la violación tiene una intencionalidad política de enajenarnos y el violador un mandato de poder.

Karina es una joven universitaria de 21 años, estudiante de la carrera de Arquitectura. Narra la violación que sufrió por parte de un amigo cercano a la familia. Recuerda que esa noche ella había ingerido mucho licor, ya que estaba con el corazón dolido por la partida de su amor platónico. Conversaba con este amigo sin mayor temor de que pudiera abusar de ella, pues tenía muchos años de conocerlo. No obstante, comenta que cuando perdió el conocimiento y despertó, este había abusado de ella. Su sentimiento de culpa, por lo ocurrido, no le permitía ver la violación de la que había sido objeto, pues pensaba que se lo merecía por estar “borracha”.

Este depredador sexual recurre a la violación sexual como un mecanismo de aleccionamiento a través del cual se emite un mensaje moralizador e intimidatorio para someter y regular el comportamiento de las mujeres. Rita Segato (2013) explica cómo el hombre expresa su crueldad hacia el cuerpo de las mujeres para emitir un mensaje a la sociedad en su conjunto. Reconoce que las

violencias se originan de la relación interconectada de dos ejes, el contrato y el estatus, que se articulan formando un sistema único. En el sistema de estatus (género, raza, sexualidad) las relaciones están marcadas por estratos jerárquicos, desiguales y grados diferentes de valor. En relación con lo anterior, el violador se dirige a las mujeres y a los integrantes de la familia, cumpliendo con la función de moralizador social, sostenido en un imaginario social que comparte la idea de que las mujeres son peligrosas, inmorales y culpables, que deben de ser contenidas, censuradas y disciplinadas.

La Cegua es símbolo de esta mujer que desafió la autoridad social encarnada en la religión, invirtió el orden establecido y rompió con los códigos normativos de la sexualidad. Igual que este personaje que recibió una maldición por su comportamiento “indeseado” y “pecaminoso”, las mujeres trasgresoras del ideal de género son sancionadas mediante la violación sexual. Así, la agresión se convierte en el castigo o penitencia por sus pecados, por su mal comportamiento y desobediencia. La violación sexual es vivida en las subjetividades femeninas con una fuerte carga de culpa. Mediante la violación sexual, el violador les recuerda a las mujeres cuál es su lugar y lo que les puede pasar si lo transgreden. A la vez, se dirige a los hombres de la familia por no cumplir bien con su papel de disciplinarlas, domarlas y mantenerlas cautivas en el ámbito doméstico.

El violador se dirige a las mujeres que, según su interpretación, lo hacen sufrir con su comportamiento seductor y provocador. Desde esta óptica, el depredador sexual se coloca como víctima de los abusos y provocaciones de las mujeres, al tener que responder mediante agresiones sexuales para conservar su poder y privilegios de género. Algunos argumentos que estos hombres contemporáneos les dan a las violaciones sexuales son que se sienten “presionados por ser hombres” y que “tienen que responder sexualmente” ante determinadas provocaciones de las mujeres. Esto último concede estos comportamientos como coerción sexual e incluso violación hacia ellos, pues justifican de esta manera la violencia sexual que ejercen contra las mujeres (Lorente, 2018).

El segundo sistema que alude Segato, se vincula con el sistema de contrato social moderno entre pares, el cual se establece en la modernidad dentro del sistema de estatus de género ya existente. En este sistema, se organizan ideológicamente las relaciones entre iguales a partir de un contrato de alianzas y

complicidades. En este, el depredador se dirige a sus pares. Aquí, la violación es el tributo a través del cual el agresor solicita el ingreso en su sociedad y el comprobante de su poderío; al igual que los mismos integrantes de este sistema que reproducen, para reconocerse como semejantes (Segato, 2013).

Karina, en su narrativa, aclara una y otra vez: “no fue con mi consentimiento”. Esto trae a la luz uno de los puntos más controvertidos en los debates sobre violación sexual, pues muchas posiciones, principalmente desde las ciencias jurídicas, han recurrido a utilizar este criterio para establecer la línea entre violación y una relación sexual inocua. Sin embargo, ya se ha argumentado lo suficiente como para que se continúe utilizando este criterio para establecer esta separación, pues se sabe que muchas mujeres consienten tener sexo, en contra de su voluntad, para poder sobrevivir.

Las posiciones que defienden el consentimiento dejan por fuera de la discusión las relaciones de subordinación intrínsecas a las interacciones entre los géneros y las construcciones de la sexualidad. Estas posiciones invisibilizan relaciones sexuales que para ellos parecen “inofensivas”, pero que no lo son. Es el caso de las violaciones sexuales hacia las mujeres por sus parejas, en las que el consentimiento no existe, pues en estos casos el sexo es un deber; o, por ejemplo, el incesto, donde el derecho paterno es indiscutido, porque se sienten dueños de sus hijas o hijos. Esto significa un alto costo en la vida e integridad de las mujeres y de su capacidad de respuesta.

El consentimiento está articulado con el sistema normativo que constituye el sistema de género y la sexualidad; por esta razón, el consentimiento no se limita solo a la ausencia de un *no* explícito, sino que cobra relevancia si el comportamiento de las mujeres es o no adecuado, de acuerdo con la escala de valores y la moral. Esto incluye un *no*, pero a la vez sopesa cómo se comporta la mujer, qué prendas de vestir usaba en ese momento, en qué lugar y a qué hora se encontraba (Martín, 2018).

Para Linda Martin (2018), en el contexto de esta discusión, es importante analizar el deseo, el placer y la voluntad, los cuales están atravesados por las normas sociales de género. La voluntad está asociada con el libre albedrío, por lo que en situaciones de violación sexual, la persona no tiene posibilidades de escoger libremente y va a actuar de acuerdo con sus posibilidades para sobrevivir. No obstante, en esta cultura, consentir, aun en contra de la voluntad, es desear la

violación hasta llegar al punto de que la violación no existe. Para esta autora, desde el modelo contractual de las relaciones sexuales (Pateman, 1980), el consentir una relación sexual se interpreta como un compromiso de entregar un bien o servicio; aunque en la violación, la persona puede comprometerse a realizar el acto y enajenar su cuerpo, esto no implica comprometer su deseo, su placer o su voluntad.

Siguiendo con lo que plantea Martin (2018), la idea que persiste en el imaginario social de que las relaciones sexuales se establecen en el marco de un contrato entre las partes, crea una comunicación confusa que justifica la violación sexual. Pues, el agresor llega a sentirse con derechos sobre la chica, hasta tal punto que considera que ella está en la obligación de darle un servicio, es decir, tener relaciones sexuales con él. Este se ampara en la idea de que le pagó la cuenta, le sirvió un trago de licor, la escuchó toda la noche, la acompañó al baño, la sostuvo mientras vomitó, tal como le sucedió a Karina, la joven universitaria de 21 años.

Esto ha provocado que las mujeres no siempre identifiquen a tiempo este depredador y duden de sus verdaderas intenciones, además, se sienten en deuda con él. Sienten que deben pagarles algo, terminan sintiéndose culpables y que provocaron la violación. Por esta razón, las mujeres en esta sociedad deben demostrar no solo que no consintieron, sino además que fueron lastimadas y que no existe ninguna deuda ni ningún contrato con el agresor, ni tan siquiera con una mirada, ni con su modo de vestir, ni por estar a determinada hora en un bar, haber ingerido licor o aceptado una invitación; no debe quedar ninguna duda que la incrimine por su comportamiento (Martin, 2018).

Los mitos y estereotipos que promueven esta cultura sobre las protagonistas de violación llevan a Karina a sentir una profunda culpa e impotencia, porque interpreta que no opuso ningún tipo de resistencia a la violación, aun cuando está consciente de su estado de indefensión por estar ebria. Para esta cultura, haber sobrevivido a la violación es haber consentido y consentir es querer tener una relación sexual, hasta llegar al punto de que la violación deja de existir.

Sin embargo, ella sabe que la culpa es de su agresor, su objetivo fue no sufrir un daño físico mayor ni morir, ella resistió de acuerdo con sus posibilidades. Pese a la condición de ebriedad, la Cegua se despierta, reacciona y

se protege de la agresión, porque hay una fuerza, un impulso dentro de cada una que nos permite subsistir y conservar nuestra vida. El problema es que lo que hacen las mujeres para sobrevivir no es reconocido socialmente, lo cual genera mucha culpa en ellas y permanece la sensación de no haber hecho lo suficiente para evitar la violación.

Episodio 4. Entre el ser y el deber

Desde que nacemos, recibimos una serie de mensajes sobre cómo debemos pensar, sentir y comportarnos las mujeres para ser consideradas seres dignos, los cuales tensan y conflictúa la relación con nuestra Cegua. Estos mensajes están atravesados no solo por el género sino por otras estructuras de discriminación como son la raza, la etnia, la edad, la nacionalidad, la clase social, la orientación sexual, entre otros. Vienen cargados de estereotipos sobre las mujeres latinoamericanas y alcanzan el rango de mandatos sociales, sobre los cuales debemos ajustar nuestro comportamiento.

Como he señalado anteriormente, estos mandatos penetran nuestra corporalidad y las relaciones sociales de manera casi imperceptible, regulando nuestro comportamiento a partir del ideal virginal de feminidad impuesto por la colonialidad, basado en la obediencia y la sumisión. En este sentido, Judith Butler (2001) plantea que cuando las mujeres devenimos subordinadas al poder, internalizamos una serie de normas sociales de género que dan lugar a este ideal normativo, que va a regular nuestro comportamiento y va a empujarnos a cumplir “apasionadamente” los mandatos sociales para poder existir en esta sociedad. Este sometimiento al poder tiene implicaciones ontológicas profundas en nuestras subjetividades que generan un alto grado de malestar psíquico, social y físico (Pujal i Llombart, 2018), al tener que debatirnos entre el sometimiento a los mandatos sociales de género y nuestras capacidades de agencia para resistir al poder. De este modo, Butler (2001) enfatiza que en el mismo devenir como sujetas femeninas y subordinadas, las mujeres encontramos los mecanismos de agencia y subversión para resistir al poder de dominación. A través de la teoría de la performatividad, esta autora reconoce que el género está condicionado por las

normas sociales, y debe definirse en un sentido u otro dentro del marco del binarismo, en este sentido, el género lo concibe como una negociación de poder.

El ideal normativo de feminidad para las mujeres latinoamericanas se construye en torno a mandatos de obediencia, pasividad, sumisión, entrega y servicio a los otros masculinos. Desde niñas se nos prepara para la vida del hogar, por ejemplo, recuerdo que los juegos infantiles que solíamos jugar eran “a la casita”, “a ser mamá”, “a ser enfermera”, “maestra”, entre otros. También, debíamos asumir el cuidado de nuestros hermanos o hermanas menores, ayudar en los oficios domésticos y atender a los hombres de la casa, de esa forma fuimos aprendiendo nuestro rol en esta sociedad e incorporamos uno de los elementos medulares de nuestra subjetividad: ser madres y cuidar de los otros. Cuando desobedecíamos estos mandatos y queríamos explorar otras actividades como participar en otros juegos que tradicionalmente eran para los hombres y que tenían que ver con asumir nuevos retos, riesgos y explorar el mundo, como por ejemplo “trepar árboles”, “jugar a la pelota”, “juegos científicos”, entre otros. O simplemente escogíamos estudiar y nos negábamos a ser mamás o amas de casa, entonces, surgía una fuerte presión de la sociedad encasillando y enjuiciando nuestro comportamiento para que nos sintiéramos avergonzadas y nos sometiéramos al poder, nos tachaban de “marimachas”, “hombrunas”, “poco femeninas”, “lesbianas” o “rebeldes”.

En la narrativa que las participantes hacen de su vida, el servicio a los demás y la entrega son dos de los mandatos sumamente arraigados en sus subjetividades, pensar en sí mismas se convierte en una transgresión y quienes se atreven a romper con esta imposición son juzgadas de egoístas, pues se espera que estén presentes y que sean todopoderosas para los demás, pero nunca para sí mismas. Cuando piensan en su propio bienestar son avergonzadas y culpabilizadas para que se ajusten al modelo de feminidad establecido por las estructuras de dominación. Para Milagros Palma (1994), la angustia que sienten las mujeres ante la posibilidad de perder el amor de las personas cercanas las hace renunciar a sí mismas porque se sienten inmorales, culpables y egoístas, estos sentimientos las someten a actitudes de entrega, abnegación y abandono a sí mismas.

Junto al devenir como sujetas al servicio de los otros, principalmente de los hombres y del Estado, **llega el sometimiento al mandato de complacer**

y agradar a los demás, se les prohíbe decir no. Igualmente, deben ser obedientes, frágiles, dóciles, sumisas, femeninas, delicadas, tiernas, coquetas y silenciosas; además, deben guardar silencio de la agresión que viven, no mostrar su inteligencia, estar siempre en pareja y ser heterosexual. Otros mandatos que mencionan las participantes son la obligación de contraer matrimonio, ser monógamas y madres. El tener una vida social y sexual activa está prohibido, así como gozar de su autoerotismo.

La familia y la religión son las principales impulsoras de estos mandatos, según los testimonios de las participantes. La familia se encarga de transmitir de generación en generación estas normas patriarcales que ha impulsado la religión católica como, por ejemplo, a través de las leyendas y mitos populares como se ha expuesto en esta narrativa; y también se convierte en guardiana de que se cumpla con el orden establecido. La religión, en la misma sintonía con sus discursos culpabilizante y de castigo, no solo viene a regular el comportamiento de las mujeres de acuerdo con los preceptos emanados por el sistema binario de género, sino que también resguarda las estructuras de poder y los intereses capitalistas y patriarcales de la sociedad.

La cultura y la Iglesia católica insisten en que las mujeres deben estar al servicio de los hombres. Si una mujer se revela, es una mujer mala. Si una mujer no renuncia a sí misma en favor de los hombres, es una egoísta. (Anzaldúa, 2016, p. 57)

Desde muy pequeñas las participantes son inducidas a los principios y valores de la religión, **ser religiosas se convierte en otro mandato para las mujeres latinoamericanas,** mediante el cual se inculca el temor al castigo divino si no moldeamos nuestro comportamiento con el modelo de obediencia occidental que dicta la iglesia. Cuestionar la fe y las creencias religiosas constituye una gran transgresión que merece ser reprendida. Los discursos culpabilizantes de la religión en los que las mujeres son concebidas como pecadoras por romper el *status quo*, si se resisten a cumplir con los mandatos impuestos por este sistema, lleva a que muchas mujeres no rompan con el silencio del abuso y permanezcan al lado de su agresor.

La culpa es un sentimiento presente en los relatos de las participantes, culpa por trasgredir mandatos sociales o simplemente por no alcanzar el ideal de mujer que nos exige la sociedad. Este sentimiento se intensifica con las vivencias de violación sexual, debido a los mitos y estereotipos en torno a las mujeres y su sexualidad. Ellas narran como esta experiencia las hizo sentir que eran culpables, malas, provocadoras, sucias, diferentes y pecadoras. Junto a estos mensajes distorsionados de su sexualidad aprendieron que debían ser obedientes como estrategia para resguardar la vida o la de sus seres queridos, también que debían callar. Es una experiencia en la que las mujeres aprenden que su cuerpo es una cosa, un objeto que pertenece a los hombres de la familia y fuera de esta.

Lucrecia comenta que una de las cosas más fuertes en su experiencia como mujer es la culpa, considera que este sentimiento la acompaña en todo lo que hace, en sus actividades cotidianas, espirituales, místicas, intelectuales. Está presente en todo en lo que se dice, en lo que se piensa. La culpa no solo tiene que ver con el abuso que sufrió en la niñez, sino que es un sentimiento que está presente en cada partícula de la sociedad y que produce un gran malestar en las mujeres, tal como afirma: “la culpa que tenés de la religión es pavorosa, pero no solo la religión, es toda la sociedad... siempre vos tenés la culpa... está aquí en el cerebro, que martilla y martilla” (Lucrecia, relato personal en grupo de conversación, 30 de mayo de 2019).

Por otra parte, tal y como mencioné en la narrativa anterior, las políticas neoliberales traen nuevos parámetros para este modelo de obediencia femenina, pues con la incorporación de las mujeres al mercado laboral se piden otras exigencias como ser exitosas, “perfectas” en lo que realizamos fuera de casa; pero también dentro, se nos niega el derecho a equivocarnos. Se duda de nuestra inteligencia teniendo que demostrar el doble que los hombres que somos capaces: debemos ser buenas madres, estudiantes, profesionales y trabajadoras. La sociedad nos exige que seamos cultas, educadas y sobresalientes, pero nunca podemos superar a los hombres, pues debemos de mantenernos a la sombra de ellos.

Para Angela McRobbie (2010), estos nuevos mandatos de género hacia las mujeres jóvenes emergen en medio de contradicciones entre los discursos feministas sobre la igualdad, justicia, solidaridad y libertad, y las ideologías

neoliberales. Por un lado, el neoliberalismo hace eco de estos discursos feministas y los adapta a su conveniencia, dando la falsa impresión de que muchas de las luchas políticas del feminismo están ampliamente superadas. Pero, por otra parte, como indica la autora en su artículo “Notes on the perfect Competitive Femininity in Neoliberal Times”, el feminismo parece haberse acomodado a las políticas neoliberales de los últimos años, desplazando sus ideales originales por ideas entorno a la excelencia, las competencias y capacidades de las mujeres para hacerlo mejor, enmascarando así, un antifeminismo, que reproduce ideales sobre la meritocracia como nuevas prácticas de gobernabilidad de género.

En este contexto, se establecen nuevos mandatos normativos para la feminidad contemporánea que modulan las subjetividades de las niñas y las mujeres jóvenes, según los ideales de la ideología neoliberal en torno a la perfección, el individualismo y el éxito. Las niñas y las jóvenes de hoy deben demostrar que son verdaderamente buenas y capaces, desde la noción de éxito que establecen las sociedades contemporáneas de Occidente, es decir, deben obtener logros académicos, ser autosuficientes, independientes, no embarazarse jóvenes y ser económicamente activas, etc., pero siempre deben de adaptarse a las necesidades masculinas y renunciar a la posibilidad de competir con los hombres.

Siguiendo con McRobbie (2015), estas nuevas formas de feminidad dan como resultado una mayor tendencia a la autovigilancia, el autocontrol y la autoexigencia de perfección para obtener el reconocimiento social, transformándose en formas más agravadas de opresión y “autoexplotación”. El mandato de perfección en las nuevas identidades femeninas construye un yo femenino competitivo, cuya competencia se dirige hacia el interior en forma de autocompetencia, autocrítica, o hacia el exterior, en competencia y rivalidad contra otras mujeres. Este mecanismo impide que las mujeres compitan contra los hombres, resguardando de esta manera, las jerarquías de género y los privilegios masculinos.

McRobbie (2015) añade que, aunque la constitución de este nuevo sujeto, también permite un cierto grado de empoderamiento en las mujeres, mediante su exposición y autoafirmación corporal, conforme se reestabilizan las relaciones de poder concediendo agencia –sobre todo corporal, sexual y amorosa– se las subordina después.

Victoria es estudiante universitaria, tiene 19 años y es oriunda de Puntarenas, una de las zonas rurales del país. Narra que para ella es una gran presión tener que demostrar a su familia y a la gente de su pueblo que es perfecta, pues considera que por estar en la universidad se espera demasiado de ella académicamente, teme defraudarlos y que piensen que fracasó.

El temor al fracaso está más presente en aquellas estudiantes que tienen que migrar de sus pueblos al Valle Central para poder estudiar. Al igual que Victoria, Josefina piensa que el mandato de ser exitosa es una presión con la que se enfrenta todos los días, a lo que se suman las críticas de parte de su familia por estudiar una carrera considerada no prestigiosa, por estar relacionada con el arte.

Otras presiones a las que se enfrentan las mujeres contemporáneas relacionadas con el ser exitosas consisten en protegerse de un embarazo en la juventud, pues se espera que antes de optar por la maternidad estudien y sean profesionales. Un embarazo juvenil, como dice McRobbie (2010), está asociado a una feminidad fracasada o imperfecta; se les exige no tomar licor, no ir a fiestas, no tener novios en la adolescencia. Además, se las induce el miedo a sufrir una violación sexual si transgreden estas normas. Según McRobbie (2010), las jóvenes contemporáneas están en posesión de una marca identitaria distinta, pues se las califica según su capacidad para obtener títulos académicos y ser económicamente activas. Estos nuevos mandatos de género son un rasgo importante de éxito para el nuevo modelo económico.

Las mujeres contemporáneas debemos ser independientes y autónomas, pero con cierta medida para no aplastar y dejar a la sombra a los hombres. Pese a que se reconoce la importancia de ser independientes económicamente, nuestra libertad sigue estando supeditada a ellos, ya sea una persona física el padre, el esposo, el novio como la iglesia y el Estado. En Costa Rica, hay un dicho popular que dice que “las mujeres necesitamos un freno de mano”, refiriéndose a que necesitamos un hombre a la par que nos ponga un límite, un “estate quieto” para no “enloquecernos” en nuestra propia libertad. De esta forma, está presente la idea milenaria de que no somos sujetas completas, sino que somos niñas o seres inferiores incapaces de autorregularnos, urgidas de alguien que nos tutele.

Rebeca comenta que en su familia siempre se le inculcaron ser una mujer independiente y libre, pero con cierta medida. Siempre existe el temor de que se salga de control. Para esto explica cómo se le exige tener un freno a la par que la

contenga, de no ser “tan libre ni tan independiente” como los hombres: “el mandato que me dan es que usted debe tener un control, algo que la controle como todos los demás seres humanos... por ejemplo, un marido... siempre hay una queja, es que usted es demasiado independiente” (relato personal en grupo de conversación, 7 noviembre de 2019).

Las sobrevivientes conversan, además, sobre el malestar que ocasiona estos mandatos en sus vidas, pues su libertad es coartada y sometida a un juicio moral. Se las juzga si tienen amigos, si son inteligentes, se les restringe lo que pueden leer, escribir y si tienen una vida sexual. Este último aspecto se incrementa conforme alcanzan una edad madura, pues el disfrute de su sexualidad al acercarse la vejez está cargado de muchas prohibiciones, mitos y tabúes.

Resistir a las imposiciones de género también despierta malestar en ellas por el señalamiento social al que son sometidas; sienten frustración, vergüenza, culpa, incomodidad y una angustia profunda ante la percepción de no calzar con el ideal normativo o de estar perdiendo su feminidad. Como señala Butler (2001), las amenazas a la heterosexualidad se traducen en amenazas directas al género, por lo que el miedo al deseo homosexual puede generar en las mujeres pánico de estar perdiendo su feminidad, tal y como ha sido concebida por esta sociedad. Estos mecanismos de autocensura llevarán a que las mujeres se sometan y continúen apegadas a los mandatos de género, sobre-adaptándose a la estructura de poder; no obstante, pese a la culpa, el señalamiento social y los temores lesbofóbicos, la Cegua resistente que vive en nuestro interior se levanta, se impone y logra hacer rupturas ideológicas y resistir.

Ellas resisten de muy diversas maneras, sus capacidades de subversión son inimaginables, se las ingenian para transformar los preceptos hegemónicos y renovar sus identidades. En el mismo sometimiento a los mandatos de género y en su devenir como sujetas, reinventan formas creativas de resistencia a los mandatos de género (Butler, 2001), tales como negarse a ser femeninas desde el prototipo hegemónico de la feminidad, desear ser hombres, negarse a ser madres, rebelarse con el modelo occidental de belleza para las mujeres, romper con los silencios y alzar sus voces a través del arte, la escritura, la poesía, el performance y la pintura, entre muchas otras formas. Tal como profundizaré más adelante, la

resistencia al poder es un aspecto que atraviesa la vida de todas las mujeres en los diferentes momentos de nuestras vidas.

Estefany en el mismo sometimiento a los mandatos de género, se las agencia para elaborar, reelaborar y reinventarse como mujer desplazando las normas y dando origen al cumplimiento de su deseo. Según Butler (2017), en nuestro devenir como sujetas, las mujeres encontramos los mecanismos de agencia y subversión al poder de dominación y nos reinventamos. En su narrativa, Estefany comenta cómo ejecuta esta resistencia a ser femenina de manera continua, contestando el concepto hegemónico de feminidad, buscando otra forma de ser. No obstante, esta nueva forma de feminidad tampoco es aceptada por la sociedad, pues lo que se espera de ella es que se muestre sumisa, dócil y obediente, aun cuando esto le cause infelicidad. Para ella, esta situación le molesta mucho de su familia pues a pesar de que ha intentado renovar su forma de ser femenina, según su propio estilo, este no ha sido aceptado y tiene que recurrir otras formas de subversión para no perderse a sí misma y autoafirmar su libertad: “Una vez me corte el pelo muy corto y vestía con ropa de hombre y en mi casa me decían ‘el hombrecito’ entonces era un poco frustrante” (Estefany, relato personal en grupo de conversación, 17 de octubre de 2019]). Pese a las presiones y mandatos sociales logra resistir y romper con el mandato de feminidad, con la cual construye una identidad subversiva desmarcada de la visión esencialista del ser mujer.

Otros mecanismos de subversión que narran las participantes son romper con el discurso acusador y culpabilizante de la religión y optar por otras formas de relación con Dios y de espiritualidad que parten del encuentro consigo mismas; querer estudiar, viajar y no casarse, romper con relaciones controladoras, decidirse por el divorcio y desear estar sola; pensar en sí mismas como personas libres en contacto con la naturaleza. Añaden también procurar su bienestar antes que el de los demás, no querer ser madre, ni ama de casa; tener deseos o experiencias lésbicas, no querer ser mujer; ser activista por la igualdad y los derechos humanos, ser feministas. Y, además, ser libres, independientes y autónomas.

Silvia de 23 años, estudiante universitaria, narra que durante un tiempo sus padres la han presionado para que establezca una familia y contraiga

matrimonio, aun sabiendo que su pasión es ser una mujer libre e independiente, tal como decide compartir en este fragmento:

... yo le he dicho a mis papás que no quiero casarme, porque para mí el matrimonio es solo un papel, yo puedo estar con alguien y todo, pero siento que el matrimonio, no asegura nada en la vida. Y que mi plan es viajar sola. Y mi papá, no sé..., hubo un tiempo en el que estuvo presionándome y diciéndome que usted tiene que casarse y debe tener una familia y tener casa! Y yo: “Pero usted sabe qué es lo que yo quiero. ¿Por qué me está diciendo estas cosas?” –“¡Porque usted es una mujer!”, me decía. Y eso a mí me dolió mucho por parte de mi papá. (Silvia, relato personal en grupo de conversación, 7 de noviembre)

La rebeldía, ese poder de resistencia, de romper con las reglas establecidas, es propia a nuestra condición humana, porque somos seres intrínsecamente libres, las mujeres somos capaces de crear rupturas y transformaciones de muy diferentes maneras, algunas de estas pueden ser premeditadas, sutiles e imperceptibles, pero hay otras más espontáneas, desenfrenadas y hasta violentas. Lo cierto es que **no existe una única forma de resistir o reaccionar al poder, las mujeres recurren a una amplitud de estrategias para salir adelante y alcanzar su libertad**, que no tienen nada de que ver con un ser pasiva, condenada o derrotada, tal como se nos ha victimizado.

Episodio 5. El fantasma del miedo que me habita

Como mencioné anteriormente, hay experiencias cuyo propósito es silenciar y devastar nuestra Cegua rebelde, pero existen otras que, por más opresivas que resultan ser, atizan su poder de insubordinación. La violación sexual es una de estas vivencias; cuando tomamos conciencia de ella nos inunda un sentimiento de asco, repulsión y rechazo que aviva nuestra agencia para resistir y, a la vez, nos reconecta con nosotras mismas. Estas experiencias de abuso cumplen un rol muy importante en la construcción de nuestras subjetividades, mediante esta aprendemos ¿quiénes somos?, ¿cuál es nuestro

lugar en esta sociedad?, ¿qué se espera de nosotras como mujeres? Pero también, a través de ella logramos resignificar y reconocer nuestros poderes como sobreviviente.

La violación no solo se convierte en un acto constituyente de la subjetividad femenina por experimentarla directamente, sino que existe una cultura en torno al miedo a la violación que legitima esta forma de violencia, al tiempo que restringe y controla los movimientos de las mujeres. Pues, mediante la violación sexual contra los cuerpos femeninos, no solo se envía un mensaje a las mujeres violadas directamente, sino a todas las mujeres en general. El fantasma de sufrir una violación está muy presente entre nosotras, forma parte de nuestras peores pesadillas.

Sí bien es cierto que existe una amenaza real de sufrir una violación por el simple hecho de ser mujer en esta sociedad patriarcal, también hay un miedo sobredimensionado que coarta nuestra libertad de movimiento en los espacios públicos, aspecto que llama la atención pues sabemos que los principales ataques sexuales que sufren las mujeres no son en la calle sino en sus hogares y por personas conocidas, como mencioné anteriormente. Este temor sobredimensionado a ser atacadas sexualmente produce una identidad femenina fragilizada y es considerada como una “víctima probable” restringiendo de antemano sus movimientos, horarios y actividades, al punto incluso de encerrarla y aislarla (Vásquez, 2006).

Según Elizabeth Stanko (1990), los espacios públicos están restringidos por el flujo de discursos de vulnerabilidad femenina. Estos discursos establecen **una imagen de las mujeres como “víctimas potenciales”, que hace que siempre tengamos que estar en guardia cuando estamos fuera de la casa.** Al mismo tiempo, construyen una idea de que el “espacio exterior” es un lugar peligroso, y el “espacio interior”, o sea, el hogar es un lugar seguro para las mujeres. De este modo, se presume que si las mujeres quieren ser respetadas deben quedarse en la casa o cuidar la forma cómo se presentan y se comportan en el espacio público, es decir, se establece como dice la autora una feminidad como movilidad restringida.

En esta línea, Sara Ahmed (2015) afirma que **el miedo es una “política afectiva” que tiene la función de alinear el espacio corporal con el social**, pues la sensación de miedo y vulnerabilidad trabaja para delimitar la

movilidad de lo femenino en lo público y sobre-habitarlo en lo privado, es decir, el miedo moldea los cuerpos de las mujeres y cómo estos habitan los espacios. Para la autora, el miedo como escenario de una futura lesión, funciona como forma de violencia en el presente, pues contiene los cuerpos femeninos en un estado de miedo que puede implicar la negativa a abandonar los espacios domésticos o un rechazo a hacer una vida en los espacios públicos como, por ejemplo, caminar sola por la noche, vestir de cierta forma, etc.

En muchas ocasiones, el miedo se convierte en nuestro aliado cuando funciona como mecanismo de alerta para autoprotegernos ante una determinada amenaza, es el motor que alerta nuestra Cegua. Pero, en el caso del miedo a sufrir una violación, es un miedo que traspasa estos límites, pues más que una señal de alerta se convierte en una imposición social, en un estilo de vida mediante el cual se controlan nuestros comportamientos, limitando nuestra libertad de transitar por las vías públicas: “... es triste que nosotras las mujeres tengamos que vivir con miedo. Eso es un estilo de vida con el que hemos tenido que vivir” (Silvia, relato personal en grupo de conversación, 7 de noviembre de 2019). El miedo es una forma de autocensurarnos, de limitar nuestro comportamiento, nuestra forma de vestir, los horarios, los lugares que frecuentamos y nuestro aspecto personal. Silvia agrega: “Por eso cuando yo hablaba del miedo y esas cosas es que es molesto! Que nosotras no podamos salir porque tenemos que vivir con miedo y que si estamos ebrias alguien va a abusar de nosotras. Y siento que me he traicionado demasiado, he descuidado mi aspecto, he dejado de hacer muchas cosas que amaba porque me da miedo, simplemente! Y nada más” (Silvia, relato personal en grupo de conversación, 24 de octubre de 2019). El miedo moldea nuestro comportamiento al sistema colonial de género, mediante él aprendemos a sentirnos vulnerables, frágiles, impotentes y desprotegidas.

Junto con el miedo a sufrir una violación, se localiza la idea de que los hombres no pueden controlar sus instintivos deseos sexuales, lo cual perpetúa la noción de que las mujeres somos víctimas viables, seres pasivos y frágiles concediéndoles, a la vez, un poder superior a los hombres. Esto hace que muchas mujeres restrinjan sus actividades diarias por el temor infundado hacia los hombres; algunas de las participantes narran cómo este temor las ha llevado a restringir sus movimientos, actividades y espacios: evitan salir de sus hogares, han renunciado a la idea de asumir cierto

tipo de trabajos, se resisten a intimar con alguien del sexo opuesto, temen pasar frente a grupos de hombres, como es el caso de las construcciones, teniendo en muchas ocasiones que tomar el camino más largo para evitar pasar frente a estos grupos de hombres.

Es importante traer a la discusión el miedo injustificado que existe en las sociedades latinoamericanas hacia los hombres negros, pues coexisten una serie de estereotipos y prejuicios sociales acerca de los hombres de color que los posiciona como potenciales violadores. Estos estereotipos tienen una larga historia de asociaciones pasadas fundamentadas en el racismo y el sexismo, donde toda la raza es investida de una sexualidad irresistible y animal. Para Angela Davis (2004) la creación del mito del violador negro fue una invención claramente política que perpetraron los hombres blancos para justificar el linchamiento de las personas negras y para justificar e invitar abiertamente al hombre blanco para que se sirviera sexualmente de las mujeres negras: “Junto con los azotes, la violación era un método terriblemente eficaz para mantener bajo control tanto a las mujeres como a los hombres negros” (p.185). Se representa a los otros como objetos de miedo con el fin de conservar el poder (Ahmed, 2015), que históricamente han tenido los hombres blancos.

Lo cierto es que el miedo lejos de darnos las herramientas para actuar y defendernos de un ataque o un peligro funciona como inhibidor psicológico, como un mecanismo de dominación, dificultando en algunas ocasiones la capacidad de reconocer situaciones de violencia reales (Velázquez, 2006). Sin embargo, es importante tener cautela con esta afirmación, pues como indiqué anteriormente, la mayoría de las violaciones no se inician violentamente, no es posible reconocer desde el principio las intenciones del violador.

La sociedad restringe nuestras libertades y movimientos en beneficio del ordenamiento social e intereses de los poderosos. Recurre al miedo como medio para debilitar nuestra Cegua insurrecta, pero aun en estas circunstancias, el poder de nuestra Cegua agenciada resiste, hace uso de sus estrategias y espanta al miedo, ganándole la batalla.

Episodio 6. El escalofriante poder de subversión

La violencia es una experiencia que nos desnuda el alma, que nos hace sentir desoladas y tristes, pero a la vez es una experiencia que nos lleva a sacar las fuerzas y el coraje de nuestras entrañas y nos empuja a buscar la Cegua que habita en cada una de nosotras. Esa parte de nuestra subjetividad valiente, fuerte y resistente que nos levanta de las tinieblas y nos hace seguir adelante. Ese poder de subversión se convierte en una amenaza escalofriante para el patriarcado, pues atenta contra el *status quo*.

Resistir es nuestra capacidad para reaccionar frente a la violencia, a pesar del terror y la tensión que nos oprime. Es nuestra astucia para acudir a diferentes estrategias que nos permitan apropiarnos y subjetivar la experiencia de dolor. Es, además, nuestra capacidad de rebelarnos al abuso y sobrevivir. Es nuestra voz interna, nuestra agencia que despabila nuestro poder de insubordinación.

La capacidad de agencia de las mujeres y niñas para resistir a la violación es inimaginable. En su reacción, hay un impulso de rebelión, cálculo, perspicacia que la llevan a medir cuándo y cómo actuar para salir con vida de la violación y proteger a sus seres queridos. En sus estrategias, las mujeres rompen con el paradigma que las coloca como víctimas pasivas y paralizadas; ellas despliegan una serie de acciones antes, durante y después de la violación. Como se indicó anteriormente, el problema ha radicado en que la sociedad no reconoce lo que ellas hacen para salir con vida de la violación, en su lugar, defiende posiciones teóricas cuya noción de agencia en las sobrevivientes escapa del sentido común y de la realidad, pues se espera que las mujeres resistan hasta la muerte, y si sobreviven a la violación significa que no resistieron lo suficiente.

Pese a que en ocasiones pareciera que las estrategias de resistencia a las que recurren las mujeres y las niñas en situaciones de violencia no son lo suficientemente efectivas y fructíferas, es fundamental reconocer que, aún en esos estados de extrema dominación, en que sus vidas e integridades física y psicológica se ven comprometidas, resisten de acuerdo con sus posibilidades. Como dice Patricia Amigot-Leache (2005), por muy frágiles y dispersas que sean las resistencias, estas existen, por muy pequeños que parezcan, estos actos son grandes hazañas de resistencia y rebelión que merecen ser visibilizadas y reconocidas de manera situada.

Para Michell Foucault (1977a), en esos estados de extrema dominación, como es el caso de la violación sexual, las personas siempre activarán sus fuerzas o poder interno para cuidar de sí mismas e implementarán diferentes formas de resistencia. Algunas de ellas pueden ser improbables, otras espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, desenfrenadas o violentas. Las posibilidades de resistencia a la violación van a estar limitadas por el margen de libertad que tiene la persona sometida a un estado de dominación. No obstante, “siempre habrá cierto grado de libertad en ejercicio y, por consiguiente, la posibilidad de intensificación de los puntos de resistencia y su articulación en procesos emancipatorios” (Pujal i Llobart y Amigot-Leache, 2010, p. 145).

La necesidad de sentirse amadas o la angustia de no serlo, así como, el mandato heteronormativo hacia las mujeres de estar en pareja y el significado que tiene esta figura en las subjetividades femeninas, les otorga valor y “sostén psicológico” (Illouz, 2012), las lleva a confiar en las palabras románticas y bonitas que estos hombres usan para conquistarlas. Por otra parte, la ausencia de redes de apoyo, como amigas o familiares, aunada al aislamiento social en el que pueden estar inmersas las mujeres y la dependencia económica, son factores de riesgo que las pueden empujar a someterse y a no identificar, desde el inicio, las artimañas de estos hombres. Sin embargo, aun cuando se haya estado sometida, surgen desde lo más profundo de su ser, las fuerzas suficientes para enfrentar al violador, esquivarlo y ganarle la batalla: nace la Cegua.

Las mujeres y las niñas en situaciones de violación y otras formas de violencia simplemente hacen lo que pueden para resistir. En el caso de las mujeres que sobrevivieron a la violación cuando eran niñas, es recurrente escuchar en sus relatos que en esas circunstancias el mecanismo psicológico que operó para lidiar con el dolor fue olvidar, bloquear en su memoria ciertos detalles del abuso. Salirse de su cuerpo fue otra forma de sobrevivir al abuso.

Yolanda, de 45 años, narra la confusión tan grande que experimentó cuando su padre la violó a los cuatro años. Recuerda que este la metió a un cafetal y de un momento a otro le vio su pene erecto, pensó que él andaba orinando, pero después este empezó a manosearla y a rozarle el pene sobre su pequeña boca. De regreso a casa, sentía que su cuerpo flotaba y que su alma se había desprendido de su cuerpo:

yo me puedo ver la cara y yo me siento como que voy en el aire. Y mi cara era asustada, de otro planeta; mi mente estaba en otro lado y yo sentía que iba como tonta, casi no podía caminar, caminaba despacio. (Yolanda, relato personal en grupo de conversación, 30 de mayo de 2019)

En sus narrativas, algunas expresaron que, cuando sucedía el abuso, ellas se veían en forma de una hormiga que poco a poco se iba transformando en un ser cada vez más pequeño hasta volverse casi invisible. Ser invisible era la forma de manejar su dolor, esta última estrategia es común escucharla cuando eran niñas, pero también en la adultez. Otras mujeres que participaron en la investigación se confrontaron directamente al agresor y le amenazaron con revelar el abuso a otra persona externa a la familia como un sacerdote, por ejemplo. Pero esta estrategia no siempre fue tan efectiva, pues el agresor posteriormente se mostró extremadamente más violento.

En ocasiones, esa niña recurre a la mamá y le revela el abuso, pero no siempre esa mamá la escucha y la protege. En la mayoría de los casos, esa mamá no cree en sus palabras y se hace cómplice del agresor al encubrirle sus abusos. Claro está que esta mamá también es víctima de los maltratos de este depredador; pero, su falta de protección deja a esa niña completamente sola e indefensa, desamparada. Ante esta situación, la niña para evitar el abuso recurre a otras estrategias para autoprotgerse y sobrevivir, tales como ponerle llave al cuarto, poner la cama contra la puerta, evitar estar en casa, escribir cartas pidiendo auxilio, cambiar su vestimenta, bañarse con ropa o no bañarse, hacer huelgas de hambre, salir corriendo hacia los cafetales y esconderse en rincones, entre otras.

Otras estrategias para sacar el dolor a las que hacen alusión son: escribir, leer, hacer poesía, dibujar o hacer actividad física. Para algunas, la religión fue un apoyo, pero para otras fue una condena; pues sus mensajes, en la gran mayoría, estaban cargados de culpa contra las mujeres. Otras recurrieron al silencio, sabían que revelar el abuso las expondría a un mayor riesgo; temían que sus mamás las mataran a golpes. Las estrategias no siempre iban dirigidas a cuidar de sí mismas, también era necesario cuidar a otras personas queridas para que no sufrieran el abuso que ellas estaban soportando. Entonces, buscaban por todos los medios no dejar solas a estas personas, que también eran niñas como ellas.

Igualmente, hay historias en las que la niña revela el abuso para proteger a la mamá de la violencia que sufría del agresor, al revelar el abuso consigue que este vaya a la cárcel.

Las sobrevivientes sostienen que llegaba el momento en que estas estrategias no eran suficientes y la violencia era incontrolable, por parte del abusador y de la madre que nunca hizo nada. Así, tenían ellas que huir de sus casas siendo aún unas niñas, y caían en las trampas de hombres controladores, mujeriegos y violentos con quienes se involucraron sentimentalmente. Otras mujeres tuvieron la oportunidad de encontrar un trabajo o entrar en la universidad, lo cual las alejó de sus casas. Las diferentes experiencias de violencia que han enfrentado las mujeres a lo largo de sus vidas les han dado las herramientas para identificar las estrategias de estos depredadores, para cuidarse a sí mismas, activar sus fuerzas con cálculo y perspicacia y conectarse con sororidad con su Cegua interna.

Para Rebeca, no llorar no quiere decir que no le duela, es solo que ya no piensa en eso como antes, porque lo ha ido trabajando y porque se siente en confianza con las otras compañeras del grupo de conversación. En su narrativa, comparte el dolor cuando decidió irse de su casa por los abusos que sufría de su padrastro. Ella llegó a la casa de doña María, una señora que le ofreció dónde vivir:

... doña Mari tenía un negocio que alquilaba a gente y yo llegué a vivir ahí. Yo llegué ahí a vivir sola y yo lloraba mucho y sentía mucha soledad, me sentía desprotegida, ino sabía lo que estaba haciendo! No sabía si estar trabajando y luego entrar al colegio estaba bien, no sabía lo que estaba haciendo, la verdad. Yo solo sabía que mi mamá me decía que tenía que esforzarme por mi futuro y supongo que eso fue lo que trate de hacer. (Rebeca, relato personal en grupo de conversación, 31 de octubre de 2019)

Alejarse de sus familias de origen ha sido una medida de autocuidado frecuente que, por un lado, les provoca mucho dolor; pero, por otro, es la fuente de su libertad y de su paz. Para algunas es doloroso, porque no recibieron el apoyo y la protección de su familia, a pesar de que sabían el abuso que ellas estaban sufriendo; por el contrario, el agresor permaneció en la vida de sus madres. No

obstante, aunque la madre no haya estado presente emocionalmente, hay un mensaje encubierto de resistencia en ella, que, de Cegua a Cegua, encamina a sus hijas a encontrar sus fuerzas para salir adelante, como narra Rebeca. Una Cegua capaz de tensionar y hasta fracturar el arraigo emocional. En ocasiones, el papel de esta mamá lo cumplen otras mujeres como la hermana, la amiga, la tía, la vecina que les apoya y les ofrece sitio donde vivir, entre otras.

Una vez adultas, el silencio cobra un significado especial como estrategia para salir de la violencia, el silencio no como obediencia o sumisión, sino un silencio estratégico como subversión, un recurso para prepararse y huir de esa relación. “Calladita”, “calladita” al lado de su depredador y en medio de la soledad fue concretándose su rebeldía, cada una fue armándose de valor, reconociendo sus fuerzas, queriéndose, luchando hasta tener su propia empresa, sacar sus estudios, conseguir un bono de vivienda para irse con sus hijos e hijas, hasta para hacer un ahorro que le diera independencia para tomar decisiones. En silencio, escondieron sus sentimientos y sus verdaderas intenciones. Como afirma Gloria Anzaldúa (2004), “ellas en silencio ‘escondieron’ sus sentimientos; sus verdades; ocultaron su fuego, pero mantuvieron ardiendo su llama interior [énfasis agregado]”. (p. 80)

Como dice Emilia Macaya (1992) “la mujer, encerrada en el espacio mínimo del mundo privado, ha ido descubriendo la fuerza subversiva de un nuevo discurso gestado en el silencio” (1992, p.125). Ese silencio surge ya no desde la imposición patriarcal, sino de la subversión, a través de la cual la mujer se vuelca hacia su mundo interior y dialoga con su Cegua rebelde, descubre sus fuerzas internas que le guiarán en la búsqueda de alternativas para liberarse de la violencia y gestar así la semilla de su transformación y autoafirmación.

Otras llegaron a convertirse en Ceguas salvajes, “a la defensiva”, que atacan antes de que las agredan, pues siempre los hombres que las rodearon intentaron abusar sexualmente de ellas. Esta Cegua indomable también sale con sus dientes afilados para proteger a sus hijas e hijos de los riesgos de sufrir la violación sexual que ellas vivieron. En ocasiones, la aparición de dolencias físicas como la migraña, los dolores lumbares, la gastritis y otros malestares constituye la defensa del mismo cuerpo que se resiste a hacer algo que no se desea, como acceder a tener relaciones sexuales con su compañero en contra de su voluntad.

Como indica Veena Das (2008), las mujeres pueden hacer uso de las palabras, de sus cuerpos mudos, de gestos sutiles, negociaciones, arreglos silenciosos, ritos propios y olvidos deliberados, que nada tiene que ver con memorias reprimidas en el inconsciente ni rupturas en sus capacidades discursivas de lenguaje. Incluso, el no hablar no es ausencia de testimonio; es, ante todo, por muy irónico que parezca, apropiación del dolor y estrategias de agenciamiento, que nada tiene que ver con la idea de víctimas pasivas o paralizadas.

El ideal de víctima pasiva que ha protegido el discurso hegemónico, el cual está muy lejos de la realidad de las mujeres, conflictúa y hace sentir a estas mujeres que no hicieron lo suficiente para evitar la violación. Esto último despierta en ellas un profundo sentimiento de culpa que configura una batalla que tiene que librar la Cegua. La culpa actúa para censurar, controlar y regular el comportamiento de las mujeres (Butler, 2001).

Es por este sentimiento de culpa que las mujeres continúan al lado de parejas violentas, que no rompen con el silencio de la violación, que no denuncian, que arremeten contra sí mismas y que se someten a los mandatos sociales para evitar la exclusión de la sociedad. Por esta razón, es importante comprender la violación sexual desde la perspectiva de las mismas mujeres, desde sus subjetividades. Es necesario comprender el dolor desde sus **experiencias situadas, sus palabras y sus cuerpos, para poder desmontar la idea de culpa y evidenciar las capacidades de agencia que existen en cada una para resistir a la violencia.**

Según Inés Hercovich (2000), en ocasiones, la única estrategia que tienen las mujeres para salir con vida de la violación o para sobrevivir es ceder la vagina, porque dejarse penetrar es lo más parecido a una relación sexual normal. Sin embargo, en este ceder de la vagina, las mujeres están atacando lo más sublime y sagrado de la sociedad occidental, patriarcal y heterosexual. La vagina es el órgano sagrado reservado para la maternidad y no para darle un uso utilitario, como hacen las mujeres en el contexto de una violación. Por esta razón, las mujeres terminan sintiéndose culpables y con la sensación de que no hicieron nada para evitar la agresión.

Acceder a tener sexo por conveniencia o necesidad económica es ceder la vagina, es resistirse a establecer un vínculo amoroso con esa persona y negarse a

utilizar este órgano sexual para fines, exclusivamente, reproductivos; es darle un uso utilitario. Iriabella, una mujer de 53 años de la zona rural del país, relata que en su vida nunca ha amado a alguna pareja. Para ella es un tormento tener relaciones sexuales con su compañero, porque es algo que no le nace. Cada vez que él la toca, siente que la está violando, porque es algo que no desea, que lo hace por conveniencia o por dinero. Ella dice sentirse como una prostituta, porque vive con él por necesidad económica.

Igual que Iriabella, muchas otras mujeres acceden a tener relaciones sexuales sin amor para asegurar un plato de comida al día siguiente, para pagar el alquiler de la casa, los recibos, comprar medicamentos, u otros gastos. Tener sexo por conveniencia es una realidad presente en la vida de muchas mujeres, ha sido la forma para salir adelante y resistir. La sociedad ha creado el fantasma de “prostitutas” para referirse a estas mujeres, transgresoras de los mandatos de género, pues se espera de nosotras que amemos incondicionalmente y sin interés. El sexo sin amor o el sexo por dinero ha sido concebido como algo diabólico en las mujeres porque se resiste al mandato de la sexualidad para fines reproductivos. Además, el practicar sexo por dinero, es considerado una práctica impúdica en las mujeres, pues el dinero en particular es considerado sucio e impuro en las manos femeninas, asociado a prácticas de prostitución (Coria, 1992).

Iriabella se acostumbró a no establecer ningún vínculo romántico con la persona con quien va a tener intimidad sexual, es su forma de sentir control sobre sí misma y de resistirse a ser dominada. A la vez, es un medio de castrar simbólicamente el poder masculino, pues no cae rendida ante los preceptos del amor romántico. No obstante, en el fondo, se siente culpable de darle un carácter utilitario al sexo, pues se aleja de la función reproductiva que la sociedad le da al sexo. Además, el hecho de recibir un pago por sexo, la empuja a sentir que se degrada como mujer, considerándose, “una prostituta”. En esta sociedad, el sexo sin amor para las mujeres es siempre degradante, ya que se supone que debemos ofrendar nuestro cuerpo a los hombres, pues hay un deber sexual como mandato social para las mujeres.

La prostitución es un tema controvertido que tiene posiciones encontradas tanto a favor como en contra dentro del feminismo. Para algunas, aun siendo voluntariamente, es un ataque a la dignidad de las mujeres y de objetivización del

cuerpo femenino; pero falta mayor profundidad en estos análisis. Para otras, el contrato heterosexual que establece la prostituta con sus clientes a cambio de una paga por satisfacerlo sexualmente evidencia la situación despreciable que viven muchas mujeres en el seno de su hogar por parte de sus parejas domésticas. El contrato de la prostituta supera en condiciones al contrato de las mujeres dentro de la unión matrimonial, apunta Virginie Despentes (2018) en *Teoría de King Kong*. En el matrimonio, las mujeres se comprometen a efectuar una serie de tareas degradantes, sirviéndoles sexualmente a los hombres sin recibir ningún tipo de recompensa y, por el contrario, sufren infinidad de malos tratos. En conclusión, el estigma y la degradación en la que la sociedad ha envuelto a la prostituta es el medio para proteger la familia tradicional y para mantener subordinadas a las mujeres a los mandatos de la mujer virginal.

Características ligadas a la ambición, la audacia y la independencia han sido cualidades reconocidas únicamente en los hombres, nunca en las mujeres. Por esta razón, la transgresión de estos códigos normativos constituye un motivo de culpa y una amenaza para las mujeres y para la heterosexualidad, al no cumplir con el ideal de feminidad establecido culturalmente. De esta forma, las mujeres entramos en conflicto con el dinero, pues este es considerado un asunto de los hombres. Claro está que esta sociedad capitalista necesita que las mujeres vivamos en condiciones de precariedad para poder dominarnos y proteger sus intereses económicos, aun en detrimento de la calidad de vida de las mujeres. A la sociedad no le sirve que tengamos nuestros propios ingresos, que seamos independientes y autónomas, ya que representa una amenaza para el *statu quo*. Uno de los mayores temores que tiene la sociedad es que las mujeres nos aprovechemos del dinero de los hombres y que lo utilicemos para liberarnos.

Como mencioné en el tercer capítulo, Judith Butler (2001) reconoció la identificación melancólica como un mecanismo que regula el comportamiento humano de acuerdo con las normas sociales de género. La trasgresión del ideal normativo en las mujeres despierta en ellas miedo al deseo homosexual, lo cual genera pánico de estar perdiendo su feminidad, siguiendo el modelo hegemónico, convirtiéndose, por lo tanto, en algo monstruoso, tan monstruoso como la Cegua. Los temores a los deseos homosexuales y a perder nuestra feminidad hacen que nos apartemos de esta mujer libre, independiente y astuta: ser la Cegua es

sinónimo de monstruosidad, de rareza y de poca feminidad, pues este tipo de comportamientos son aceptados en los hombres, no así en las mujeres.

Otro tema que merece ser analizado en el contexto de esta investigación es que la forma en la que se supera el dolor causado por la violencia va a estar tamizada, también, por los apoyos que se reciben cuando se revela la violación. Los apoyos recibidos facilitan superar el dolor de lo vivido, aquí es importante señalar el papel que juegan los amigos, las amigas, la mamá, la familia, el apoyo profesional en psicología, trabajo social e incluso el papel de las mascotas. Todos estos apoyos han sido cruciales en el renacer y en el reencuentro con la Cegua, pues las ha ayudado a tomar fuerzas, coraje y valentía, a entender la violencia, a entender que no fue su culpa ni la de su mamá, a sentir que no están solas, a tomar el control de sus vidas, a superar el miedo, a ordenar cada parte de lo que ha pasado y a recordar sin dolor. Han sido una guía, una compañía y un soporte en sus vidas.

Rebeca narra los apoyos que tuvo durante su niñez y que la ayudaron a salir adelante:

yo tenía un perrito, él se llama Tito. Desde los doce, Tito sintió todo lo que yo sentí y siempre le veía esos ojillos y él venía... Un profesor que yo admiraba mucho también me ayudó... Doña Mary fue y es la ejemplificación de una madre, se sentó y me guío. Y entonces yo digo cómo hacen las que no tuvieron ni han tenido esa ayuda, ¡yo topé con suerte! Yo caí donde doña Mary, [por] suerte y ella me ayudó a ordenar un poco todo el desorden que yo tenía en mi mente. (Rebeca, relato personal en grupo de conversación, 07 de noviembre de 2019)

Para finalizar esta sección, quiero abordar: ¿cómo viven los hombres la resistencia por parte de las mujeres? ¿Qué efectos tiene en sus subjetividades? La sociedad ha reconocido dos versiones paradigmáticas de las mujeres que resisten una violación. En la primera, las mujeres son heroínas; pero a la vez, son señaladas como incitadoras de la sexualidad de los hombres. En esta versión, pasan de ser víctimas a victimarias, como fue el caso de la Cegua. La segunda versión es una imagen de la mujer pasiva, impotente y en desvanecimiento. En ambas versiones, las mujeres son culpabilizadas. Para Hercovich (2000), desde

la lógica perversa del violador, la resistencia de las mujeres es interpretada por este como provocación, seducción e incitación del deseo masculino.

La mujer atacada que soporte el miedo a la violencia y se resiste podrá ser culpada porque resulta que ella sabe o debería de saber que la resistencia excita [...] La lógica perversa del violador y sus secuaces supone que el manifestarse de una mujer no es dejarse ver sino hacerse ver. O sea, seducir. Seducir a la vez, es provocar. Provocar en querer. (Hercovich, 2000, p. 14)

El rechazo a tener relaciones sexuales de una mujer es interpretado por el violador como un acto de desobediencia y provocación, lo cual genera –en muchos de los casos– que se ejerza mayor violencia. Por esta razón, para muchas mujeres, la posibilidad de externar un “no abierto” las expone a un mayor peligro, por lo que terminan consintiendo para poder sobrevivir. El hombre vive el “no” de las mujeres como un desacato a su poder y un cuestionamiento a su masculinidad, por lo que recurre a formas más crueles de violencia para conservar su estatus de género.

La negación de las mujeres sigue entendiéndose un sí para los hombres; es interpretado como que “se está haciendo la difícil o la de rogar”, “está provocándome” o “está seduciéndome.” Los hombres, con frecuencia, no aceptan que cuando una mujer dice “no” es un “no” rotundo; pues para ellos, las mujeres somos objetos sexuales de su propiedad y negarse a tener sexo es una transgresión inaceptable que debe ser disciplinada con la violación. En estos casos, el violador asume un rol de moralizador (Segato, 2010).

La capacidad de agencia de las sobrevivientes es extensa, su Cegua es indomable. Sus estrategias de resistencia a la violencia están atravesadas por la edad, la condición económica, así como por el grado de libertad, autonomía, y el soporte social y psicoafectivo con que cuentan. Pero, aun cuando se encuentran enmarañadas en un torbellino de estructuras de opresión, ellas resisten al abuso mediante la Cegua que las habita. La resistencia es parte de su condición humana, su mecanismo de sobrevivir y preservar su vida. Por muy pequeñas que pueden parecer estas estrategias, constituyen grandes actos de heroicidad emprendidos en medio de la culpa, la vergüenza, el dolor y el terror.

Episodio 7. Mamá, ¿dónde estás?

Mamá, ¿dónde estás? Mamá, te necesito. Mamá, no me dejes sola. Mamá, no quiero ir a casa; déjame ir contigo, yo me porto bien. Mamá, no te vayas al trabajo, tengo miedo. Mamá, este hombre se me mete todas las noches a mi cama mientras duermes. Mamá... mamá. (Ivette de 48 años, relato personal en grupo de conversación, 23 de mayo de 2019)

Recurrentemente en los relatos de las mujeres sobrevivientes de incesto, surge la pregunta: ¿dónde estabas, mamá?, ¿qué pasó que no me protegiste cuando te necesité? El tiempo se encargó de dar respuesta a estos interrogantes y, poco a poco, el odio, el vacío y el rencor dieron paso al perdón, la reconciliación y a liberar a esa madre de la culpa por el abuso. Conforme crecemos, las experiencias que enfrentamos en la vida como mujeres (con la pareja, la maternidad, lo laboral y otras áreas) nos remiten a nuestra madre, porque nos vemos reflejadas en ella y es ahí cuando descubrimos a la mujer y a la Cegua que reposaba en su interior.

Mamá estaba lidiando con una relación violenta, donde también era víctima de violación por este depredador sexual, estaba luchando contra el alcoholismo, la pobreza, los celos, las amenazas de muerte, las infidelidades, un sinfín de abusos y con su propia historia de dolor que no le permitían conectarse con sus fuerzas para proteger a sus hijas de la agresión. Nuria comenta que su madre fue una mujer valiente, pero a la vez muy temerosa, con una historia muy complicada desde niña, ya que su abuela falleció cuando su madre tenía cinco años, por lo cual tuvo que salir sola adelante. Además, ella se casó con un hombre agresor que fue su padre. Por esta razón, dice: “yo a ella no le reclamo, no le cargo las responsabilidades de lo que ella no hizo, del cuidado que ella no me dio. Mi mamá tenía miedo, estaba controlada por un agresor” (Nuria, relato personal en grupo de conversación, 30 de mayo de 2019).

En muchos casos, las madres reaccionan al pedido de auxilio de sus hijas ante la violación que sufren por parte de sus padres/padrastrós u otros familiares, pero también hay muchas otras madres que no reaccionan al llamado de sus hijas, debido a que están inmersas en relaciones violentas que les consumen sus fuerzas vitales para enfrentar al violador. En ocasiones, esta madre también es

sobreviviente de violación y el abuso de su hija le conecta con el dolor y la culpa que ha cargado durante años en soledad. Otras veces, el miedo por las amenazas de su esposo la llevan a someterse y a guardar silencio para no sufrir un daño mayor en ellas y en sus hijas. Estas madres harán como que “no ven el abuso” para evitar los conflictos que podrían surgir con este depredador o por la situación económica con la que pueden estar lidiando.

Yolanda recuerda reconocer a su madre viendo por una rendija, mientras un amigo cercano a la familia la abusaba. En ese momento pensó que su mamá saldría con un sartén a golpear a ese hombre, dice que se sentía feliz y respaldada por su mamá; pero ella continuó cocinando y atendiendo a este señor y no le dijo nada. Esta situación la dejó en *shock*; pues pensaba que la persona que debía protegerla no hizo nada. Años más tarde le reclamó a su mamá, quien le confió que no pudo hacer nada por la situación económica que vivían.

El deseo de mantener unida a una familia, probablemente la que no tuvieron cuando eran niñas, puede llevar a estas madres a aliarse con el agresor en sustitución a su hija. También, el mandato hacia las mujeres de tener una pareja heterosexual y el temor a sentirse abandonadas o solas las empuja a darle otra oportunidad y no denunciar el abuso. La condición económica tan miserable en la que viven muchas de ellas las lleva a aguantar por necesidad. Además, tener una idea estereotipada de los roles de género y, aceptar que las mujeres de la casa deben obedecer y sujetarse a los hombres porque son propietarios de su cuerpo, puede obligarlas a negar el abuso e incluso forzarlas a verlo como normal. Otras están sumergidas en las manipulaciones de este depredador que les dice que la niña lo provocó a tener relaciones sexuales. El miedo a que las dejen de amar las hace caer más fácilmente a las manipulaciones de estos.

También, hay madres que reaccionan protegiendo a sus hijas y denunciando la violación, pero una vez el agresor cumple con su condena el abuso “desaparece”. Es como si el haber expurgado unos años en prisión restituyera la dignidad alterada, borrara el dolor y el impacto de la violación en la sobreviviente, al mitigar el daño de la violación y pasar de victimario a víctima. Cuando la violación es cometida por un ser querido como el padre, el hermano, el abuelo u otro familiar, es más difícil para esta madre denunciar al agresor por temor a perjudicarlo y porque se siente culpable de desenmascararlo ante los demás. Esto es vivido por ella como una traición familiar, al considerar menos doloroso

sacrificar a su hija y tomar medidas de convivencia en el interior del hogar para proteger a la menor, las cuales nunca son respetadas por este depredador sexual y, por el contrario, se muestra más violento.

La sociedad es permisiva con la violación que sufren las niñas y las mujeres; la culpa siempre es de ellas, ya sea porque son provocativas o seductoras o, por el contrario, porque son sumisas o tímidas. La culpa también recae sobre la madre por dejar mucho tiempo sola a su hija con el abusador, o por no satisfacer sexualmente a este. Las madres son juzgadas de cómplices si no denuncian el abuso, pero si lo denuncian son señaladas de malvadas y de que odian a los hombres (Velázquez, 2006). El mecanismo de culpar a la madre de la violación es una forma de eximir al padre/violador de toda responsabilidad y de perpetuar la condición de subordinación de las mujeres dentro de la estructura social de dominación.

Con frecuencia, **nos centramos más en ver las fallas de la madre y no tomar en cuenta las circunstancias que llevaron a esa mujer a no reaccionar al abuso, porque existe una cultura de culpar a las madres.** Por ejemplo, desde la psicología han emanado una serie de teorías que ubican el origen de los trastornos psicológicos infantiles en la madre. En las teorías psicoanalíticas, se culpa a esta del incesto del padre, pues consideran que su función es impedir el abuso o protegerla de los deseos incestuosos del padre. La siguiente cita de Milagros Palma (2012) aclara cómo funciona este mecanismo:

La madre, según la tradición retomada por el discurso psicoanalítico, tiene por función esencial impedir la agresión sexual padre/hija a través de un servicio sexual permanente. Cuando no cumple con ese trabajo [...], ella misma propicia el abuso dejando sola a la niña con su padre. (p. 110)

Estas corrientes de pensamiento están impregnadas de los mitos populares sobre la maldad de las mujeres. De tal forma, en la leyenda de la Cegua, se presencia un conflicto entre la madre y la hija porque esta última desobedece la autoridad materna. Pero, además, hay una rivalidad patriarcal entre las mujeres, que compiten por ser mirada y por ser objeto del deseo masculino. Otro ejemplo es la leyenda de la Llorona, donde se maldice a esta mujer por no cumplir con su mandato de maternidad, pues queda embarazada, soltera; aborta a la criatura y

la tira a un río. Se dice que, arrepentida, vaga por los ríos y lagos como un alma en pena, buscando a su hija perdida.

El mito mexicano de la indígena Malinche también nos remite a este conflicto histórico entre la madre y la hija. En el plano simbólico, la hija mestiza le reclama a esta madre mítica, la Malinche, la derrota y desaparición del mundo aborígen. En ella descarga el odio mestizo, porque la acusa de traidora y la hace responsable del origen de su desgracia: el ser hija de una mujer sometida a los colonizadores, por tanto, la hace responsable también de su propio sometimiento. Esta hija mestiza se avergüenza de su madre por la posición de esclava que ocupó, pues en el fondo lo que deseaba era ser hija de una mujer de raza blanca (Palma, 1994).

En todos estos mitos y leyendas se puede descifrar las formas estereotipadas en que se ha concebido la feminidad latinoamericana en la relación madre-hija. Esta información encarna el inconsciente individual y colectivo, la cual continuamente influye en las relaciones entre las mujeres en las sociedades contemporáneas.

La sociedad ha creado dos versiones dicotómicas de las mujeres que son opuestas y excluyentes entre sí, según estas somos santas o diabras, buenas o malas, leales o traidoras, señoras o busconas, vírgenes o putas. Esta versión de la feminidad es absorbida en el rol que ejercen las madres, clasificándolas en madres perfectas o madres malas (Kaplan, 1990). Con estas dos versiones, se construye un ideal de la maternidad sobre la base de la abnegación, el sacrificio, la entrega, el servicio a los otros, el sufrimiento, la capacidad para renunciar a su propia vida por su descendencia, y la pasividad. Estas características de feminidad se han asociado históricamente con procesos naturales y esencialistas, fundamentando sus argumentos en la capacidad biológica y reproductiva de los cuerpos de las mujeres. Estos discursos en torno a la naturaleza maternal de las mujeres han sido uno de los principales dispositivos de su subordinación. Cuando nos resistimos a cumplir con los mandatos de feminidad, somos juzgadas por ser malas, enfermas y una desviación de la naturaleza. Madres e hijas internalizan en sus subjetividades este ideal que regula la relación entre ellas mismas.

Para la sociedad, somos mujeres en tanto seamos madres, de lo contrario no existimos. **La maternidad se convierte en una imposición y en un deber de sacrificio.** Esto genera un profundo malestar psíquico y afectivo en

las mujeres, pues entramos en conflicto entre cumplir con este ideal de madre o cumplir con nuestro deseo de libertad como mujer; así, se produce una culpa existencial en nuestras vidas. Si optamos por la maternidad, el cumplimiento de este ideal es casi una ficción, es un ideal inalcanzable que implica renunciar a nosotras mismas por completo y, aun así, siempre estaremos en deuda y nos sentiremos culpables. Ahora bien, si nos rebelamos a cumplir con el mandato de la maternidad, estamos condenadas a la exclusión y al señalamiento social como egoístas, ya que es un pecado pensar en nosotras mismas y en lo que realmente deseamos.

Muchas de las mujeres han sido madres sin haberlo deseado, algunos de sus embarazos son producto de violaciones. Iriabella narra que a sus once años quedó embarazada de su primo cuando este la violaba; pero, este embarazo solo duró unos meses, pues su pequeño cuerpo de niña no lo pudo resistir. Iriabella expresa un gran alivio de que esta criatura no naciera, pero al mismo tiempo se muestra culpable por sentir eso. A sus trece años, vuelve a sufrir otra violación por un conocido mayor que ella, que tenía mucho dinero, el cual la montó en su vehículo engañada y la llevó a un motel. De esa violación nació su hijo mayor.

Otras violaciones ocurren en la intimidad del hogar, las cuales resultan en embarazos no deseados, pero estas violaciones, por parte de sus parejas, son invisibilizadas y naturalizadas. La maternidad se convierte para los hombres en un mecanismo de control y dominación, pues esto las lleva a soportar relaciones violentas, algunas veces por necesidad económica y otras por ofrecerles a sus hijos o hijas el hogar que no tuvieron cuando eran niñas, dándoles la espalda a su Cegua, pues en ese caso prefieren renunciar a su libertad y a su derecho a vivir una vida sin violencia.

La maternidad está envuelta en una serie de mensajes contradictorios que, por un lado, idealiza y santifica a las madres y, por otro lado, las culpabiliza de las desgracias de su descendencia. El patriarcado edifica un vínculo ambivalente entre la madre y la hija, marcado por el amor y el odio, que deja un vacío afectivo en cada una, así como un profundo sentimiento de orfandad. La sociedad no entiende que las madres no somos ni buenas ni malas, simplemente somos humanas, pero ha insistido en centrarse en nuestras fallas y en olvidar otros aspectos significativos (Kaplan, 1990). El trasfondo de esto radica en que junto con la internalización de este ideal de mujer

se cristaliza la misoginia, que nos lleva a menospreciar y a odiar lo femenino; esto va a influir en la relación que establecemos con otras mujeres (incluida nuestra madre) y con nosotras mismas. Esta misoginia nos lleva a culparnos unas a otras de todo lo que anda mal en nuestras vidas, operando la culpa como dispositivo de poder para controlar y regular nuestro comportamiento de acuerdo con los mandatos de maternidad.

Esta eterna enemistad entre las mujeres ha sido una pieza clave para que este sistema patriarcal y capitalista se sostenga en el tiempo, con el fin de perpetuar las desigualdades de poder. Como mencioné anteriormente, cuando los colonizadores llegaron a Abya Yala modificaron la estructura social e impusieron nuevas ideologías: la ruptura de las alianzas y lazos políticos entre las mujeres es una de las medidas que adoptaron. Se estimularon formas de relacionarse entre las mujeres basadas en la rivalidad, la competencia y las divisiones; las mujeres empezaron a mirarse entre sí con desprecio, a competir entre sí, a anular sus poderes y a concebirse como seres peligrosos. Sus capacidades de subversión y resistencia fueron censuradas por las mismas mujeres, quienes tenían que cumplir con el rol de guardianas de este sistema patriarcal. **La falta de alianza con otras mujeres, poco a poco, las alejó de su Cegua, de esa parte de sí mismas que las conecta con las otras mujeres, debilitó sus poderes colectivos y las hizo blanco más fácil a las diferentes formas de opresión.**

Junto a la misoginia y la rivalidad femenina, se arraiga la idea de que los hombres son seres superiores, fuertes, inteligentes, referentes de lo humano, salvadores y una serie de calificativos que llevan a las mujeres a idolatrarlos como si fuesen dioses. Esto ha implicado que muchas madres se alíen con el violador y sean sus cómplices. Estas mujeres se rebelan al mandato de madres y priorizan su ser mujer, aspecto que no merece ningún tipo de juicio de mi parte, en el contexto de una relación sana. No obstante, ¿qué pasa con la complicidad entre nosotras, las mujeres? Sus hijas necesitaban que les creyeran, que reaccionaran y escucharan su grito de auxilio.

En el caso de estas madres que deciden aliarse con el depredador, son evidentes la falta de amor propio, el temor y control en los que están inmersas, pues este hombre es un agresor que la domina, humilla, agrede, traiciona, trata como un objeto y que además violó a su hija. Tarde o temprano esta mujer saldrá

corriendo de esta relación, cuando logre encontrarse con su Cegua, con sus fuerzas para rebelarse. En este momento, estará lista para reencontrarse con su hija, ambas se comunicarán de Cegua a Cegua, se protegerán y se sanarán mutuamente. Una hija que, por su parte, haya logrado liberarse de la actitud de culpar a su madre, entenderá a esa mujer sin juzgarla.

Tocante a lo anterior, lo complicado de concebir a los hombres como superiores es que madre e hija se separan para competir entre sí por la atención de este y por ser el objeto de su deseo, **convirtiéndose ambas en rivales que pasan por alto el valor de cada una como mujer**. La violación de la hija confronta a la madre con esa mujer, y despierta el sentimiento de rivalidad y competencia por este hombre, ya que el despertar de la sexualidad juvenil de su hija adolescente coincide con una etapa de su vida, en donde ella empieza a sentir temor por su propio proceso de envejecimiento, y por la pérdida de la añorada juventud, tan reconocida y valorada en esta sociedad: “Su terror a envejecer, a no ser vista como una persona sexualmente deseable, hace que le resulte muy doloroso el despertar de la sexualidad de su hija [...] compitiendo con ella por el papel de protagonista” (Orbach y Eichenbaum, 1989, p. 152).

Esta rivalidad misógina desencadena, en muchas ocasiones, situaciones de odio que se expresan a través de la violencia física y psicológica que ejerce la madre. En Abya Yala es común que la madre exprese su autoridad mediante el uso de la violencia física. La cultura del castigo físico se romantiza en estos territorios como una demostración de amor y de disciplinamiento, Milagros Palma (1994) afirma:

La hija no solo es más castigada que el varón, sino que además lo considera normal [...] el castigo físico resulta para las víctimas más soportable que la ofensa verbal [...] Es importante anotar que los insultos hacia niñas y adolescentes están en relación con su cuerpo y sexualidad. (p. 76)

Martha tiene 57 años, ella es sobreviviente de violación por parte de su padrastro, recuerda la agresión de su madre cuando era una colegial y empezó a tener su primer novio:

yo llegaba a la casa y la magia se acababa, porque mi madre me pegaba por lo que ella quisiera, me estrellaba contra las paredes, me daba por la cara, me sacaba la sangre. Yo tenía que limpiar el piso con alambrina, porque simplemente ella quería tenerme todo el día limpiando el piso y odiándome porque yo andaba con “Luisillo”. Yo estaba en segundo año, me escapé y lo fui a buscar. Ese fue el último día que mi mamá me trata de zorra y puta, me fui a buscar a mi papá y a Luis. (Martha, relato personal en grupo de conversación, 06 de junio de 2019)

La ausencia de esta madre por las razones que sean, su falta de respuesta, de amor, de empatía y la violencia hacia sus hijas, despierta un profundo sentimiento de desamparo, de vacío y de abandono en esas niñas, que las lleva a sentirse desprotegidas, solas y culpables del abuso. Este sentimiento de orfandad es aún más profundo cuando ellas se abandonan a sí mismas y se someten a los deseos de los otros, pues quedan despojadas subjetivamente. Pero **cuando logran conectarse con su Cegua interna, con esa parte fuerte y valiente, redirigen sus energías a cuidar y amarse a sí mismas**. Foucault (1984b) denominó prácticas de sí o técnicas de cuidado de sí, precisamente a esas acciones que llevan a cabo las personas en la relación consigo mismas para cuidar de sí, problematizar su condición y transformarse, creando nuevas formas de existencia. Esta experiencia de *cuidar de sí* se resume en la frase de Martha al decir: “yo abrazo a mi niña y yo le digo; yo te cuido, ya estoy grande, ya nadie te va a hacer daño” (relato personal en grupo de conversación, 06 de junio de 2019).

Las madres dentro de su rol reproductivo modelan el valor y el lugar que ocupamos las mujeres en esta sociedad, al tiempo que enseñan sus estrategias subversivas. En el caso de las madres que se encuentran inmersas en situaciones de agresión por parte de su pareja, estas ejemplifican a sus hijas el sometimiento a los mandatos de género: la obediencia, el sacrificio y el abandono a sí mismas por anteponer la felicidad de los otros. También, les muestra la falta de amor propio y lo distante que están de su fuente de vida, de su Cegua.

Desde su condición de vulnerabilidad y opresión, escenificarán, a la vez, las múltiples formas de resistencia a la agresión. En la performatividad de su género y en medio del silencio, estas mamás se dirigirán a sus hijas y les mostrarán lo que no deben permitirles a los hombres y lo que no deben permitirse

a sí mismas; les enviarán un mensaje con extrema cautela, pues saben el riesgo que corren sus vidas y las de sus seres queridos, “debes ser fuerte y seguir adelante” (Rebeca, relato personal en grupo de conversación, 31 de octubre de 2019) reza la frase de la madre de Rebeca.

Esta mujer utilizará su propio cautiverio y sometimiento para expresar su fortaleza. Aunque no tenga la libertad para movilizarse, en medio del terror a las amenazas de su depredador, podrá utilizar su propio encierro para expresar su resistencia (Butler, 2017b). Por su parte, es necesario que esta hija esté en sintonía con su Cegua fuerte, sabia y rebelde, para que pueda descifrar los mensajes de rebelión encubiertos en la opresión que viven sus madres.

Cuando, por el contrario, les modelamos a nuestras hijas la transgresión, la desobediencia y la libertad; cuando nos mostramos en contacto con nuestra Cegua, les enseñamos el valor que tenemos como mujeres, que no merecemos la violencia, que se puede no sufrir por amor, que somos mujeres plenas, completas, seguras, autónomas y libres. Además, las inducimos a descolocar a los hombres del pedestal que esta cultura les ha otorgado; les enseñamos a apreciar su Cegua, esa mujer libre que no se deja atropellar y que lucha por su felicidad. Nuestras hijas merecen conocer su Cegua insubordinable, sus agenciamientos y poderes internos para que puedan autocuidarse y proteger su integridad. Estaríamos, también, proporcionando a nuestras hijas el valor de la sororidad, de la fuerza que hay en la unión entre las mujeres que se apoyan, se valoran y se protegen mutuamente. Que nos necesitamos para salir adelante y para destruir este sistema patriarcal y misógino.



Imagen 47. Mamá, ¿dónde estás?

Episodio 8. En mi vulnerabilidad reposa mi resistencia

La Cegua encarna una identidad híbrida en la que confluyen un conjunto de experiencias, complejas y contradictorias, que la convierte en blanco fácil de la violencia patriarcal, colonial y capitalista, vinculada con el hecho de ser mujer, joven, racializada, mestiza, pobre y rural. Junto con lo anterior, la Cegua se encuentra envuelta en un régimen que no brinda soporte económico, político y social a las mujeres, condenándolas a vivir una vida de precariedad y desempoderamiento, con el fin de perpetuar las desigualdades de poder y las estructuras de dominación. En la leyenda, se distinguen claramente la organización social que introduce los procesos de mestizaje en términos de clase y raza: encontramos las familias adineradas, representadas por los colonos y las familias pobres (indígenas, afrodescendientes y mestizas), como es el caso de la Cegua.

También, se logra vislumbrar cómo los privilegios de género y de clase que poseen los colonizadores, les dan el derecho de apoderarse del cuerpo de las mujeres como si fuesen parte de su patrimonio. La Cegua acumula en su cuerpo

las marcas de la violencia estructural. Su cuerpo aventurado, que transita por los sitios públicos a altas horas de la noche, escenifica el peligro de todas las mujeres ante la violencia patriarcal; pero, también, en la misma escenificación de su vulnerabilidad, la Cegua alardea su poder de insubordinación, reclama una vida digna en libertad y el poder de todas las mujeres a transitar por las calles, seguras, sin temor a ser violadas sexualmente.

Politizar la subjetividad de las mujeres racializadas/mestizas implica reconocer que hay colectivos sociales con un mayor grado de vulnerabilidad que otros, ya sea por su condición de género, clase social, raza, etnia, edad u otras. Es necesario enfatizar que las desigualdades que afectan a las mujeres latinoamericanas tienen una larga historia de opresiones que se remontan muchos siglos atrás, y que con el paso del tiempo sus condiciones de vida se han ido deteriorando cada vez más, si se las compara con los hombres; diariamente se enfrentan a una doble y triple discriminación: por ser mujeres, racializadas y pobres.

Pese a las discusiones que han surgido en torno al concepto de vulnerabilidad, es políticamente necesario entrever las condiciones de opresión que vulneran los derechos de los sujetos femeninos y los expone a un mayor peligro ante la violencia patriarcal. Esto no es lo mismo que decir que las mujeres en sí mismas son vulnerables y *per se* víctimas de agresión, como algunas posiciones feministas han reproducido en su intento por justificar la intervención y protección por parte del Estado. Mi intención es reconocer las condiciones sociales que enfrentan los sujetos femeninos sin caer en posiciones reduccionistas, que reproduzcan la idea de que las mujeres son sujetos pasivos, desvalidos y sin agencia. En la línea de Judith Butler (2017b), concibo la vulnerabilidad junto con el poder de agencia para resistir a la violencia, y no como su opuesto. Asumo que, en la misma vulnerabilidad, las mujeres escenifican variadas formas de resistir. Ellas se rebelan desde sus silencios subversivos y estratégicos, que no son lo mismo que sumisión, desde las marcas en sus cuerpos producto de los golpes, desde sus malestares. Resisten con sus palabras y con sus cuerpos.

Visibilizar los diferentes grados de opresión permite develar la heterogeneidad de experiencias entre las mujeres y dentro de cada una de ellas de manera situada, reconocer los diferentes grados de vulnerabilidad y las

diversas formas en que se agencian para resistir. A partir de lo anterior, la comprensión de la violación sexual merece un análisis situado e interseccional que tome en cuenta los procesos históricos, sociales, económicos y simbólicos que enfrentaron los pueblos autóctonos; que visibilice las diversas condiciones de opresión a las que fueron sometidas las mujeres de Abya Yala desde la modernidad, pero a las que siempre han reaccionado.

En la modernidad, el uso de la violación sexual se perpetuó y se convirtió en un arma poderosa para someter, esclavizar y disciplinar a las indígenas y afrodescendientes, para legitimar una guerra contra los hombres nativos, donde el cuerpo femenino se utilizó para dañar la propiedad ajena, la de los hombres no blancos. En estas guerras, el cuerpo de las mujeres fue instrumentalizado, convertido en el territorio de batalla masculino, en palabras de Rita Segato (2016), donde estos expresaron quiénes son los que tienen el poder, quiénes son los conquistadores/vencedores y quiénes los conquistados/derrotados.

La violación fue, entonces, una de las armas poderosas que utilizaron los hombres occidentales para penetrar las tierras del enemigo; incluso, mediante ella se adueñaron de los cuerpos femeninos como territorios conquistados, así como lo hicieron con sus recursos naturales, sus tierras y demás pertenencias. Mediante la apropiación del cuerpo de las mujeres, como territorios, establecieron las fronteras y restringieron las libertades. En este sentido, Lorena Cabnal (2019) utiliza el término penetración colonial precisamente para evocar y relacionar la dominación colonial y la violación sexual, en tanto que en ambas experiencias hay una invasión de un intruso que no se desea y la consecuente dominación de un territorio ajeno, empezando por el cuerpo/territorio de las mujeres.

El análisis de la violencia, desde la perspectiva interseccional, nos obliga a ir más allá de las estructuras de dominación del patriarcado, pues existen otras estructuras jerárquicas, tales como el racismo, el clasismo, el heterosexismo, el adultocentrismo, que confluyen entre sí y se encuentran en la estructura de las violencias de género. Para controlar y regular los comportamientos de los pueblos originarios, la colonialidad activó una serie de dispositivos de poder para producir subjetividades subordinadas, siendo la violación sexual contra los cuerpos femeninos uno de los dispositivos que les permitió controlar la

sexualidad y regular los comportamientos según los códigos normativos del sistema de género colonial.

Como vimos en el segundo capítulo de la primera parte de la tesis, Castro-Gómez (2009) parte del supuesto de que para que el capitalismo pueda existir, requiere de la producción de estas subjetividades subordinadas e intersectadas. Dentro de estos dispositivos, la racialización junto con el sistema de género jugaron un papel preponderante, así como la imposición de la heterosexualidad obligatoria, la división sexual de los espacios en público y privado, las opresiones de género, el matrimonio monógamo para las mujeres, la familia patriarcal y otros.

En la producción de estas subjetividades, la Colonia se tomó la libertad de definir a las mujeres racializadas como la otredad: seres bárbaros, incivilizados e inferiores, se les negó como personas y se les miró como animales, sometidas al servilismo y a la pasividad. Este momento histórico significó no solo la colonialidad de sus cuerpos, sino también de sus mentes. Se las clasificó a partir de sus características fenotípicas y de su color de piel, bajo la idea de la raza (Quijano, 2000) y se les impuso una organización social jerarquizada, en la que fueron colocadas en los escaños más bajos de la escala social por: tener un cuerpo racializado y por su género (Lugones, 2008; 2011).

La colonialidad introduce, además, una idea de la sexualidad, vinculada a una lógica judeocristiana, que dio origen a una sexualidad moralizada, en la que el sexo se empezó a ver como “pecado” y se prohibió hablar de él; se convirtió en un tabú, en algo moralmente malo. Los cuerpos femeninos se transformaron en objetos/mercancías y la masculinidad fue interpelada por los patrones de la masculinidad hegemónica del hombre europeo blanco. Para Segato (2014b), la mirada pornográfica que introduce la colonialidad en los hombres se expresó en prácticas de crueldad sobre el cuerpo-objeto de las mujeres, cuyo cuerpo es devorado por estos en el marco del pacto de hermandad viril que tienen con sus congéneres.

Se reforzó, además, una sexualidad basada en la heterosexualidad, definida a partir del esquema mental masculino, que despoja a las mujeres del control de sus cuerpos y de su sexualidad. Sus cuerpos dejaron de pertenecerles, pasaron a estar bajo el dominio de los hombres y sus necesidades. Flinn y de Lauretis (1989) afirma, en este sentido, que, aunque la sexualidad esté localizada

en el cuerpo de las mujeres, la sexualidad es un atributo o propiedad de los hombres, ya que es el reflejo de él, es su creación. Por tanto, la sexualidad femenina se construye como objeto sexual para el uso y disfrute masculino.

La modernidad, en su intento por reproducir el sistema heteronormativo y el sistema colonial de género, introdujo una organización en torno a la sexualidad dicotomizada en actividad-pasividad: ser activo se asoció con poder, libertad, dominio mientras que la pasividad con sumisión, sometimiento y fragilidad. También, estas posiciones se van a considerar inherentes al sexo de cada persona, al establecerse un binomio mujeres-pasividad y hombres-actividad. Los hombres –de acuerdo con el sistema colonial de género– deben ser activos, con un deseo sexual muchas veces irrefrenable, mientras que las mujeres debemos ser pasivas, virginales, asexuales, sin iniciativa y sin derecho a gozar de nuestro erotismo.

En la leyenda, la Cegua es diabolizada precisamente por mostrarse como una mujer activa, con iniciativa, seductora y dispuesta a gozar de su sexualidad. La dimensión sobrenatural de la Cegua, convertida en un espectro fantasmal, es el reflejo de la diabolización del deseo sexual en las mujeres, ya que cuando una mujer se atreve a gozar de su erotismo ataca los códigos normativos de la feminidad, que le prohíbe gozar de su placer sexual (Palma, 1994). El reconocimiento del deseo en las mujeres es considerado un peligro para este ordenamiento social.

Mediante la violación, las mujeres internalizan la idea de que sus cuerpos son propiedad masculina y que los hombres pueden hacer uso de ellos como quieran. Emma, es una mujer de 42 años, sobreviviente de violación. Ella recalca que nunca tuvo a alguien que le dijera que su cuerpo era suyo y que nadie podía tocárselo; al contrario, siempre le enseñaron que su cuerpo no le pertenecía. Una y otra vez fue ultrajada sexualmente por diferentes hombres, en un *continuum* a lo largo de su vida, lo que la condujo a pensar que estos tenían derechos sobre ella:

A través de los abusos yo siempre pensé que la persona a la que yo le provocaba un beso o le llamaba la atención, esas personas tenían derecho sobre mí, porque yo tenía que complacerlos. Hasta ahora lo vengo a entender, porque yo decía: por qué si yo no quiero, por qué siempre accedo

a que alguien me toque, a que alguien me bese, a que alguien me diga que soy linda; me pasaba antes de casarme y me pasó después de casarme.

Una persona llegó a hacer un trabajo a mi casa teniendo yo 38 años y él se arrima a darme un beso y yo lo dejo que se arrime, lo dejo que tenga contacto conmigo, pero yo hago así (retrocede físicamente) y esa persona se disculpa, pero es como la única vez que yo he dicho no. Antes, otras personas si les dejaba, si querían tocarme porque yo tenía que acceder a complacer a esa persona. (Emma, relato personal en grupo de conversación, 30 de mayo, 2019)

La explotación sexual de las mujeres es un hecho universal que ha acompañado todos los procesos de la historia en todas las sociedades. Para Gerna Lerner (1990), la explotación sexual ha sido una explotación de clase para las mujeres, la cual estaba definida por los lazos sexuales que tuvieran con un hombre. Así, reconoce que las opresiones y los privilegios del colectivo femenino en términos de género y de clase han sido diferentes para las mujeres burguesas, las concubinas y las esclavas; sin embargo, las mujeres siempre han compartido la falta de control sobre sus cuerpos y su sexualidad.

Según Angela Davis (2004) la violación sexual es una de las disfunciones sintomáticas que afectan a las sociedades capitalistas, los abusos sexuales cometidos hacia las mujeres afroamericanas eran parte de la rutina y servían para mantener la esclavitud. El poderío económico que ostentaban les daba licencia para violar a las mujeres esclavizadas, pues las consideraba su propiedad. Esta misma autora reconoce que, aunque los ataques sexuales contra las mujeres negras y demás mujeres de color estaban inspiradas en el racismo, las mujeres blancas también han sido víctimas de esta violencia: “Aquí reside una de las múltiples formas en las que el racismo sustenta al sexismo y que hace que **las mujeres blancas sean víctimas indirectas de la opresión específica destinada a sus hermanas de color**” (Davis, 2004, p. 179).

En esta línea, María Lugones (2008) afirma que, aunque el sistema patriarcal, colonial y heterosexista fue impuesto tanto a las mujeres blancas como a las no blancas, la violación sexual contra las mujeres indígenas y afroamericanas fue un mecanismo para reproducir este sistema de poder. La violación sexual contra las colonas tenía dos propósitos: uno, reducir sus posiciones y poderes y,

dos, que su pasividad sexual sirviese de rasgos característicos de feminidad, para reproducir la clase y la posición social de las mujeres racializadas.

Para reproducir el sistema capitalista, los españoles no solo violaron a las indígenas, también las despojaron de sus pertenencias, y repercutieron en sus vidas económicas, al hacer que estas se volvieran dependientes económicamente. Para Gerda Lerner (1990), la clase social se expresa en términos de género. El establecimiento del sistema colonial de género y la distribución sexual de los trabajos han limitado el desarrollo integral de las mujeres y las ha empobrecido colocándolas en una mayor vulnerabilidad social.

En esta nueva organización social y económica, las mujeres quedaron relegadas a la vida doméstica, realizan labores de reproducción sin recibir ningún tipo de remuneración ni reconocimiento social. Mientras tanto, los hombres fueron vinculados a la vida pública, y gozaron de privilegios sociales, económicos y políticos. Durante la colonia, las mujeres indígenas se convirtieron en un objeto, en una mercancía a la que los hombres podían acceder al igual que accedían a las tierras. El papel de los hombres indígenas durante el periodo colonial fue encargarse de las transacciones comerciales, definir sus términos e intercambiar a las mujeres como objetos/mercancías. La adquisición de riquezas por parte de los machos indígenas fue un símbolo de estatus y de clase (Lerner, 1990), ya que el acceso a los bienes materiales y productos robustecieron los privilegios de los que gozaban antes de la Colonia. **Esta nueva organización social instaló las bases de desigualdad económica y social que caracterizan las relaciones de género, hasta el día de hoy.**

Linda Martín (2018) escribe acerca de cómo las nuevas normas de género que impusieron los colonizadores alteraron las actividades económicas de los pueblos originarios, haciendo que las mujeres se volvieran, por primera vez, económicamente dependientes y vulnerables. Según Nkiru Nzegwu (2006), cuando los hombres se incorporaron al mercado laboral asalariado y tuvieron que trasladarse a las ciudades, se llevaron consigo a las mujeres, impidiendo a la vez la capacidad de estas para dedicarse al trabajo agrícola (Martín, 2018). También, las mujeres indígenas y afro fueron confinadas a los espacios domésticos, dedicadas a las labores domésticas reproductivas de sus hogares o las casas de los colonos. En estas casas, fueron explotadas laboralmente por las mujeres blancas. Las condiciones de precarización de las mujeres latinas se han agravado con las

nuevas formas de neocolonialismo y con las políticas neoliberales que exacerbaban otras formas de exclusión y violencia contra las mujeres.

De la mano con esta organización social y económica, el sistema capitalista patriarcal colonialista estableció un contrato social con base a un modelo de familia tradicional, en el cual se definieron los roles a partir del género de cada uno. Las mujeres debían encargarse de los servicios sexuales, reproductivos y del cuidado, a cambio de que el hombre de la casa les brindara cierta seguridad económica a partir de su rol de proveedor (Lerner, 1990). Esta distribución y los estereotipos de género han limitado la autonomía económica de las mujeres y su libertad para tomar decisiones, los cuales han implicado que muchas de ellas se vean obligadas a permanecer en relaciones violentas o en trabajos donde sufren acoso sexual, por no poseer los recursos económicos para cubrir sus necesidades básicas.

La pobreza es un elemento social que atraviesa las historias de las sobrevivientes de violación que participaron en esta investigación. Desde niñas, han tenido que desarrollar las estrategias para sobrevivir a la precarización económica y a la violencia intrafamiliar. Esto obligó a que algunas abandonaran sus estudios escolares para llevar dinero a sus casas, lo que implicó un perjuicio sobre sus oportunidades laborales futuras. Para otras, la necesidad económica las llevó a soportar situaciones de acoso sexual de sus patronos, o a volver, una y otra vez, con parejas agresoras, a pesar del riesgo de muerte en el que se encontraban ellas y sus hijas.

La pobreza es una condición que atraviesa las historias de muchas mujeres, pero hay diferencias según la zona geográfica, no es lo mismo la pobreza en el campo que en la ciudad. En el campo, pese a las limitaciones económicas, las personas tienen mayor acceso a alimentos porque poseen sus propias huertas; en cambio, en la zona urbana, aunque hay mayor acceso a servicios, las personas no tienen estas facilidades para sembrar. Otra diferencia, según la zona geográfica, es con respecto a las oportunidades laborales formales; para las mujeres rurales, la posibilidad de incorporarse al mercado laboral formal es más difícil, debido a que las oportunidades de empleo son más escasas, por la falta de una mayor escolarización y por las características topográficas de la zona, pues algunas viven en lugares de difícil acceso, con condiciones climáticas adversas. Además, la carga del trabajo doméstico y las tareas de cuidado limitan sus posibilidades para

estudiar o salir a trabajar, por lo cual tienen que recurrir a actividades económicas informales de subsistencia como ventas por catálogo, ventas de comidas, trabajos domésticos, entre otras, que en nada resuelven la pobreza en la que viven.

Mientras tanto, las mujeres de la zona urbana, a pesar de haber nacido en hogares pobres, encuentran mayores oportunidades y redes de apoyo para trabajar y estudiar, tales como centros de cuidado, acceso a programas de estudio, mayores fuentes de empleo. Muchas de las mujeres del Valle Central que participaron en los grupos de esta investigación lograron obtener un título universitario e incorporarse en trabajos remunerados, que les han permitido cierto empoderamiento económico para romper con relaciones violentas. Las jóvenes universitarias tienen el apoyo económico de la institución; algunas viven en las residencias estudiantiles o reciben una beca socioeconómica para su manutención y estudios.

Es importante recalcar que la violencia sexual es un problema que afecta a todas las mujeres, independientemente de su condición social. No obstante, las mujeres que se encuentran en condiciones de pobreza ven reducidas las posibilidades para romper con vínculos violentos. La independencia económica de las mujeres es necesaria para que estas puedan liberarse de la dominación masculina y autorrealizarse (hooks, 2017). Pese a las adversidades y la pobreza en las que se encuentran las mujeres de la investigación, su lucha y perseverancia para salir adelante y tener mejores condiciones de vida son inagotables. Ellas hacen lo imposible para salir de las condiciones de precarización y tener una vida digna.

Existen otros dispositivos de dominación que intersectan en las identidades de las mujeres que pueden dificultar que rompan con la violencia, o que corran mayor riesgo de ser discriminadas; estos son el adultocentrismo, la religión, la heteronormatividad, la escolaridad, entre otros. En el caso del abuso sexual infantil, el adultocentrismo lleva a muchos adultos a no creer en las niñas cuando estas revelan el abuso, lo cual reduce sus capacidades y las estigmatiza de fantasiosas; esto es verdaderamente preocupante, pues esas niñas quedan en condiciones de extrema desprotección, debido a que las posibilidades de salir de la violencia van a depender, en la mayoría de las ocasiones, de la intervención de una persona adulta.

Los valores religiosos reproducen estereotipos de género vinculados al sacrificio, el perdón, la pasividad, la entrega, y hacen que las mujeres se mantengan apegadas a estos mandatos de género, mediante la culpa como mecanismo de dominación. Esto último dificulta que rompan con relaciones violentas por considerar que es la “cruz que les tocó cargar”. La imposición de un sistema heteronormativo obliga a las mujeres a permanecer en relaciones abusivas para que su feminidad no sea cuestionada; asimismo, la violación contra mujeres lesbianas se convierte en un acto moralizador y de aleccionamiento.

En este sentido, tener una mayor escolaridad significa mayores oportunidades para las mujeres, y con esto mayor autonomía e independencia para tomar decisiones. Pero, además, no cabe la menor duda de que la educación es un elemento clave en el empoderamiento de las mujeres para salir de la violencia. La educación es fuente de sabiduría, de poder, es un despertar de la conciencia y de la posibilidad de fortalecer los lazos de amistad entre las mujeres para que rompan con el aislamiento social en el que se encuentran muchas de ellas. La educación es reconectarse con sus fuerzas internas, con su Cegua.

La legitimidad y el reconocimiento de las violaciones, desde los discursos hegemónicos, están atravesados por la clase, la raza, la sexualidad, la edad y el lugar de procedencia de las mujeres. Todo lo expuesto anteriormente, nos lleva a plantear que hay cuerpos que importan más que otros –que tienen más valor como mercancías–, así como hay violaciones que importan más que otras. El análisis de las violaciones sexuales va a estar empañado en la mayoría de las ocasiones, por mitos y estereotipos coloniales que les asignan valores diferentes a los cuerpos, convirtiéndolos en violables.

Las violaciones contra las niñas y mujeres vírgenes tienen un mayor peso social que aquellas violaciones contra mujeres pobres, racializadas, indígenas, lesbianas o prostitutas. De igual manera, importan más las violaciones ejercidas por extraños que las violaciones ocurridas en los espacios domésticos por familiares, ya que la violación se vive como un derecho parental. Las condiciones de clase en los hombres marcan diferencias importantes, debido a que se minimizan aquellas violaciones cometidas por personas prestigiosas con reconocimiento social y económico, en contraste con aquellas cometidas por hombres pobres, afrodescendientes o migrantes. También, desde el discurso hegemónico, se legitiman y se reconocen las violaciones que involucran el uso de

la fuerza física, pero se invisibilizan otras formas de violación más sutiles y simbólicas.

Las políticas públicas implementadas desde la Colonia, en estos territorios latinoamericanos, no han resuelto las desigualdades históricas y, por el contrario, han marginado cada vez más a las mujeres a posiciones de dependencia y vulnerabilidad económica y social, que las hacen blanco fácil de la violencia patriarcal. Aunado a esto, encontramos un Estado nación complaciente con las estructuras de poder, incapaz de implementar acciones para erradicar la violencia, cómplice de las múltiples opresiones que afrontan las mujeres.

La función política del personaje de la Cegua pretende escenificar la precarización a la que han sido sometidas las mujeres desde la Colonia y, la vulnerabilidad que se desprende de esta posición, pero a la vez, resaltar cómo desde su condición desempoderante renacen sus fuerzas de rebelión y su negativa a ser un sujeto carente y dependiente. Desde su vulnerabilidad social e histórica, planea sus estrategias para sobrevivir, resignifica el sentido de su libertad y lucha para vivir una vida con dignidad.

Episodio 9. Renacer de las tinieblas

Uno de los desenlaces de la leyenda la Cegua cuenta que esta joven, mujer, hizo un pacto con el “Señor de las Tinieblas”, que significó desprenderse de su alma y transformarse en un monstruoso personaje al que toda la gente temía, por rebelarse contra los mandatos sociales y por resistir contra la violencia colonial. Cuando la Cegua se ve obligada a renunciar a su alma, queda condenada a vivir una vida de tinieblas en medio de la soledad, la culpa, el miedo, la vergüenza y el desprecio social. Una vez que ella cae en las tinieblas, se separa de la fuente de su vida, de su espíritu, se hipoteca su salud, pues sus energías y luz creadoras se debilitan y se ven comprometidas en la solución de otros conflictos internos.



Imagen 48. Renacer de las tinieblas

En relación con lo anterior, lo mismo sucede cuando nos encontramos sumergidas en la violencia: nos sentimos en la oscuridad, pues nos desviamos de nuestro ser interior y renunciamos a nuestra autorrealización por cumplir los deseos de los demás (hombres, familia, instituciones, Iglesia, por mencionar algunos). Cuando esto sucede, nos abandonamos a nosotras mismas, nos alejamos de nuestra fuente de inspiración y libertad, de la Cegua poderosa que habita en nosotras, sacrificando nuestro bienestar, pues nuestras alas se ven cortadas y nuestras fuerzas reducidas.

La violación sexual es una experiencia impactante y dolorosa que, en la mayoría de las ocasiones, aparta a sus víctimas de su ser interior, de su Cegua y las condena a vivir una vida en tinieblas, en soledad, en silencio y en aislamiento, pues cargan con la culpa y la vergüenza del abuso. Estas experiencias tienen un alto costo en la salud de quienes las sufren, ya que constituyen un acto perverso de sometimiento y dominación, que invalida cualquier rasgo de humanidad. Su fin es humillar y degradar a sus presas, convertirlas en objetos sexuales y limitar su libertad. El depredador sexual, mediante el sometimiento sexual, busca

expresar su poder frente a los otros hombres y moralizar a las mujeres, a quienes considera seres inferiores e inmorales.

El sometimiento a los mandatos de los otros tiene un costo sobre nuestra salud, porque significa poner, en primer lugar, las necesidades de los demás y renunciar a nuestros proyectos de vida. Cuando anteponemos a los demás, hay transformaciones en nuestras subjetividades que nos llevan a “enfermar” debido a que nos alejamos de esa parte de nuestra subjetividad femenina, que es fuente de vida y libertad; es decir, de nuestra Cegua, provocándonos sufrimiento y malestar.

No obstante, aún en medio de las tinieblas y con nuestras energías en baja revolución, nuestra alma rebelde se opone a apartarse de nuestro ser, saca sus dientes filosos y recurre a otros mecanismos simbólicos para defenderse. La “enfermedad” es el único recurso que encuentra para manifestarse, para inducirnos a hacer un alto en el camino, revisar las cosas que estamos haciendo mal y que retomemos el control de nuestras vidas. Por lo tanto y por muy paradójico que resulte, el acto de “enfermar” se convierte en la única forma que encuentra nuestro ser interior para rebelarse y manejar el dolor.

... nuestra guía interior también se presenta en forma de síntomas corporales y enfermedades, sobre todo cuando llevamos una vida desprovista de placer, dicha y esperanza. Nuestras enfermedades están destinadas a hacernos parar en seco, obligarnos a descansar y llevar nuestra atención a lo verdaderamente importante y que dan sentido y alegría a nuestra vida. (Northrup, 2011, p.22)

Aunque experiencias como la violencia, el sometimiento a los mandatos de género, la culpa, nos lleven a alejarnos de nuestra alma rebelde, esto no significa que la hayamos perdido, ni que esta se vaya a quedar resignada en la pasividad y la obediencia. La Cegua no dudará en enviarnos señales de alerta para conectarnos con nuestra fuerza interna y renacer de la oscuridad. Recurrirá a otras formas para alzar su voz y hacerse escuchar, para que reaccionemos y busquemos nuestro estado de homeostasis.

Para Nuria, además de sufrir múltiples violaciones por parte de su padre cuando era niña, la violencia continúa a lo largo de su vida. Cuando contrae

matrimonio, se enfrenta a una vida de maltrato psicológico por parte de su compañero, quien la controlaba, la celaba, la descalificaba y la aislaba socialmente. Su vida de sometimiento y represión llegó a colapsar su salud, pues un día de repente sufrió un infarto, al que los médicos no encontraron ninguna explicación médica, por lo que decidieron referirla a atención psicológica.

Con las terapias toma conciencia de la situación de violencia que vivía y de que no era feliz; además, se reencuentra con su Cegua y empieza a tomar decisiones para liberarse de la agresión. A partir de ese momento, Nuria logra tomar el control de su vida, denunciar el maltrato y superar el miedo de vivir sola con sus hijos. Se da cuenta de que es capaz de sostener económica y emocionalmente su hogar. Para ella, la vivencia de enfermar fue un renacer en su vida porque la llevó a hacer un cambio y a anteponerse ella misma antes que a los demás. Su vida cambió completamente. En la actualidad, es una mujer independiente, que logró superar temores y desmontar mandatos por ser mujer. Cumple sus sueños, viaja, asiste a grupos de apoyo y su salud ha mejorado significativamente.

Igual que Nuria, muchas otras mujeres que participaron en los grupos de conversación son conscientes de la huella que la violación dejó en sus vidas. Para ellas, el recuerdo de la violación es una condición con la que tienen que aprender a vivir; reconocen que hay días tranquilos, y otros días de zozobra y angustia, saben que hay elementos de su cotidianidad que les recordarán sin querer los abusos que sufrieron de niñas o de adultas: un olor, un color, una textura, una persona o una simple vivencia, como ser mamá. La memoria del abuso ha dejado marcas en sus corporalidades que les genera malestar en su sexualidad, en las relaciones con otras personas y en la percepción que tienen de sí mismas. Sin embargo, reconocen que, aunque es una experiencia que nunca van a olvidar, conforme pasa el tiempo, duele menos. Han logrado comprobar que, si bien a veces sienten que caen, saben que tienen las fuerzas internas para levantarse y seguir luchando, renacen así de la tenebrosidad y se reencuentran con su Cegua.

La violación infantil es un evento traumático que confronta la inocencia y la ternura de esa niña con la perversidad de ese adulto, que se aprovecha del poder que le confiere al hombre su condición de padre/padrastro y del mandato de obediencia que se les exige a las niñas para agredirlas sexualmente. Es un hecho traumático porque quien se supone que debió protegerla y amarla la expuso a una

serie de vivencias desconcertantes para su pequeño mundo subjetivo. Para Sandor Ferenczi (1932), psicoanalista disidente del siglo XX,

el niño, guiado por sus necesidades de ternura, se acerca al adulto buscando protección y cariño; cuando el adulto, presa de su perversidad o de su inmadurez, responde con la violencia de la pasión (que corresponde a una sexualidad de adulto) pasando [sic] actos que van más allá de las caricias tiernas y que pueden llegar hasta la violación (o lo que es igual de perturbador, rozan la línea de lo incestuoso), responde al niño con un lenguaje incomprensible para él, e impone una excesiva excitación al pequeño cuerpo del niño, lo que le genera una confusión de la realidad de tal magnitud que impregna al niño de miedo y angustia y un fuerte sentimiento de culpabilidad. (citado en Paricio del Castillo *et al.*, 2019, p. 48)

Yolanda es sobreviviente de violación y sus palabras llegan al corazón cuando narra lo que la violación provocó en su inocente mundo de niña. Ella lo expresa así:

Mi corazón lo vi triste y sucio, un corazón de niña de cuatro años, pero marcado, ya todo el cuerpo como que se hizo una nube gris, una niña triste y ya no era la misma energía, a partir de ahí no fue la misma niña, esa niña que jugaba que observaba el sol, los rayos del sol, el viento, todo lo lindo, que me despertaba y miraba a pesar de todas las condiciones que vivía, disfrutaba de un pollito, un huevo, una hoja, tantas cosas que yo observaba y a partir de ahí fue como una tristeza, se abrió como un plano espiritual enérgico que me cubrió. (Yolanda, relato personal en grupo de conversación, 23 de mayo de 2019)

La violencia de género es una de las principales fuentes de sufrimiento y malestar en las mujeres porque confinan sus libertades y su autorrealización. Para ellas, es verdaderamente impactante tener que guardar el secreto del abuso durante años en soledad, sintiéndose culpables, sucias y avergonzadas. No es agradable acceder a tener sexo en contra de la

voluntad para sobrevivir, o para tener un plato de comida al día siguiente. No es fácil: vivir a la defensiva y con miedo ante las amenazas del agresor; vivir en condiciones miserables en lo social y económico; renunciar a los sueños y al desarrollo personal, profesional e intelectual; ser despojadas de sus cuerpos; tener que agradar siempre a los demás y dirigir la vida según los códigos normativos de la feminidad, pues de lo contrario se corre el riesgo de ser severamente castigadas por esta sociedad.

Pese a que estas experiencias son dolorosas y traumatizantes, las mujeres encuentran las estrategias para sobrevivir y salir adelante, recobrando su libertad. En estas circunstancias, el cuerpo se convierte en el único aliado para expresar lo que no se puede decir con palabras. No obstante, esta sociedad convierte cualquier acto de agenciamiento de las mujeres en un asunto absurdo y patológico, pues su último fin es mantener a las mujeres en las tinieblas de la subordinación. En esta ocasión, este sistema social recurre al discurso, legitimado socialmente, de las ciencias médicas para convertir los agenciamientos y malestares de las mujeres para resistir a la violencia, en síntomas y categorías diagnósticas y psiquiátricas, al obviar las causas estructurales de los malestares femeninos e invisibilizar que estos son reacciones normales de sobrevivencia frente a situaciones que, a toda luz, son anormales, tales como la violación. Los malestares de las mujeres se sostienen en una cultura patriarcal y capitalista que “enferma” a las mujeres. La utilización de estas categorías diagnósticas genera un lenguaje técnico que reproduce la noción de que las mujeres reaccionan a la violencia pasivamente o paralizándose y sustituyen la autoridad de estas al silenciar y reemplazar sus voces por los discursos médicos e institucionales (Das, 2008; Lozada 2001),

Como señalé en el tercer capítulo, **la psicología y la psiquiatría participan en la producción de estas subjetividades femeninas subordinadas**. El uso que hacen estas disciplinas de las categorías clínicas que describen el efecto de la violencia sexual en las mujeres potencia el sistema colonial de género, pues construye una idea de las mujeres como enfermas, traumatizadas y pasivas. El comportamiento de las sobrevivientes es patologizado, tanto si se apegan a los mandatos y al ideal de víctima pasiva como si trasgreden el ideal de feminidad; tal como sucede con algunas conductas consideradas poco “femeninas” o “masculinizadas”, por ejemplo: la

promiscuidad, el consumo de alcohol o drogas, el pensar en sí mismas, el no querer estar en pareja o no establecer vínculos de dependencia, gozar de la sexualidad, entre otras, conductas aceptadas como “normales” únicamente en los hombres. Las mujeres recibimos mensajes contradictorios que generan una gran confusión, pues independientemente de que nos sometamos al ideal de obediencia o sumisión, o que nos resistamos a este, siempre vamos a ser vistas como sospechosas y vamos a estar encasilladas como enfermas mentales.

Según Margot Pujal i Llombart (2018), las categorías “clínicas/psiquiátricas” asociadas a los malestares de las mujeres están atravesadas por el sistema colonial de género como dispositivos de poder. Esto significa que el malestar femenino “surge de una interacción regulada que las lleva a postergar sus necesidades y a centrarse en las otras personas, implicando cierta violencia hacia sí” (Pujal i Llombart, 2018, p.185). De ahí que, como mencioné anteriormente, siguiendo a Margot Pujal i Llombart (2018) lo más recomendable es el uso del concepto de malestar de género, y no la utilización de categorías diagnósticas o trastornos psicológicos, utilizados desde el enfoque biomédico, precisamente para visibilizar el malestar que produce en las mujeres este sistema de género y cómo influye en los procesos de enfermedad, así como también en los de recuperación.

Abordar el sufrimiento de las mujeres a partir de categorías psiquiátricas tiene costos muy altos en las subjetividades de las mujeres, por diferentes razones: se potencia el sistema colonial de género y el ideal normativo de feminidad, basado en la pasividad, la obediencia y la sumisión; se patologiza el comportamiento femenino y se le da un rango de enfermedad a comportamientos que son respuestas normales a situaciones anormales (Paricio del Castillo *et al.*, 2019); los malestares se vinculan con sus personalidades, y no con las relaciones de poder y opresión, lo cual conduce a revictimizaciones; se refuerza la idea de las mujeres sobrevivientes de violación como víctimas pasivas, traumatizadas, enfermas y frágiles, sin agenciamientos. También, se refuerza la idea de víctimas culpables o víctimas inocentes, si no calzan con el paradigma de víctima construido desde este enfoque biomédico (Das, 2008). Adicionalmente, se niega a las mujeres como humanas, se refuerza la idea como lo “otro”, entendido como la desviación, la anormalidad y lo patológico; se distorsiona la percepción que las mujeres construyen sobre sí

mismas y de sus fortalezas internas; se interiorizan los sentimientos de culpa y la sensación de no haber hecho lo suficiente para resistir a la violación.

Reconocer el malestar que causa la violación en las mujeres y la influencia del sistema de género en su enfermar constituye un acto político, porque permite develar las relaciones de poder que esconden los discursos biomédicos que clasifican los malestares femeninos en “categorías diagnósticas clínicas”. Estas categorías son aplicadas a la población femenina en forma de biopolíticas, para regular sus comportamientos y sus relaciones sociales. Aunque estas categorías diagnósticas son “universales”, sabemos que son las mujeres las que mayoritariamente son diagnosticadas con estos trastornos, tales como depresión, trastorno límite de personalidad, ansiedad, trastorno disociativo, trastorno de estrés postraumático, entre otros.

Asimismo, nos permite visibilizar la violación sexual como un acto abominable que tiene efectos perjudiciales para las mujeres y las niñas, así como también, resignificar los malestares no solo como “malestares de género”, sino como formas de agenciamiento y resistencia contra la violencia. Visibilizar los malestares puede servir, según Jane Ussher (2010), para validar la experiencia subjetiva y la angustia sentida por las mujeres, como también para cuestionar los fundamentos de las teorías biomédicas que consideran que la patología es interna a la persona (Citado en Pujal i Llombart, 2018).

La discusión sobre la salud y la enfermedad debe realizarse tomando en cuenta el contexto social, político, cultural e histórico en el que vivimos, así como el lugar que ocupamos las mujeres dentro de esta estructura social y los mandatos normativos de feminidad según el sistema de género (Paricio del Castillo *et al.*, 2019). Para esta sociedad patriarcal neoliberal, la idealización de feminidad se apoya en la imagen de las mujeres como seres sumisos, pasivos, obedientes y al servicio de los otros. La transgresión de estos mandatos es interpretada, por las estructuras de dominación, como enfermedad, desviación o anormalidad, tal como sucedió con la Cegua. Al invertir los mandatos de género y rebelarse, se le asignó una etiqueta social de monstruo y devino en una subjetividad peligrosa para el ordenamiento social. En este aspecto, es importante tener presente que tanto la transgresión como la obediencia producen malestar y sufrimiento en las mujeres, puesto que al transgredir la norma social nos exponemos a la estigmatización y la exclusión social. El obedecer, por su parte, significa renunciar

a nosotras mismas, renunciar a nuestro poder de insurrección y libertad: nuestra Ceguera. Al cederla, ocasiona un vacío interno y un profundo sentimiento de soledad. En ambos casos, la culpa siempre está presente.

Los principales malestares que narran las sobrevivientes de violación participantes en los grupos de conversación se pueden agrupar en molestias en el plano emocional, social, físico y sexual. En el plano emocional, encontramos estados de depresión, ideas o deseos de morir; culpa, asco, soledad, inseguridad; repulsión hacia algunas partes de su cuerpo; ansiedad (vacío) y miedo; problemas alimenticios como obesidad; cambios en la forma de vestir, cambios en la higiene personal, bloqueos u olvidos de detalles de la violación, confusión y baja autoestima. En lo social, relatan dificultades para establecer vínculos íntimos y desconfianza hacia otros, especialmente hacia los hombres y hacia algunas mujeres por temor a ser traicionadas.

En el plano físico, identifican padecimientos psicosomáticos como problemas ginecológicos (presencia de miomas, cáncer de útero o de seno), cardiopatías vasculares, dolores de cabeza, gastritis, diabetes, entre otros. En el ámbito sexual, refieren sentir malestar cuando les estimulan ciertas partes del cuerpo como los senos o cuando les realizan sexo oral; asimismo, sienten vergüenza de ser vistas desnudas o asco de ver a un hombre desnudo, además, presentan problemas en el deseo sexual y para sentir placer.

Cuando internalizamos la estructura de dominación y el sistema colonial de género, incorporamos en nuestras subjetividades la misoginia, ese sentimiento de desprecio y odio hacia la feminidad, que también se expresa en las formas de gubernamentalidad que establecemos con nosotras mismas. Muchos de los malestares que narran las mujeres son el **reflejo de ese desprecio femenino internalizado que las lleva a descargar sobre sí mismas el peso de la cultura**. Para Margot Pujal i Llombart (2018), en el proceso de constitución del *self*, y en la internalización de las violencias estructurales del sistema de género, también se identifican violencias de sí, a través de las prácticas de sí en relación consigo mismas. Estas violencias de sí pueden ser interpretadas como formas de autoflagelo que operan en el plano inconsciente, motivadas por la culpa y la misoginia, existentes en la relación de las mujeres consigo mismas.

Margot Pujal i Llombart (2018) identifica dos niveles de violencias de sí: 1) las microviolencias; y 2) las macroviolencias de sí. En las primeras, se ubican

los malestares de “baja intensidad”, pero que producen un gran sufrimiento subjetivo y se posicionan en la base de otros malestares mayores; algunas microviolencias se manifiestan como culpa, vergüenza, asco, ansiedad, sensación de vacío, baja autoestima, inseguridad, desconfianza, miedo, soledad, entre otras. En cambio, las macroviolencias de sí serían aquellas de alta intensidad, que representan un alto grado de riesgo para la vida de las mujeres, tales como conductas autodestructivas: ideas suicidas, autolesiones, depresiones mayores, problemas alimentarios, abuso de alcohol o drogas, relaciones sexuales sin protección, padecimientos psicósomáticos, entre otras. En las violencias de sí el grito de auxilio de la Cegua es tan ensordecedor que muchas veces su enojo y rebeldía, en vez de, expresarse contra el origen de su malestar, queda aprisionado dentro de sí misma, exponiendo a las sobrevivientes a situaciones de riesgo y autoagresión, pero en la repetición de cada malestar, logra negociar y reelabora nuevas formas de ser y de relacionarse consigo misma.

Los malestares de las mujeres son también formas de resistencia y mecanismos de “autoprotección” que adoptan las sobrevivientes con la finalidad de mostrarse poco atractivas y evitar exponerse a otras experiencias de violencia sexual, ya que sienten que por su apariencia física o forma de vestir provocaron el abuso. Algunas recurren a bañarse con ropa, dejan de hacer ejercicio y descuidan sus hábitos alimenticios para aumentar de peso, otras cambian su forma de vestir y optan por vestimentas infantiles, poco descubiertas y femeninas. También, hay quienes descuidan su higiene personal como estrategia para que el depredador sexual no se les acercara, son solo algunos de los ejemplos. Silvia, mujer de 23 años, estudiante universitaria, en su relato dice:

...he ganado peso, dejé de hacer ejercicios, he olvidado todo lo que era mi persona. Yo sé que en la vida no todo se trata del físico, también está la personalidad, pero lo usé como un escudo para protegerme, trato de que las personas no me vean atractiva o deseable, porque la noche del abuso yo andaba “provocativa”, con una ropa muy corta. Aunque yo sé que no es mi culpa, creo que esa culpa se ha reflejado en mi físico. (Silvia, 23 años, relato personal en grupo de conversación, 31 de octubre de 2019)

La relación consigo mismas ha estado marcada por una autoestima desempoderante, vinculada a la culpa, a la vergüenza y a la estigmatización social. Una autoestima construida a partir de los mensajes negativos y distorsionados que recibieron del depredador sexual sobre sí mismas. Resulta una autoimagen negativa, porque se sienten diferentes y sucias por el abuso; se les dificulta apropiarse de sus cuerpos y autoprotgerse. Sin embargo, como veremos más adelante, las mujeres logran modificar la percepción que tienen de sí mismas y del abuso, logran reconocerse como sobrevivientes, mujeres fuertes y resilientes, pues el eco de los relinchos de su Cegua hace que voltee su mirada hacia ella y reconozca su agencia para salir adelante.

La vida sexual después de la violación es una de las áreas más tenebrosas y que provoca más sufrimiento en las sobrevivientes. Muchas sienten limitada la posibilidad de sentir placer o deseo sexual por el recuerdo de la violación; pero especialmente, porque los hombres con quienes han tenido intimidad son, en palabras de ellas, “malos amantes”. Ellos solo piensan en su propio placer, consideran que el gozo de las mujeres es secundario, que están solo para complacerlos a ellos y que deben de tener sexo en cualquier momento, aun sin ellas consentirlo ni desearlo. Son parejas sexuales que perpetúan la violencia que sufrieron desde niñas, no solo en el plano sexual, sino también en el físico y emocional.

La imposibilidad de estos hombres de compartir una experiencia sexual basada en la reciprocidad y el placer mutuo, aunada a una sexualidad femenina construida en la satisfacción de los otros y un desconocimiento de su cuerpo, dificulta en las mujeres poder disfrutar de su erotismo. Recae en ellas la responsabilidad por su anorgasmia y por la pérdida del deseo sexual. Si a lo anterior le sumamos la presencia de ideas religiosas, con discursos culpabilizantes que asocian el sexo con pecado y que culpabilizan a las mujeres del abuso, se genera naturalmente que las mujeres bloqueen el deseo sexual y que se sientan sucias y culpables por el abuso sufrido desde niñas. Estos sentimientos de culpabilidad podrían ser más intensos en los casos en los que hubo una respuesta natural del cuerpo, cuando fueron estimuladas durante la violación. Para Milagros Palma (1994), la culpa sirve para controlar a las mujeres del gozo

autoerótico, la inculcación de la culpa desde la infancia es una forma de adormecer el gozo erótico de las niñas y dirigir sus deseos hacia la maternidad:

Culpar el cuerpo de la mujer es prohibirle mirarlo, tocarlo desde la más tierna infancia. Es impedirle el descubrimiento, el conocimiento, el acceso a los placeres que debe procurarle. Concebido como un sexo incompleto, la mujer debe quedar insensible a todo estímulo puramente sexual. El cuerpo de la niña es cubierto de un espeso velo de prohibiciones que la rodean y la inmovilizan. (p. 63).

La angustia de las mujeres al no sentir placer cuando tienen una relación sexual las lleva, a muchas de ellas, a adoptar conductas etiquetadas como “promiscuas”, las cuales tienen la intención inconsciente o consciente de reparar el daño del abuso, de constatarse a sí mismas que sí sirven como mujeres y de recuperar el control sobre sus cuerpos. Por otra parte, tener relaciones con múltiples hombres o con mujeres sin establecer ningún vínculo afectivo, puede ser interpretado como una forma de “contraviolencia”, en la cual se usa a la otra persona para conseguir su satisfacción sexual y luego se desecha, tal y como lo hicieron con ellas.

Katherine, 23 años, estudiante universitaria, en su narrativa nos comparte su vivencia, en el plano de la sexualidad, posterior a la violación que sufrió de adulta, por un amigo de la familia.

Yo todavía no puedo vincularme emocionalmente. O sea, yo, hubo un tiempo en mi vida en el que literalmente me andaba acostando con muchas personas, ¡muchas! Y una o dos veces con la misma persona, pero yo no podía vincularme emocionalmente con ella, simplemente la desechaba. Hasta hace como un año que venía con el pensamiento de, bueno, yo también me estoy volviendo una agresora, fue lo que pensé. Porque sí, la otra persona se está vinculando conmigo y yo estoy invirtiendo el rol, de que lo uso sexualmente y luego lo boto. Pero sí, a mí me pasó completamente lo contrario, tenía muy alto la libido, pero no podía conectarme con la persona emocionalmente y todavía no puedo.

(Katherine, relato personal en grupo de conversación, 31 de octubre de 2019)

Las mujeres no somos seres pasivos como ha pretendido encasillarnos la cultura una y otra vez, rompemos con el binomio activo-pasivo, reaccionamos, nos protegemos, contestamos, nos transformamos, nos rebelamos y resistimos a través de la Cegua que nos alberga. Las mujeres después de la violación continúan con sus vidas y se alejan de la idea de víctima pasiva y paralizada. Ellas, también, pueden recurrir a otras formas de violencia más simbólicas desafiando a quienes socialmente tienen el poder, por ejemplo: fingen los orgasmos, fantasean durante el acto sexual que están con otro hombre y no con su pareja, para sentir placer; imaginan que ellas son hombres, entre muchas otras maneras en las que se expresa su Cegua.

En el intento por recuperar el control de la sexualidad y superar el daño del abuso, se atreven a tener diversas experiencias sexuales, pero estas les provocan mayor malestar y repulsión hacia los hombres. Ante el malestar que les provocan las relaciones heterosexuales, deciden tener experiencias lésbicas, pero estas les ocasionan un agudo desasosiego con su Cegua, a través de sufrimiento subjetivo, debido a que se acrecientan los sentimientos de culpa, vacío y soledad, al verse confrontadas con sus propios temores y con sentimientos lesbofóbicos. Muchas veces, estas prácticas de libertad sexual orquestadas por la Cegua, si bien implican una estrategia de apropiación y control de sus cuerpos, pueden producir malestar por la ausencia de una relación consigo mismas antipatriarcal, basada en el respeto a sus propios cuerpos, a su integridad y a su seguridad sexual. bell hooks (2017) reconoce que el feminismo por mucho tiempo se centró en que las mujeres conquistaran el derecho a ser activas sexualmente y tomaran el control sobre sus cuerpos, pero esta lucha ha descuidado una educación crítica que nos enseñara a las mujeres cómo respetar nuestro cuerpo de forma antisexista.

Josefina, 23 años, estudiante universitaria, cuenta su experiencia, después de que fue violada. Para ella, la violación que sufrió durante su infancia fue un hecho tan sucio y desagradable que la encauzaron a no desear una relación sexual. Pero, a la vez, se siente diferente, al no calzar en la noción de “víctima” de violación, pues en su caso, así como en el de otras mujeres, sí desea tener sexo y

lo disfruta. En su relato, la tensión entre la Cegua y el mandato es profunda. Ella manifiesta:

¡Sí! Bueno, yo, me siento mal de no sentirme como las demás en el aspecto de la libido. Porque yo pienso que lo que me pasó fue tan sucio y desagradable que ¡cómo yo voy a pensar que está bien?! O ¡cómo voy a desear mantener relaciones sexuales?! Eso me afecta muchísimo. Y llegué a tener o a experimentar una relación sexual lesbiana y fue todavía peor. ¡Yo me empecé a sentir como un monstruo! O sea, ¿qué estoy haciendo? Porque estoy haciendo tantísimas cosas como para, no sé, limpiarme o hacerme dueña de mí. Y, al final, me siento mal por sentir deseo. Me siento mal por no poder sentir deseo y por querer estar con otras personas para ver cómo reacciono y ver si ya se me quitan todas esas ideas [...] ¡Sí! Yo lo traduzco como en querer adueñarse de uno mismo, en querer decir yo puedo hacer lo que yo quiera y yo soy dueña de mi cuerpo. Yo quiero sentirme bien y voy a hacer que se sienta bien. Y luego se cae en cuenta de que más bien te estás poniendo en situaciones de peligro, en riesgo, en luego sentir otra vez esos remordimientos. (Josefina, relato personal en grupo de conversación, 31 de octubre de 2019)

El no calzar dentro del ideal de víctima pasiva/traumatizada y la trasgresión de los códigos normativos de feminidad, también, producen en Josefina un gran malestar. Su incomodidad deviene de una moral social que la juzga por querer gozar de su sexualidad, por tener iniciativa sexual, querer asumir una posición sexualmente activa, apropiándose de su cuerpo, transgrediendo el mandato de la sexualidad para la reproducción y la heterosexualidad como norma. Butler (2001) explica cómo el comportamiento de las mujeres se regula a través de la internalización de mecanismos de autocensura, como la culpa y los temores ante los deseos homosexuales, que de nuevo configuran una batalla que la Cegua debe librar. Son precisamente estos mecanismos intrapsíquicos los que producen malestar y sufrimiento en ella cuando transgrede la norma, hasta tal punto que Josefina llega a sentirse como un “monstruo”, un “espectro” y, en consecuencia, reprime su comportamiento de acuerdo con lo que la sociedad le demanda.

También, hay recuerdos de la violación que están grabados en la memoria corporal y que se reviven durante el acto sexual y que bloquean el deseo sexual. Por ejemplo, el malestar que les provoca que les toquen sus pechos, pues se resisten a recordar a su depredador sexual, chupándoles sus pequeños senos con apenas once años. De igual manera, se resisten a sentir el bigote de sus compañeros y a que les practiquen sexo oral, porque emerge el recuerdo de su padre con barba. Asimismo, se niegan a tener contacto con líquidos pegajosos y con besos, porque los asocian con el semen; o que las acaricien con las manos, porque les recuerda el abuso.

Las dificultades en el plano sexual también se vinculan con otros malestares como la desconfianza, la baja autoestima, la culpa y el miedo a sufrir otra agresión. Estos malestares son reacciones normales frente al recuerdo de un hecho traumático como es la violación. Ciertamente, el poder disfrutar plenamente de nuestra sexualidad es parte de nuestra salud, lo cierto es que antes tendríamos que preguntarnos por qué tantas mujeres tienen dificultades para disfrutar de su vida sexual, heterosexual. Debemos ubicar el origen de sus malestares en las estructuras sociales, en una sociedad que las “enferma” y que patologiza las respuestas normales de sobrevivencia.

Como hemos visto hasta aquí, hay relatos de mujeres que sufren por no poder disfrutar plenamente su erotismo. Hay otros relatos de sobrevivientes de violación que sí tienen una vida sexual placentera y que sí sienten deseo sexual, ya sea en el marco de relaciones heterosexuales o lésbicas. No obstante, también hay otras sobrevivientes que se autodenominan “asexuales”, porque consideran que pueden vivir sin sexo, ya que es un ámbito de la vida del que pueden prescindir sin el menor remordimiento. Sobre este último aspecto, es muy interesante cómo las jóvenes universitarias se cuestionan: “¿por qué la norma es desear tener sexo?”. Así, se encasillan a quienes no les interesa el sexo como raras o bloqueadas sexuales, por no calzar en ninguno de los extremos: las que sí tienen mucho deseo o las que no tienen deseo sexual y esto les provoca malestar. En el grupo de conversación con las estudiantes universitarias, una de las participantes, Estefany, 23 años, se pregunta:

¿Por qué lo normal es que todos tengamos deseo sexual? Porque yo he hablado con personas y me han dicho que existe la asexualidad. Y la gente

no concibe que haya personas que no quieran tener sexo, porque lo normativo es tener deseo sexual, entonces es una cosa rara. (Estefany, relato personal en grupo de conversación, 31 de octubre de 2019)

Ante esta interrogante, no faltaron quienes se sintieran identificadas. Por ejemplo, Rebeca responde:

Yo también me he preguntado si soy asexual. Porque yo no siento culpa, yo creo que lo único es como duda, porque tampoco es que me esmero, de iay, necesito salir de ahí! En realidad, estoy bien con eso (no tener deseo) es como lo último que le pongo atención y tampoco es como que yo le pongo empeño. Porque yo digo, bueno, si tal vez yo me intereso puede cambiar, pero no. Tal vez lo relaciono con una zona de confort. Estoy demasiado cómoda siendo neutral respecto a eso. Y yo es como ¿cuál es el sentido? ¿porque el ser humano debe tener relaciones sexuales? Solamente con fines de placer y, bueno, sí, que científicamente tiene todos sus beneficios, todo bien, y ¿después qué? ¿qué sigue después de que yo me acuesto con una persona? Si yo la quiero y todo, todo bien. Si yo amo a mi pareja, pues me imagino que ahí debe estar implícito el sexo. Y si no, entonces ¿qué quiere decir? ¿que la relación está incompleta? Si no pasa, entonces qué: ¡Nada, todo bien. Nos seguimos amando! Y si pasa, también. Pero no es imprescindible, así lo veo. (Rebeca, comunicación personal, 31 de octubre de 2019)

Cuando analizamos la sexualidad femenina, debemos evitar reproducir en las mismas mujeres la relación binaria activo-pasivo, encasillando a las que no tienen deseo sexual como pasivas y a las que sí tienen deseo sexual y disfrutan su erotismo como activas. Tampoco debemos patologizar sus comportamientos, replicando teorías que las patologizan, ya sea porque tienen el deseo sexual inhibido o, por el contrario, porque sí sienten deseo sexual y tienen una vida sexual placentera después de la violación.

Las mujeres somos, en términos de deseo, sexualmente heterogéneas y disfrutamos nuestra sexualidad de diversas maneras que van más allá del acto sexual. La sexualidad no es algo dado o acabado, es algo que se construye a partir

de las experiencias e historias de vida de cada persona. El hecho de que muchas mujeres heterosexuales aún no se hayan liberado del mandato de ser siempre el objeto de deseo de los hombres y de tener relaciones sexuales solo porque ellos desean tenerlas, dificulta reconocer esta heterogeneidad y ejercer la sexualidad desde otros ámbitos.

En este sentido, bell hooks (2017) sostiene que para que las mujeres puedan liberarse de este supuesto sexista deben aceptar y creer que otras prácticas sexuales, ya sea con personas del mismo sexo, o autoeróticas como la masturbación, o la ausencia de sexo, pueden ser tan enriquecedoras y vitales como las relaciones sexuales heterosexuales. En palabras textuales, esta autora dice:

Necesitamos un erotismo del ser que se base en el principio de que tenemos derecho a expresar deseo sexual cuando nos lo pida el cuerpo, así como encontrar en el placer sexual un *ethos* a favor de la vida [...]. Un mundo en el que las expresiones positivas de deseo sexual nos conecten, todas las personas seremos libres de elegir las prácticas sexuales que afirmen y alimenten nuestro crecimiento. Esas prácticas pueden optar por la promiscuidad o por la castidad, por abrazar una identidad y preferencia sexual específica o por elegir un deseo cambiante, no encasillado, de que se despierte tan solo la interacción y compromiso con personas concretas con quienes sentimos la chispa del reconocimiento erótico, independientemente de su sexo, raza, clase o incluso preferencia sexual. (hooks, 2017, p. 120)

Pese a la experiencia de dolor por el abuso, la agencia que las mujeres muestran en el plano de la sexualidad son un elemento importante a destacar, ya que han logrado resignificar los malestares y romper estereotipos que las encasillan como sujetos dolientes, traumatizados y patológicos. Las mujeres resisten, desde sus diversas prácticas sexuales, mediante el disfrute erótico con otros u otras, por medio de experiencias autoeróticas como la masturbación, la conexión emocional con sus parejas o, simplemente, la libertad de escoger una vida sin sexo, que no es lo mismo que deserotismo o el cumplimiento del mandato

femenino virginal o asexual. Así pues, el placer sexual se experimenta desde otras dimensiones de la vida que trasciende el mero acto sexual.

Lo anterior no solo da cuenta de la **heterogeneidad en la práctica sexual de las mujeres, sino de la transformación subjetiva de género en sus actos performativos**. Esto nos permite entender, como apunta Gloria Bonder (1998), que el género no es una propiedad fija de los sujetos o un constructo acabado, condenado a repetirse inexorablemente; por el contrario, los sujetos se construyen a partir de una red heterogénea de discursos, prácticas e institucionalidades históricas y situadas, que les dan sentido a sí mismos y a su realidad, a los que también resisten, y que resignifican para crear nuevas representaciones y prácticas sociales.

La discusión sobre los malestares que induce la violación en la vida sexual de las mujeres nos conduce a otros temas relacionados. De este modo, me pregunto: ¿cómo las mujeres se vinculan afectivamente después de la violación?, ¿cuál es la idea de amor que construyen subjetivamente? Y, ¿cuál es el grado de intimidad que se permiten con las otras personas? De acuerdo con los relatos de las sobrevivientes, la discusión sobre el amor y la intimidad necesita un análisis más profundo, que se aleje de la idea romántica que la sociedad ha construido sobre el amor y que se convierte en una trampa para mantenerlas en condiciones de dominación.

Ellas consideran que “no es que no sepan amar”, sino que viven el amor de diferente manera: un amor en el han aprendido a ponerse ellas mismas en el centro de sus vidas, libre de dependencias y ataduras. Esta forma diferente de vincularse coincide en todas las narrativas de las sobrevivientes, no importa si son adultas o jóvenes, pero en las universitarias la discusión sobre el amor las lleva a hacer un análisis social más profundo que les permite hacer rupturas ideológicas y cambios en las formas de vincularse. A continuación, comparto un pequeño diálogo entre dos mujeres sobre el análisis que realizan sobre el amor.

Josefina: Sí, que en relación con esto del amor romántico, creo que más bien lo que nos pasa es que creemos que no podemos crear vínculos o no amamos. Porque no amamos de esa manera; en realidad, porque, no sé, yo me he cuestionado mucho, mi familia me ha cuestionado mucho de que iyo no amo, que yo no sé amar! Y yo llegué a creerlo, pero ahorita

escuchándolas, yo pienso que en realidad no es que no sepamos amar, es que el amor no puede ser eso. ¡Eso es demasiado sucio, contaminado y dañino para nosotros! No es que no sepamos amar, es que los demás no saben amar. Y han idealizado y romantizado las cosas que no deben.

Rebeca: ¿Sabe qué he notado también? Creo que tenemos una dualidad entre lo que nos dicen que debemos ser, actuar y pensar, y lo que nosotras queremos ser. De hecho, si ustedes se ponen a ver esta cuestión del amor, de los abusos, de cómo nos hemos sentido. Ha sido esa dualidad entre lo que nos dictan que debemos hacer y pensar. Cómo la sociedad ha venido construyendo todo esto y cómo nosotros tenemos que arreglárnosla para acomodarnos al molde; si no, usted va a ser fuertemente juzgada y señalada. (Josefina y Rebeca, comunicaciones personales, 31 de octubre de 2019)

Cuando vivimos el amor de otra manera y nos vinculamos desde la libertad y no desde la dependencia o el apego, nos convertimos en una amenaza para el orden social, porque atentamos contra la estructura social heteronormativa y la institucionalidad del matrimonio monógamo. La sociedad patriarcal construye una idea del amor basada en el sacrificio, la entrega, el sometimiento y la dependencia, que nos lleva a permanecer en relaciones violentas al lado de hombres patriarcales, que usan el amor para someternos y dominarnos. El anhelo del amor construido en las subjetividades femeninas y el mandato de estar en pareja hace que muchas veces perdamos el control, nos volvamos inconscientes y caigamos en las manipulaciones de hombres que, en nombre del amor, se atreven a hacer cualquier cosa, desde manipular, pegar, aislar e incluso matar (hooks, 2017).

La resistencia al mandato del amor romántico es juzgada por el discurso hegemónico como patológica, como “alteraciones en la relación con los demás”, prescribe el TEPT. También, se la ha clasificado como problemas vinculares o, como dice Josefina, que “no sabemos amar”, pues se espera de nosotras que nos ajustemos al ideal de amor, que suframos por amor, que pongamos a los otros en primer lugar y que cedamos nuestros poderes. Sin embargo, las mujeres, en sus relaciones sociales, escenifican otras formas de vinculación; reinventan otra

manera de amar desde la libertad, la justicia y el amor propio. Cuando asumimos que el amor verdadero se construye sobre la base del respeto, el reconocimiento, el compromiso y el cuidado mutuo, estaremos en sintonía con nuestro ser interior, con nuestra Cegua, aquella parte de nosotras que nos dará el poder para estar alerta, transformarnos y hacer que resistamos contra cualquier acto de dominación.

El amor desde la libertad, la justicia y el cuidado mutuo nos conduce también a vincularnos de maneras diferentes con nosotras mismas y con las otras mujeres. Nos conduce a encontrarnos con nuestra Cegua feminista, la que nos ayuda a desmontar el desprecio histórico contra las mujeres, que yace en nuestro inconsciente y que crea la condiciones para ensamblar lazos de hermandad con nosotras mismas y con nuestras homólogas, que van más allá de la clase, la raza o la sexualidad. La Cegua personifica la alianza política entre las mujeres. Este monstruoso personaje utiliza sus poderes de espanto para aterrar a los hombres mujeriegos e infieles, dejándoles una marca, que les permite a las demás mujeres reconocer sus mañas y protegerse.

La Cegua no solo les da una lección moral a estos hombres, también realiza un acto de amor, cuidado, empatía y sororidad hacia las mujeres. Cuando logramos fortalecer los vínculos con las demás mujeres, podemos emprender una lucha contra la cultura patriarcal; podemos protegernos unas a otras de la violencia machista, de las violaciones y de los abusos sexuales. Las madres, abuelas, hermanas, amigas, vecinas, compañeras de trabajo y de estudio tienen un papel crucial en el renacer de las tinieblas de las sobrevivientes de violación.



Imagen 49. Fortalecer los vínculos con las mujeres

Las mujeres tenemos la fuerza interna para levantarnos con más energía y voracidad de la adversidad. Nosotras sabemos reconocer nuestros poderes internos, nuestras capacidades de agencia para recuperarnos de la violencia y seguir adelante. No obstante, algunas formas de rebelión resultan desbordantes para el yo y nos exponen a situaciones que representan un gran peligro para la vida, por ejemplo: el consumo de drogas, alcohol, relaciones sexuales sin protección, ideas suicidas, estados de depresión, automutilaciones y algunos padecimientos psicosomáticos como el cáncer de útero, problemas ginecológicos u otros malestares físicos. Estos sufrimientos podrían enmarcarse en el grupo de malestares que Margot Pujal i Llombart (2018) denomina las **macroviolencias de sí**, en el tanto, expresan un nivel de dolor subjetivo más profundo e intenso, que ponen en riesgo la vida e integridad de la persona.

La estructura de dominación y el sistema de género internalizados en nuestras subjetividades van a definir no solo la relación que establecemos con las otras personas, sino también la relación con nosotras mismas. En el contexto neoliberal actual, esta relación, para el caso de muchas mujeres, está marcada por la falta de cuidados hacia sí mismas, pues su destino principal, sigue siendo el cuidado de los otros. Esto conduce a formas de “desgobierno” (Pujal i Llombart, 2018) que se manifiesta en experiencias de autocastigo, como podrían ser algunos padecimientos psicosomáticos mencionados anteriormente. De este modo, muchos de los malestares van a estar atravesados por la historia de violencia que hemos sufrido y por lo que la cultura espera de nosotras.

En este sentido, como mujeres latinoamericanas, pero, además, como sobrevivientes de violencia de género, interiorizamos la creencia colonial de que no valemos lo suficiente, de que somos seres salvajes sin género, mercancías sin valor, aprendemos a sentir que algo anda mal con nuestro cuerpo y a sentir repugnancia por él y por sus procesos naturales (Northrup, 2011). Estas creencias nos conducen, inconscientemente, a que surjan malestares en forma de autocastigos, en un intento por autorregularnos, pero a la vez, por liberarnos y resistir al sistema de género colonial interiorizado y encarnado en nuestras corporalidades.

Iriabella narra que cuando cumplió sus 23 años padeció de cáncer de útero. Ella piensa que no es de extrañarse, después de haber sufrido varias violaciones cuando era niña: fue embarazada a los once y luego a los trece años. La interiorización de la estructura social y del sistema de género es atacada por el mismo organismo, por la Cegua resistente que habita en cada una. Su objetivo es defenderse de ese ser extraño incrustado en su corporalidad, que la aparta de su fuente de vida y felicidad. No obstante, esta estructura está tan anclada en la capilaridad de nuestros cuerpos que el mismo organismo no logra diferenciar lo propio de lo ajeno y, de esta manera, termina atacándose a sí mismo. Ahora bien, Iriabella mediante el cáncer ataca lo más sagrado y sublime para el sistema patriarcal y heterosexual, la vagina, el órgano que conecta con el útero, reservado para la maternidad (Hercovich, 2000).

En medio de la enfermedad, el ser rebelde que habita en cada una de nosotras se levantará sacando sus uñas y dientes para rescatarnos, para hacernos sentir que estamos nuevamente vivas. Mi Cegua, mi “yo misma”, es la que nos

salvará una y otra vez, porque nos hará poner un alto en el camino y hacer cambios en nuestras vidas, restableciendo nuestro estado natural, que es esa mujer en libertad. En medio de las múltiples dolencias y malestares, buscaremos la entropía. Estar saludables es, por tanto, estar en armonía con nuestro ser rebelde, nuestra libertad, sabiduría y espiritualidad, cumpliendo nuestros propios deseos, reapropiándonos de nuestros territorios, recuperando nuestra corporalidad y sexualidad, tomando el control de nuestra vida y colocándonos en el centro del universo.

Las mujeres activarán las fuerzas internas para cuidar de sí mismas, para transformarse y lograr algún tipo de libertad. Estas prácticas de autocuidado son operaciones que los individuos realizan sobre sí mismos con el fin de transformarse o lograr algún tipo de estado de perfección o libertad. Son esas prácticas que aluden a las “modalidades de relación consigo mismo, mediante las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (Pujal i Llombart y Amigot-Leache, 2010, p. 140).

Episodio 10. El reencuentro con la Cegua que me habita

Las fuerzas internas que nos levantan de las tinieblas y nos llevan a cuidar de nosotras son definidas por las sobrevivientes como **amor propio**: el mismo que las libera de la culpa y las incita a perdonarse, el que las hace tomar conciencia de su inconsciencia y de sus poderes, el que les permite tomar el control de sí mismas y de su vida; el que las lleva a poner límites, a romper con el silencio, a valorarse, a apreciarse y respetarse, a tomar distancia de relaciones abusivas y ser independientes. Es esa voz interna que les dice que confíen en ellas, que no están solas y que las guía en el camino de regreso a sí mismas.

El amor propio surge cuando logran tomar conciencia de la violencia y de sus agenciamientos; cuando consiguen problematizar su historia, tomar una posición crítica de sí mismas y del contexto social en el que viven, cuando alcanzan a cuestionar los códigos normativos, hacer rupturas, subversiones y establecer otras formas de relación consigo mismas (Amigot-Leache, 2005). Esta **nueva conciencia de sí mismas y de la condición histórica de género adquiere un sentido político y permite que las mujeres reconstruyan**

una nueva identidad desde la colectividad, que trascienda la esfera privada y que tenga un impacto transformador en los valores colectivos y sociales (McNay, 1999) al apropiarse de los valores socioculturales en conflicto, resignifican su condición de género y la violencia que han sufrido. Así, se vincula con la fuente vital femenina y se convierten en sujetas de su propio deseo, en seres para sí mismas.

Apropiarnos de nuestro cuerpo como nuestro propio territorio es una forma de ser y estar en el mundo, es un despertar de la conciencia de cómo este cuerpo ha vivido los diferentes pasajes de la historia. Cuando recuperamos nuestro cuerpo, lo defendemos de los embates estructurales que han atentado contra él a través de la historia, lo despojamos de los pactos masculinos para liberarnos (Cabnal, 2019).

Las identidades son **identidades en constante cambio** (Lagarde, 2000) **que mutan y se transforman constantemente**: “Uno nunca deja de transformarse, cada día es un nuevo renacer” (relato personal en grupo de conversación, 07 de noviembre, de 2019), dice Victoria, estudiante de ingeniería ambiental, 19 años. Estas nuevas identidades son identidades híbridas, en las cuales confluyen aspectos tradicionales de género y formas renovadas de ser mujer, que trascienden los roles tradicionales, que las llevan a adoptar nuevos comportamientos y a tener una nueva conciencia política y social. Las mujeres contemporáneas, por lo general, son autónomas, independientes, tienen su propia empresa, un trabajo remunerado o se encuentran realizando una carrera universitaria. Han logrado hacer rupturas con respecto al amor patriarcal, conocen el valor de la sororidad; tienen una sensibilidad social feminista o ambiental, luchan por los derechos humanos, abogan por un estado laico y viven libremente su sexualidad.

Aunque aún se conservan algunos atributos tradicionales de ser mujer, especialmente los de ser para los otros, las **mujeres contemporáneas** son atrevidas, aventureras, asumen retos y hacen rupturas ideológicas. Son mujeres autodeterminadas que valoran su libertad y afirman su poder individual y colectivo. Son mujeres a quienes se les exige ser perfectas, productivas, a no equivocarse y a esforzarse el doble para demostrar que son capaces y exitosas.

Como mencioné en el episodio “Entre el ser y el deber”, ser exitosa, en esta sociedad patriarcal, capitalista y neoliberal, significa ser productiva tanto en lo

público como en lo privado. Significa poseer títulos universitarios, un trabajo remunerado y, al mismo tiempo, ser buena esposa, ama de casa y madre. **El incumplimiento de estos nuevos mandatos tiene implicaciones en las subjetividades de las mujeres**, porque siempre quedamos en deuda, pues las posibilidades sociales, económicas y políticas para cumplir con estos nuevos estándares de éxito se siguen desarrollando en condiciones de precarización y subordinación. **El acceso a las oportunidades no son las mismas entre hombres y mujeres, e incluso, entre el mismo colectivo femenino** varían según la clase social, la etnia, la región geográfica, etc. Según Angela McRobbie (2010), esta nueva reconfiguración del género trae nuevos peligros para las mujeres, pues mediante estos nuevos atributos normativos de feminidad marcados por la hiperactividad y la productividad, las mujeres corren el riesgo de quedar nuevamente desplazadas de la vida pública y política.

Para Gloria Anzaldúa (2016), estas nuevas subjetividades sintetizan la cultura del Nuevo y el Viejo Continente, simbolizan los conquistados y los conquistadores. En ellas, confluyen múltiples identidades: la mujer blanca, la indígena, la latina; la mujer empobrecida, la mujer de la zona rural o urbana; la mujer migrante, la universitaria, la ama de casa, la empresaria o la trabajadora asalariada; la hetero, la lesbiana o la chica trans; la negra, mulata o afro; la niña, la joven, la adulta, entre otras. Son subjetividades intersectadas por la clase, la raza, la geografía, la edad, la escolaridad, que definen modos de vida particulares y formas distintas de ser mujeres. Rita Segato (2010), en este sentido, plantea que las personas tienen una identidad plural o múltiple, que dependen de la variedad de experiencias que se transponen en el interior de los sujetos.

En esta nueva identidad, se unen creencias de la cultura española, valores indígenas y otros mestizajes más avanzados, producto de los diferentes procesos migratorios. Es una identidad que rompe con dualidades: masculino-femenino, españoles o europeos-las del otro continente (indígenas, afrodescendientes y mestizas), nacional-extranjera, que integra los opuestos en una especie de subjetividad *queer*, en la que se disuelven las categorías que tanto aprisionan a las mujeres. En esta nueva subjetividad, se despierta una nueva conciencia, la conciencia de la Nueva Mestiza (Anzaldúa, 2016). Se trata de una conciencia feminista, en la que las mujeres desobedecen y se rebelan a cumplir con los preceptos patriarcales, logran hacer un viaje interno para enfrentar el sexismo

que todas tenemos internalizado, es la que construye su propio legado y escribe su propia historia.



Imagen 50. Subjetividades mestizas

En estas nuevas identidades, las mujeres logran ponerse en el centro de sus vidas y ser sus propias protagonistas; logran entrar en sincronía con su Cegua rebelde y diseñan prácticas de autocuidado y de “amor propio”, para transformar los malestares en fuentes de vida y renovación. **Esta nueva conciencia les permite a las mujeres reinventar su subjetividad de género.** Poco a poco, empiezan a tomar el control sobre sus vidas, adquieren mayor confianza y nuevas formas de relacionarse consigo mismas y con los demás. A partir de ese momento, retoman sus proyectos y tratan de cumplir sus sueños.

Pese al despertar de esta nueva conciencia, **las mujeres contemporáneas se enfrentan en su interior con sus propias ambigüedades y contradicciones,** dado que en su identidad confluyen identidades históricas y mandatos neoliberales que las oprimen y que definen un modo particular de existir, pero que recrean sus identidades a partir de lo

impuesto. Por ejemplo, en el caso de las mujeres de la zona rural que participaron en la investigación, a pesar de que han logrado cierta autonomía y control sobre sus cuerpos y han logrado romper relaciones violentas y resignificar el abuso, aún prevalecen ideas conservadoras sobre la sexualidad de las mujeres y sobre la importancia de llegar vírgenes al matrimonio. También, son mujeres que a pesar de la conciencia que tienen de su condición de género, muchas veces se ven obligadas a permanecer en relaciones abusivas, porque dependen económicamente de su maltratador o porque todavía creen que el matrimonio es para toda la vida.

En el caso de las mujeres de la zona urbana, se pueden observar rupturas de los roles tradicionales y del deber de las mujeres. Son mujeres asalariadas, la mayoría universitarias; tienen una mayor autonomía; logran cuestionarse aspectos de la sexualidad femenina, como el derecho al placer, el valor de la menstruación, el significado de la menopausia en las mujeres, la sexualidad en la mediana edad y muchos otros temas; pero en ellas, se conservan valores heteronormativos. Todavía mantienen la creencia de que el cuerpo de las mujeres debe ser objeto de deseo únicamente de los hombres; además, algunas están en contra del matrimonio, pero de igual manera, se han casado en diferentes ocasiones o, no deseaban ejercer la maternidad y han optado por ella en repetidas ocasiones. En el caso de las jóvenes universitarias, logran crear rupturas ideológicas y resignificar su condición de género, en aspectos como el deseo y el placer sexual, la belleza, el amor, el control de sus cuerpos. Algunas son activistas, ambientalistas, feministas, pero aún les interpela el mandato del matrimonio, el complacer los deseos de los otros. Las mujeres son conscientes de estas contradicciones y ambigüedades, las cuales les permiten transformarse todos los días.

Las subjetividades son transitorias, son dinámicas, se transforman continuamente, son un viaje de ir y venir, cada vez que viajo a mi mundo interno negocio y deconstruyo las normas patriarcales y coloniales que hay en mi interior. En mi devenir me reconstruyo e invento una versión de mí misma más acorde con mi filosofía de vida y mi conciencia feminista. En ese viaje de ida y vuelta, una y otra vez, las sobrevivientes logran recrearse, resignificar la violación y transformar el dolor. Lucrecia tiene 59 años, ella narra que el dolor del abuso es algo que no se acaba nunca. Es una condición con la que se debe aprender a vivir;

pero considera que sí se puede transformar en energía creativa y en arte. Lucrecia dice:

yo transmuté, ese dolor transmutó en flores y sensibilidad. Mi vena artística viene del dolor. La poesía es la que me sostiene, la poesía es un arte, es mi verdadera amiga, que me sostiene todos los días. La poesía es la herramienta de cambio interior, no solo la poesía; todo el arte, en todos sus sentidos. Es una herramienta de cambio humano y de cambio social. La poesía es la forma en la que me reconstruyo todos los días. (relato personal en grupo de conversación, 30 de mayo de 2019)

Cuando las mujeres toman conciencia de su condición de género, así como de sus agenciamientos y poderes de resistencia; cuando despierta el amor hacia sí mismas logran reencontrarse con su Cegua, fuente vital femenina y transformar sus vidas. Algunos de los logros que narran las sobrevivientes en sus historias son: que pudieron retomar sus estudios, viajar, montar su propia empresa, trabajar, empezar a disfrutar de su propio erotismo, apropiarse de su cuerpo, vencer el cáncer, dejar algunas adicciones, sacar la licencia de conducir, hacer deporte, optar por una alimentación saludable y ponerse ellas como su prioridad. También, consiguen poner límites y tomar distancia de familiares, incluyendo al violador, para autocuidarse. Un aspecto que las induce a buscar ayuda y cambiar es el amor por otras personas, por ejemplo, el amor hacia sus hijos e hijas, en el caso de las mujeres que son madres, o hacia sus sobrinos/as para quienes no son madres.

Valentina tiene 45 años, vive en una de las zonas rurales de Costa Rica y dice:

Cuando empecé a quererme a mí misma todo me cambió, enterré mi pasado, soy sobreviviente, antes no me lo creía. Empecé a estudiar, inicié mis proyectos y lo sigo intentando. Recordar duele, pero lo sigo intentando, todos los días, aprendo a amarme y me siento orgullosa de lo que soy. Aprendí que se vale caer, que se vale sacudir y seguir adelante. ¡Oigan y sí lo logré, chiquillas! ¡Sí se puede!, aunque vengan esas voces y

digán que no podemos, no les hagan caso, ya lo peor pasó. (relato personal en grupo de conversación, 10 de junio de 2019)

En este proceso de reencontrarse con sus fuerzas internas y de volver a sí mismas, los apoyos de las personas significativas tienen un lugar fundamental en sus narrativas. El sostén de las amigas u otras mujeres representativas en sus vidas, de familiares que les creyeron cuando revelaron el abuso, de los grupos de apoyo a los que asistieron; escuchar otras historias de violación, el acompañamiento profesional y poder expresar su dolor mediante la escritura u otras formas artísticas, tales como la *performance*, la poesía, el dibujo, el contacto con la naturaleza. Estos fueron solo algunos de los apoyos que les permitieron avanzar después de la violación y les acompañaron emocionalmente en el reencuentro consigo mismas. En este proceso, también fue importante romper y liberarse de ciertas creencias religiosas que las ataba y resignificar la espiritualidad como esa fuerza interna de sabiduría y luz.

Desde la mirada de las participantes, el apoyo que recibieron de instituciones como el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA), las Universidades, las Oficinas Municipales de la Mujer, la Caja Costarricense de Seguro Salud (CCSS), el Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU), fueron significativos en este proceso de transformación, particularmente. Según la percepción de las participantes, estas instituciones les brindaron el acompañamiento profesional, técnico, social y económico para romper con la violencia, resignificar el abuso, alcanzar cierta autonomía y control sobre sus vidas. Al respecto algunas participantes en sus relatos dicen:

Yo asistía a un grupo de apoyo para mujeres maltratadas en la CCSS. Un día una compañera leyó un texto sobre abuso y, ese día, reviví el abuso que sufrí de pequeña. Descubrí que el abuso no es normal como me lo había hecho creer mi abusador; porque una de las cosas que el agresor hace es que una crea que el abuso no es malo. (Nuria, relato personal en grupo de conversación, 16 de mayo de 2019)

En un momento de mucha tristeza decidí pedir ayuda, fue en ese momento cuando busqué a la trabajadora social del Programa de Vida Estudiantil de

la UNA. Y, esto soy yo ahora, puedo comprender que en la vida hay momentos bonitos, por ejemplo, con mis sobrinos, en la universidad, con mi hermana e incluso durante mi infancia. Pero, también, hay momentos malos y dolorosos como el abuso que sufrí. Hoy, puedo reconocer que soy como la naturaleza, estoy en constante cambio. Sé, que a veces hay tormentas, pero después viene la calma ¡y es muy cierto! (Victoria, relato personal en grupo de conversación, 24 de octubre de 2019)

En el caso de las mujeres de la zona rural, el apoyo técnico y económico que recibieron por parte del INA y el INAMU, mediante la capacitación en diferentes áreas (género, violencia, pastelería, repostería, industria textil, inglés, entre otras) y la asignación de becas, les permitieron estudiar, montar una empresa, obtener maquinaria y tener un ingreso propio. Como podemos ver en los siguientes relatos:

Sentía que no tenía ningún valor, hasta que entré al INA. A partir de ese momento sentí que volví a nacer. Empecé a crecer. Cuando me matriculé sólo tenía el tercer año de colegio, entonces decidí retomar mis estudios y logré sacar el cuarto y quinto año de secundaria, con casi cuarenta y cinco años. Me costó, pero lo logré, ahora estoy en la universidad. (Lucinda, relato personal en grupo de conversación, 20 de mayo de 2019)

En eso me dieron la oportunidad de venir aquí al INA. Luego, recibí una ayuda económica del IMAS, y con esa ayuda, empecé a crecer. Me compré las máquinas que soñaba para mi negocio de panadería. Actualmente, tengo tres máquinas industriales; y así, como pude arme mi tallercito. Igualmente, sigo cosiendo, yo me decía: ¡no puedo echar para atrás!, y de verdad siento que salí adelante. (Valentina, relato personal en grupo de conversación, 27 de mayo de 2019)

En algunas sobrevivientes, el acompañamiento profesional en psicología fue necesario para levantarse de las tinieblas y retornar a sí mismas. Las terapias individuales y grupales han contribuido en el despertar de la conciencia feminista, han animado el reencuentro con su Cegua y las han apoyado, además,

en el proceso de autoconocimiento y de descubrir quiénes son. Asimismo, han logrado resignificar la violencia sufrida y reconocerse como sobrevivientes de la violación. Ha sido una pieza clave en el empoderamiento y les ha permitido construir redes de apoyo con otras mujeres. En palabras de Ivette, 48 años, de la provincia de San José:

Un día desperté de la violencia que había vivido por muchos años, un día descubrí las terapias y desde entonces mi vida cambió. Las terapias dan pauta a ordenar nuestras emociones. Y estudiar me dio conocimiento y me ayudó a encontrar dones que estaban encerrados. La terapia en grupo nos ayuda a ver y a saber que no somos las únicas que estamos sufriendo los abusos y la violencia y nos ayudó a cambiar nuestra forma de pensar. (relato personal en grupo de conversación, 06 de junio de 2019)

En el proceso de transformación y en el despertar de su conciencia, poder escuchar a otras mujeres y sus historias de violación ha sido trascendental, con ellas han podido compartir sus experiencias de dolor, concebir la violación como un problema político y estructural, no solo personal. Les ha permitido romper con los silencios, el aislamiento y el estigma social por sentirse diferentes y las únicas que han sufrido una violación. El poder de las mujeres (mamá, hermana, amigas, terapeuta u otras sobrevivientes) ha sido un apoyo significativo en el proceso de autoconocimiento y transformación. De la mano de ellas toman conciencia de aspectos de su historia, se atreven a penetrar en recuerdos dolorosos y buscar alternativas más sanas para superar el dolor y salir adelante. No obstante, aunque el acompañamiento de otras personas ha sido muy importante, reconocen que la principal fuente de poder y transformación son ellas mismas.

En este proceso de transformación subjetiva, el amor propio les permitió calmar la culpa y depositar la responsabilidad en el agresor. También, lograron aceptarse a sí mismas con sus defectos y virtudes; visualizar sus capacidades de agencia para sobrevivir y salir adelante, pues sin ellas se hubieran quedado estancadas en la más profunda de las tristezas. El amor por ellas también les concedió la posibilidad de perdonarse, respetarse y alejarse de personas, lugares y actitudes tóxicas. De igual manera, les enseñó a cuidar de sí mismas, a ser más

pacientes y comprensivas con su proceso de transformación; aprendieron a respetar sus tiempos, sin presionarse por tratar de comprender lo que les pasó y no compararse con otras personas.

En este proceso de transformación, las mujeres adultas de la región urbana ponen en la conversación la importancia de romper la relación con su violador y confrontarlo. Para algunas, realizar este acto no es importante, pues consideran que ellos nunca se arrepienten por más conscientes que estén del daño que hicieron. Sin embargo, otras participantes consideran que el poder confrontarlo fue necesario para su empoderamiento, independientemente de si este se arrepintió o no. Dicho esto, lo que sí es común en todas ellas es la necesidad de romper cualquier vínculo con los agresores como medida de autocuidado.

Otro tema que también convoca y que tiene posiciones encontradas es la necesidad de revelar la violación que sufrieron a su familia actual (madre, esposo, hijas o hijos). La experiencia de algunas de las participantes que revelaron el abuso a sus familias las lleva a considerar que este acto es innecesario, porque significa exponerse ellas a situaciones de violencia o que las juzguen. Pues, en ocasiones, las parejas se muestran más violentas o se lo sacan en cara en cualquier momento. Otras, por el contrario, consideran que revelar la violación es un acto político, es necesario hacerlo público y que deje de ser un tabú. Aquellas que defienden esta perspectiva consideran que es importante encontrar un apoyo, alguien que sí les crea dentro de la familia, que las contenga en el camino y con quien puedan liberarse de todos los sentimientos que se cargan por la violación.

El arte ha sido un aliado de las mujeres, en este retorno hacia sí mismas, en este reencuentro con su Cegua rebelde, ha sido su forma de resistencia y de denuncia social; de autocrítica y empoderamiento. También, funciona como un medio para expresar lo que sienten y hacer catarsis, para organizar las ideas y los sentimientos, para reconstruir la historia y resignificarla. Mediante la escritura, por ejemplo, han podido encontrarse consigo mismas, ordenar sus emociones y sentimientos. Como mencionó en la primera narrativa, “La revuelta de las (des)vergonzadas”, Josefina, cuando empezó a escribir lo que sentía y cómo sucedió la violación y gracias al papel de escucha que tuvieron las demás personas en ese momento, pudo comprender que la violación no fue su culpa, pudo perdonarse. Piensa que tener todo escrito le permite recurrir a sus notas para tomar fuerza cada vez que se siente triste: “Para darme cuenta de que isiempre

he sido valiente! ¡Y que nunca dejé de luchar, de defenderme!” (Josefina, relato personal en grupo de conversación, 07 de noviembre de 2019).

Las mujeres se las agencian de muy diversas maneras para resistir a la violencia, para reinventarse y transformar sus subjetividades. Desde niñas, como se mencionó en el episodio “El escalofriante poder de subversión”, las mujeres recurren a diferentes estrategias para sobrevivir a la violación, una de ellas es refugiarse en la religión. La relación con Dios es un elemento que atraviesa sus historias, tanto en las jóvenes universitarias como en las mujeres adultas. Esto es de esperar, pues la religión es un elemento constitutivo de las identidades de las mujeres latinoamericanas; ser religiosa se considera, incluso, un atributo de femineidad. Como mencioné en la narrativa anterior, “La revuelta de las (des)vergonzadas”, la cultura costarricense es sumamente conservadora y religiosa. Desde la colonización, el catolicismo ha sido la religión oficial y, en los últimos años, han emergido grupos religiosos evangélicos con ideas ortodoxas y fundamentalistas, que se han aliado con la Iglesia católica. Estos grupos religiosos animan a las personas a naturalizar la desigualdad, someter a las mujeres y controlar sus cuerpos y sus sexualidades.

A pesar del sexismo encarnado en las religiones, las mujeres acuden a la Iglesia en busca de un consuelo ante la violencia que viven en sus hogares. Cuando son niñas, la religión se convierte, para algunas, en una forma de escapar, de no estar en sus casas y de huir de la violencia sexual. Para otras, se convierte en un refugio, una forma de encontrar respuestas al abuso que recibían y de no perderse en el dolor. No obstante, en la búsqueda de estas respuestas, algunas se tropezaron con discursos que las hacían sentir culpables o que les controlaban sus vidas, pues debían de ser sumisas y obedientes.

Yolanda es evangélica, narra que cuando sufría violencia por parte de su pareja, recurría donde la pastora de la iglesia, para desahogarse y recibir un poco de “orientación espiritual”; pero llegó un momento en el que no pudo más. Ella comenta:

antes tomaba la decisión de hablar con alguien, como por ejemplo la pastora y de momento me ayudaba. Era un apoyo, pero a la vez, era todo lo contrario. Entonces, tomé la decisión de que no más, ellos lo han notado y dicen que yo ando con espíritus de rebeldía, ya eso no me interesa, trato

de no contarles absolutamente nada; porque, por un lado, le ayudan, pero, por otro lado, están en contra de uno, me quieren controlar y ya no quiero eso. Tomé la decisión de no volver a hablarlo con nadie de los pastores, eran la vía por la cual me desahogaba, pero yo dije no más y me llaman me dicen: –¿Qué está haciendo?, y me revisan los estados en las redes sociales. No me interesa, no quiero saber nada de ellos. (relato personal en grupo de conversación, 30 de mayo de 2019)

Para las jóvenes universitarias, el crecer en familias religiosas ha ocasionado que se sientan profundamente culpables por el abuso sexual. Comentan que cuando eran abusadas se sentían como un “monstruo”, creían que eran pecadoras, que habían provocado el abuso y que debían pedir perdón a Dios. Creían que Dios no las quería o que las había abandonado porque nunca las protegió; llegaron incluso a creer que se merecían el abuso porque hicieron algo malo. Esta situación dificultó que algunas rompieran con el silencio, y que el abuso se convierta en un secreto familiar de una generación a otra, pues algunas madres han mantenido en silencio la violación que también sufrieron. La religión, también, ha sido un obstáculo para que las mujeres rompan con relaciones violentas por parte de sus parejas: las creencias sobre perdón, sacrificio y temor a Dios, las llevan a renunciar a su libertad y a someterse por miedo a ser castigadas de rebelión.

Según la leyenda, la Iglesia fue quien maldijo a la Cegua, precisamente, por alterar el orden social y protestar. Desde entonces, se la ha considerado una pecadora y se le condenó a una vida de penas y exclusión social. La Iglesia ha sido la principal barrera para que se libere de las tinieblas. El castigo que recibió la Cegua es un acto moralizador para todas las mujeres: un mensaje de lo que nos puede pasar si desafiamos la autoridad divina y desobedecemos vivir en subordinación y opresión. ¡Todas somos la Cegua!

En el proceso de transformación y superación de las heridas de la violación, ha sido clara la necesidad en cada una de las mujeres, de conectarse con su vida espiritual, con la parte sagrada y sublime de su feminidad; de conectarse con sus poderes ancestrales, con los cánticos y ritos que las enlazaba con su ser interior. Pues como afirma Vicenta Mamani (1999), “la espiritualidad es parte de la identidad cultural [...] no hay identidad sin espiritualidad ni espiritualidad sin

identidad” (Citada e Chipana, 2020, p.70). La Iglesia se ha encargado de diabolizar los rituales espirituales que nos conectan con nuestra vida espiritual, los ha juzgado de prácticas paganas; ha reducido la experiencia espiritual únicamente a la práctica de la religión patriarcal, aun cuando esto genera un gran vacío de existencia. De ahí que, el retorno a nuestras raíces ancestrales es una forma de resistencia, de devolernos a nuestra constitución ontológica como seres relacionales con el Cosmos en reciprocidad, unidad y armonía (Cabnal, 2019).

Cuando las mujeres logran cuestionar el papel de las mujeres en la religión y despiertan su conciencia feminista, logran resignificar su relación con Dios y qué es la espiritualidad para ellas. En sus nuevas subjetividades, transforman las creencias patriarcales de la religión y se conectan con su espiritualidad ancestral. Esta nueva espiritualidad resignifica las creencias de la religión patriarcal desde una mirada feminista, desde la libertad y la justicia. La espiritualidad abarca muchos aspectos de sus vidas, desde contemplar la naturaleza, meditar, orar, gozar de la sexualidad, del arte, de todo aquello que las conecte con la tierra y su luz interior. Esta forma de espiritualidad es una forma de resistencia interconectada con las raíces ancestrales, las tradiciones y rituales precolombinos, una espiritualidad interconectada con la vida, la existencia y con el Cosmos. En ella, Dios dejó de ser un ser externo y empezó a reconocerse dentro de cada una, se empezó a creer en un Dios de amor, una luz que vive en sus corazones, que las sostiene en los momentos difíciles y les da las fuerzas para liberarse de la dominación y proteger a otras personas. Esta nueva idea de Dios se vincula con la naturaleza, la Madre tierra y la vegetación, con su sabiduría interna. Es un ser sin género, un ser de justicia y libertad. Es fe, fortaleza y esperanza.



Imagen 51. El reencuentro con la Cegua que me habita

Las ideas que las sobrevivientes tienen sobre Dios son muy variadas. Algunas mantienen fielmente la creencia del Dios con la que crecieron desde niñas, que se basa en la religión católica; pero, otras mujeres han trascendido esta imagen. Para estas últimas, Dios es la fuerza de la transformación, es sabiduría, es esa energía que las lleva a mirarse y ser críticas de sí mismas y de sus condiciones. Que las hace ser luz para las demás personas. Esta nueva idea de espiritualidad incluye elementos de renovación y transformación. Para algunas de las participantes es una manera de reencarnar todos los días, de dejar el pasado atrás y renovarse. También, se relaciona con la justicia; con recuperar los

principios ancestrales de amor, armonía y reciprocidad para dotar de sentido sus luchas políticas y sociales (Chipana, 2020). En el proceso de resignificación de la violación, consideran que el abuso sufrido les concedió una sensibilidad especial, que las lleva a detectar con mayor facilidad situaciones de riesgo y proteger a otras personas de la violencia. Lucrecia narra:

Yo creo que hay un propósito que está más allá y pienso que nosotras somos como antenas y que de alguna manera nosotras podemos mirar cuando hay una situación anómala. Nosotras podemos actuar, podemos denunciar, podemos ayudar a personas, a mujeres, a niños, a que no sean abusados; hasta podríamos hacer una asociación o un grupo de apoyo para gente, ¡me encantaría! Porque veo que todas tenemos cosas muy similares en cuanto lo que hemos vivido con respecto al abuso, pero también con respecto a la vida, a los procesos de estar en iglesias. Yo creo que sí podríamos hacer algo. Tenemos esa conciencia, que no por casualidad, hemos sobrevivido a estas situaciones; porque muchas no sobrevivieron. Nosotras sobrevivimos y nosotras tenemos en alguna medida que aportar, yo creo que si Dios existe, como todas hemos dicho, no por casualidad estamos aquí vivas y es porque tenemos una misión que cumplir. (relato personal en grupo de conversación, 30 de mayo de 2019)

En esta nueva espiritualidad, hay un retorno hacia sí mismas, hacia esta parte sagrada que habita en nuestros corazones, nuestro ser espiritual, en la cual se invoca la sabiduría, resistencia y transgresiones de nuestras ancestras, al tiempo que reconoce las fuerzas de las ancestras de otros territorios (Cabnal, 2019).

Es una sabiduría vinculada a la conciencia feminista que nos da la fuerza para despertar de la inconciencia, reaccionar y levantarnos de las tinieblas, la que nos libera de la dominación. Es esa parte que hemos llamado nuestra Cegua, símbolo de nuestra agencia, amor propio y libertad. Como afirma bell hooks (2017), en la medida en que restauramos nuestro respeto por la feminidad y nos liberamos de cualquier forma de dominación y opresión, nos conectamos con nuestra espiritualidad como una práctica vinculada con la justicia y la liberación.

Los recursos que acompañaron este proceso de transformación y el reencuentro con su Cegua rebelde fueron muy diferentes en cada participante, podríamos clasificarlos en sociales, familiares, institucionales, comunales y personales. Los apoyos más significativos en sus relatos son aquellos que provienen de la familia, amistades, de otras mujeres, de grupos comunales/vecinales y colectivos, instituciones y profesionales, así como también, recursos más personales como la pasión por el arte, por sus carreras, mascotas y la espiritualidad. En algunos casos, estos recursos posibilitaron el reencuentro consigo mismas; en otros, por el contrario, representó un obstáculo y una fuente de dolor. Aun cuando las participantes, ponen el acento en sus fuerzas internas para salir adelante, este camino no fue posible hacerlo en soledad–aislamiento–individualidad, siempre fue más fácil y menos doloroso cuando creyeron en ellas, las apoyaron y caminaron de su mano. Las participantes fueron marchando a su propio ritmo, haciendo lo que estuvo a su mano para encontrarse con su amor propio, despertar la conciencia y superar el dolor, pero siempre fue necesario el apoyo de los otros y otras para salir adelante, pues como dice María Lugones (2011)

Una no se resiste a la colonialidad del género sola. Una se resiste a ella desde adentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida y que puede comprender las acciones que una emprende [...] Las comunidades más bien que los individuos hacen posible el hacer; una hace con otro/otra, no en aislamiento individual. (2011, p. 116)

Desde su vivencia subjetiva/intersubjetiva, logran dar paso a su agencia, hacen rupturas, subversiones y establecen formas renovadas, respetuosas y antipatriarcales de relacionarse consigo mismas y con las otras personas en general, con lo cual se expande la Cegua que las habita y fortalece los vínculos con su colectivo. En esta misma acción, son capaces de subvertir la leyenda que anidan en sus imaginarios.

CONCLUSIONES

En este apartado quiero compartir algunas reflexiones finales que se desprenden de esta tesis, a modo de conclusiones, y que son una forma de concretar mi contribución como investigadora en la comprensión de este tema. Intentaré de dar respuesta a las preguntas y objetivos sobre los cuales desarrollé esta investigación. Para esto me centraré en los procesos de agenciamiento de las mujeres sobrevivientes al dispositivo de la violación sexual, problematizando la constitución de un sujeto de la violación como víctima pasiva, enfatizando: a la vez, en la heterogeneidad de experiencias basadas en el poder de agencia; y en los recursos subjetivos/intersubjetivos que acompañan estas transformaciones, aspectos necesarios en la reconceptualización de las subjetividades femeninas. Asimismo, planteo algunos aspectos políticos, onto-epistemológicos y metodológicos en torno a los grupos de conversación como espacio para colectivizar y resignificar las experiencias de agresión sexual, para finalmente abordar algunas limitaciones que se presentaron en el camino y algunas líneas de investigación que podrían continuarse en un futuro.

Como hemos podido ver a través de esta tesis, el dispositivo de la violación sexual articula una larga historia de tensiones, disputas, resistencias y subversiones. En él confluye un entramado complejo de discursos sociales provenientes de diversas fuentes como son la cultura, la religión, las ciencias sociales y jurídicas, la academia y otras instituciones, por donde se camufla y circula el poder de dominación. Este poder produce un discurso sobre la violación sexual, que insiste en presentar a las mujeres como víctimas pasivas de la violencia, y como consecuencia terminan desacreditando sus relatos y sustituyéndolos con “verdades ficticias” plagadas de artificios y ambigüedades. Es así como estos discursos, en apariencia “científicos” y “neutrales”, silencian las voces de las sobrevivientes y terminan hablando de la violación aun sabiendo las complejidades que envuelve este problema (Das, 2008; Coll-Planas *et al.*, 2008). Esta situación produce, a la vez, que todos los agenciamientos que despliegan las mujeres en la resistencia al dispositivo de la violación queden descalificados, deslegitimados y subestimados.

Estas verdades ficticias en torno a la violación sexual tienen el potencial de regular los comportamientos de las mujeres de acuerdo con los códigos

normativos y morales de las sociedades patriarcales, coloniales, capitalistas y neoliberales. Como apuntan diferentes autoras feministas decoloniales y de la teoría crítica, como María Lugones (2008), Rita Segato (2010), Judith Butler (2001a), Patricia Amigot Leache y Margot Pujal i Llombart (2009a; 2009b), entre otras, estos discursos producen subjetividades normativas reguladas por el sistema de género colonial, es decir subjetividades subalternas a través de las cuales se las niega como humanas. Por lo tanto, a través del dispositivo de la violación sexual se edifica una identidad femenina ontológicamente inferior basada en la debilidad y pasividad, y como su contraparte, una identidad masculina sobre la base de la fuerza y potencia viril.

En este sentido, quiero subrayar a la vez, que la producción del sujeto pasivo víctima de la violación sexual que institucionalizan estos discursos oficiales crea un “ideal normativo-universal de víctima” que tiene el poder de clasificar los agenciamientos de las sobrevivientes y regular sus comportamientos según las normas del sistema de género colonial, en víctimas legítimas/inocentes y víctimas ilegítimas/culpables de la violación. En otras palabras, cuando las sobrevivientes resisten al dispositivo de la violación y transgreden el binomio activo-pasivo que fundamenta este ideal, ya sea porque se defienden enérgicamente mediante el uso de la agresión o porque recurren a otras estrategias más sutiles y perspicaces, son juzgadas como víctimas culpables y provocadoras (Das, 2008; Hercovich 1992), y cuando se es una víctima culpable/ilegítima automáticamente se desdibuja la violación. Lo anterior puede resumirse mediante la siguiente fórmula: trasgresión del ideal de víctima pasiva= víctima culpable/ilegítima= no hubo violación. Esto significa que lo que la sociedad espera de las mujeres que sobreviven a una violación es que se paralicen ante la agresión, y se muestren traumatizadas, acabadas y derrotadas. El hecho de que continúen con sus vidas es motivo para dudar de sus relatos sobre la experiencia de violación, tachándolas de víctimas culpables.

En resumen, estas argumentaciones sobre la violación sexual habitan nuestro mundo interior y están destinadas a funcionar como estructuras estructurantes (Bourdieu, 1980), produciendo subjetividades femeninas sobre la idea de debilidad, pero también, de peligrosidad y malignidad a quienes es necesario vigilar y disciplinar, justificándose así el uso de la violación sexual. Estos discursos cambian constantemente y se acomodan al contexto neoliberal

actual, produciendo nuevas exigencias en el ejercicio de la feminidad (McRobbie, 2015), en formas de autovigilancia y autocontrol, a través de las cuales los sujetos femeninos deben de autocontenerse y autorregularse para evitar ser victimizada. Es así como el miedo paralizante a sufrir una violación sexual, que en ocasiones suelen sentir algunas mujeres, tienen el potencial de regular sus movimientos, espacios y actividades (Ahmed, 2015; Stanko, 1990) y resguardar la organización social.

En el marco del pacto/contrato social, colonial, del que autoras como Pujal i Llombart (2018), Segato (2013), Paredes (2012), Arensburg-Castelli (2011), Galindo (2009) y otras han señalado que los discursos que enmarañan el dispositivo de la violación sexual se robustecen y se consolidan como una forma de violencia legítima, invisible y necesaria para contener las expresiones de violencia ilegítima. Es decir, en todas las prácticas de libertad y subversión que emprenden las mujeres, consideradas por las estructuras de dominación como sujetos-peligrosos, por atentar contra el ordenamiento social; estos discursos son expresiones de la violencia estructural (Martín Baró, 1983), simbólica (Bourdieu, 1998) y sistémica-objetiva (Zizek, 2003).

Esta violencia legítima, o como apunta Butler (1991), esta política de la violencia operará señalando anticipadamente lo que se reconocerá dentro de los márgenes de una violación. Es así como los artificios disfrazados de verdades nublarán los significados sobre la violación sexual y los poderes de agencia para resistir a este dispositivo, reconociendo como legítimos solo los actos de violencia medibles y observables, según los parámetros instituidos por el pensamiento positivista moderno. Es así como, desde esta óptica, la violación sexual es aquella que se ejerce únicamente a través de la fuerza física y la penetración, poniendo como requisito la evidencia de marcas físicas en los cuerpos femeninos que den cuenta, fehacientemente, de la ferocidad de la resistencia y del rechazo a la violación. En fin, esto trae como consecuencia de que todos aquellos relatos de agresión sexual más sutiles y simbólicos y sus respectivas estrategias de resistencia sean invisibilizadas.

Sin embargo, tras el análisis realizado podemos concluir que la violación es un proceso que, en la mayoría de los casos, se inicia suave y delicadamente, y es una acción en la que puede haber o no uso de la penetración. Asimismo, es una forma de ejercicio de poder que invade la intimidad, corporalidad y libertad de

los sujetos femeninos, con la intención política de humillar, someter, disciplinar, deshumanizar y colonizar sus cuerpos/objetos/mercancías, poder al que las mujeres enfrentan, desafían y resisten, aspectos ya señalados por autoras como Martín (2018), Hercovich (2000), Segato (2010), Vasallo (2017) y otras.

Además, el dispositivo de la violación sexual debe ser entendido en términos interseccionales, dado que el sexismo, el racismo, el clasismo y la heterosexualidad, así como otros vectores de desigualdad operan de modo diferente en los cuerpos femeninos. Con esto quiero decir que, aunque el problema de la violencia, y en particular de la violación sexual, sea un problema universal presente en todas las sociedades, existen cuerpos/mercancías que tienen un valor distinto según las categorías de opresión que los atraviesan; por lo tanto, la violación sexual como acto de violencia va a ser legitimada por los discursos hegemónicos según los cuerpos donde se consuman estos actos (Segato, 2010; Davis, 2004; Lugones, 2008; Collins, 1998). De igual manera, las formas en que se resiste al dispositivo de la violación y las posibilidades de transformación van a estar atravesadas interseccionalmente por estas categorías y por los márgenes de libertad que las posibilitan.

En torno al dispositivo de poder de la violación sexual se congregan, además, una serie de discursos que (psico) patologizan, culpabilizan y estigmatizan los agenciamientos que están presentes en las prácticas de resistencia de las mujeres, produciendo un sujeto de la violencia enfermo, traumatizado, medicalizado y en muchos casos sin agencia. Aunque estos discursos presentan un sujeto de la violencia universal, este sujeto no es neutral, por el contrario, posee un determinado género, clase, etnia y nacionalidad, etc. (Pujal i Llombart, 2018), dirigiéndose entonces a un sujeto enfermo generizado, racializado, de clase media a pobre. El uso de criterios biológicos como la causa de los malestares cumple la función de clasificar a estos sujetos racializados dimórficamente, tal como lo expone Lugones (2008), en términos de inferioridad y superioridad, colonizando sus subjetividades y reafirmando su condición histórica como no persona.

Estos discursos evaden de sus explicaciones el trasfondo social y político que hay detrás de estos malestares, encubriendo que son reacciones normales ante una sociedad patriarcal-colonial-capitalista que enferma a las mujeres. Los malestares son, tal y como afirma, Pujal i Llombart (2018) consecuencia directa

de la violencia estructural de género, así como de una “subjetividad femenina”, cuyas prácticas y emociones vinculadas con su rol normativo encarnan una falta de cuidados de sí, motivados por los mandatos de servicio y sacrificio que las lleva a priorizar el bienestar de los otros antes que el propio.

Politizar los malestares vinculados al dispositivo de la violación, implica entonces, reconocer sin duda alguna, que la violación sexual es una experiencia que repercute en la vida de las mujeres. Llegando un momento en el que esta experiencia de malestar/dolor, puede dar paso a otro nivel de incomodidad, molestia, debido a que las mujeres entran en crisis con los códigos normativos asociados a su subjetividad, responsables del sufrimiento/malestar, esto las lleva a hacer un alto en el camino, problematizar su condición de género, resignificar sus malestares y hacer cambios en la relación consigo mismas y con los demás, en las que consiguen cuidar de sí mismas, subvertir mandatos y ponerse como su prioridad.

La politización de los malestares involucra, a la vez, problematizar el contexto histórico, social, económico y político que por una parte produce estos malestares y que, por otra parte, los explica y reproduce mediante sus discursos oficiales en torno a la salud y la enfermedad desde una perspectiva biomédica. Implica, además, politizar una subjetividad femenina racializada, que comparte otras opresiones que son múltiples y simultáneas asociadas al sexismo, racismo, clasismo, heterosexismo, etc. y que en conjunto participan en la generación de estas molestias vinculadas al género. Esto plantea la necesidad de cuestionar, la forma en la que se presentan los malestares femeninos, tal y como lo plantean Guzmán *et al.* (2021) siguiendo a bell hooks (87,88), pues comparar los malestares que aquejan a las mujeres a partir un sujeto femenino universal, que, aunque compartan experiencias de opresiones ligadas al sistema de género, sería negar una larga historia de opresiones que son particulares de las subjetividades de las mujeres racializadas.

Los relatos de las sobrevivientes sobre su experiencia de violación sexual tensionan y conflictúan con estos discursos oficiales. En la medida en que ellas narran, una y otra vez, sus experiencias de violencia logran cuestionar y resignificar estos discursos encarnados, construyendo su propio discurso (Butler, 1997). De ahí que, puedo afirmar que los relatos de las participantes adquieren un valor epistémico para la producción de conocimiento, tal y como señala

Catalina Trebisacce (2016), dado que dan cuenta de una larga historia de agresiones, afectos reprimidos, relaciones de poder, así como de agenciamientos y subversiones. En sus narrativas colocan su propia verdad de la violación, y desde sus experiencias situadas logran dar cuenta de un problema personal que es político, que responde a un contexto social y cultural.

En definitiva, la creación de encuentros intersubjetivos para la resignificación de las experiencias de violación sexual, en el contexto de la investigación narrativa son una herramienta política, epistémica y metodológica que rompe y resiste a las perspectivas positivistas imperantes. En estos espacios, las mujeres colectivizan un problema político/estructural silenciado por las estructuras de dominación, al mismo tiempo en que reconocen sus poderes de agenciamiento y transformación, en un clima de reciprocidad, apoyo y respeto mutuo. En la medida en que redimensionan su condición de mujer y resignifican su propia experiencia de manera situada (Lugones, 2008; Collins, 2000b; Haraway, 1995), se colocan como sujetos políticos y epistémicos (Curiel, 2014) en la producción del conocimiento, consiguiendo politizar los malestares/sufrimientos que se generan en la resistencia al dispositivo de la violación sexual, y generando nuevas formas de ser y de relacionarse desde la colectividad (McNay, 1999). Esta vez ya no como víctimas de la violencia, sino como sobrevivientes políticas, generándose a la vez, nuevas formas colectivas de subversión y de reparación (Guzmán *et al.*, 2021) ante las estructuras de dominación patriarcales, coloniales, y capitalistas que son productoras y sostenedoras de estos malestares. Como resultado de estos encuentros intersubjetivos se construye una contranarrativa colectiva a partir de conexiones parciales de encuentros y desencuentros entre las experiencias de las mujeres, que dan cuenta de los poderes de agencia y transformación frente al dispositivo de la violación sexual.

La incorporación de metodologías biográfico-narrativas a través de las artes permitieron viajar a los aspectos más profundos y dolorosos de las subjetividades de las mujeres sobrevivientes, de manera indirecta (Mello; 2007; Palma-Ceballos, 2015) pero, a la vez, con delicadeza, empatía y respeto. Mediante el uso de recursos lúdicos, ritualísticos y simbólicos, se logró construir un sentimiento de identidad colectiva, al tiempo que estimuló la verbalización, reorganización y resignificación de problemáticas silenciadas. Investigar desde

las artes se convirtió en una práctica emancipatoria porque introdujo otros lenguajes no racionales en la producción de conocimiento, que se materializó en palabras, dibujos, posturas corporales, gestos, colores, texturas, trazos, telas, costuras y otros recursos simbólicos. En este encuentro intersubjetivo, las mujeres sobrevivientes de la violación como sujetos políticos deciden los recuerdos que quieren evocar y compartir, concretándose así su poder de agencia. En el arte encuentran un medio para actuar, problematizar las normas sociales, al tiempo en que resignifican y recrean prácticas más empoderantes y liberadoras.

En este encuentro intersubjetivo las emociones que emergen en quien investiga es una herramienta valiosa en la producción de los conocimientos (Mora, 2019; García-Dauder y Ruíz-Trejos, 2019; Vicente-Martín, 2019; Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007 y otros), porque es incuestionable que como sujetos femeninos racializados existen experiencias de opresión que son comunes, así como hay otras que son específicas. Situar estas emociones en la práctica de la investigación permite una interpretación más objetiva y apegada a la realidad, dado que es inevitable que los relatos de las mujeres sobrevivientes de violación interpelen la subjetividad de quien investiga y, por consiguiente, que no se contamine la interpretación que se hace del fenómeno con sus propias experiencias de sobrevivencia.

El uso de las emociones en la práctica de la investigación acarrea grandes retos para la persona que investiga, porque este viaje autorreflexivo implica estar dispuesta a: por un lado, mirarse autocríticamente y reconocer los sesgos sexistas, racistas, clasistas, heterosexistas que entran en juego en los procesos de investigación; y, por otro lado, estar dispuesta a derribar las dinámicas psíquicas que impiden reconocer la propia historia de agresión. Estar dispuesta a traer al plano de la conciencia situaciones incómodas y dolorosas no es tarea fácil, en especial cuando se investigan estos temas tan sensibles, de ahí que las prácticas de autocuidado en quienes investigan adquieren un lugar central en estos procesos de producción científica; es necesario contar con apoyos externos que brinden contención y ayuden a aclarar las emociones –desde una perspectiva feminista– que la misma práctica científica despierta, reconociendo las conexiones con otras subjetividades, a la vez, que se diferencia las propias resonancias de las ajenas.

En cuanto a la escritura en el análisis narrativo basado en leyendas, es importante señalar que el uso de personajes ficticios/espectrales cumplen la función política de denuncia social de problemáticas silenciadas y subversivas. El hecho de que estos personajes formen parte de los saberes populares y de la idiosincrasia de los pueblos latinoamericanos, permite establecer una relación dialógica entre las diferentes subjetividades, incluyendo a la audiencia a la que va dirigida, quienes pueden sentirse interpelados con los contenidos de las narrativas, pues el hecho de que estas representaciones formen parte de su mundo subjetivo (Ortega, 2018; Sepúlveda, 2016), hace que se identifiquen con mayor facilidad con estos personajes.

El uso de estos personajes ficticios/actores políticos, permitió reconstruir una subjetividad femenina basada en el poder de agencia de las mujeres, uniéndose con otras voces, subjetividades y con la teoría feminista decolonial y la teoría crítica en un mismo coro hasta formar un texto híbrido colectivo que comparte una visión polimórfica del dispositivo de la violación sexual. La producción de este texto en el que se sitúa la mirada autoetnográfica de la persona investigadora plantea nuevos retos en la producción de las narrativas, ante el riesgo de que sus emociones y experiencias queden fusionadas y confundidas con las experiencias de las participantes, al punto de que se invisibilicen las subjetividades de las participantes y se termine imponiendo la mirada de la persona que investiga, convirtiendo el texto en una producción auto referencial (Mora, 2019) o que por el contrario, que la subjetividad de quien investiga pase desapercibida entre los relatos de las participantes (Schöngut Grollmus, 2015; Lather, 1986).

El uso de personajes ficticios que se van entretejiendo con la subjetividad de la investigadora, de las mujeres sobrevivientes y con la teoría feminista decolonial, constituyó un gran desafío ante la cantidad de voces que se van incorporando en el tejido narrativo. Esto implicó un esfuerzo por armonizar y entonar las diferentes voces, de modo que la aparición y desaparición de los personajes espectrales en el texto no desviaran el foco temático en desarrollo o que por el contrario quedaran perdidos entre las otras voces.

Por lo tanto, en la reconceptualización de la subjetividad de las mujeres sobrevivientes al dispositivo de la violación se reivindica el lugar de la otra negada en su existencia, transformada en un sujeto pasivo/enfermo de la violación y se

coloca como sujeto que resiste, que cuestiona los códigos normativos, provoca rupturas y establece formas más respetuosas y antipatriarcales de relacionarse consigo mismas (Amigot-Leache, 2005; hooks, 2017). En la resistencia al dispositivo de la violación sexual, las mujeres despliegan un abanico de posibilidades para resistir y transformarse. La mayoría de estas estrategias rompen con la noción habitual de resistencia que construyen los discursos hegemónicos. Sus disputas y negociaciones con este dispositivo de poder son, en algunas ocasiones, incomprensibles, pues como sostiene Foucault (1977a): no existe un solo ámbito de resistencia. Hay tácticas que rehúsan el uso de la violencia habitual (Butler, 2017a; Das, 2008), estas son formas de resistencia más premeditadas, estratégicas y sutiles, así como hay otras formas más confrontativas, impulsivas, agresivas y descontroladas. Ambas formas comparten un deseo por romper con la situación de violencia y modificar su condición de subordinación.

Los recursos que acompañaron los procesos de agenciamiento para resistir a la violación son muy heterogéneos, en la mayoría de las ocasiones, se presentan en conexión con otras personas o grupos. Esto quiere decir que los agenciamientos y resistencias, aunque se practiquen, en algunos casos, desde la singularidad de las personas, no son individuales ni se ejercen en soledad (Pujal i Llombart, 2018; Butler 2017b; Lugones, 2011), como ha querido defenderlo el modelo neoliberal. Estas prácticas de libertad están mediatizadas por las relaciones sociales y materiales que las posibilitan o imposibilitan, dado que somos seres que dependemos de nuestros entornos y necesitamos de los apoyos de otras personas, colectividades e instituciones, así como de programas socioeconómicos y políticas públicas que propicien las condiciones para materializar las prácticas de libertad.

Entre éstos están por ejemplo, los programas que se desarrollan en el marco del Plan Nacional para la atención y prevención de la Violencia Intrafamiliar y de la Política Nacional para la para la Igualdad Efectiva entre Mujeres y Hombres en Costa Rica, entre los cuales es importante destacar los programas de formación técnica que ofrece el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA), los programas de ayudas económicas dirigidos a las medianas y pequeñas empresas por parte del Instituto Nacional de las Mujer (INAMU) y el Instituto

Mixto de Ayuda Social (IMAS), así como los grupos de apoyo para mujeres que sufren violencia que ofrecen las Municipalidades de cada localidad, entre otros.

Por otra parte, aunque el proceso de elaboración de esta tesis transcurrió tranquilamente sin ninguna complicación, considero importante acotar algunas situaciones que considero fueron una limitación, o más bien, que añadieron complejidad al desarrollo de la investigación. La primera situación, alude a los tramites que hay que hacer ante el Comité Ético de la Universidad Nacional (CECUNA) para someter a aprobación el protocolo de la investigación y registrarla ante el Consejo Nacional de Investigación en Salud (CONIS), estos trámites fueron sumamente lentos, engorrosos y burocráticos, lo que implicó iniciar el trabajo de campo tres meses después de lo planeado. La segunda situación, refiere a las dificultades en el momento de encontrar los espacios físicos para realizar los encuentros grupales, ya que muchos de los sitios disponibles no guardaban las condiciones necesarias en cuanto a que fuesen un lugar cálido, privado y accesible para todas las participantes. Una tercera complejidad tiene que ver con las dificultades a la hora de programar las sesiones grupales, de modo que coincidieran con la disponibilidad de las participantes, esto hizo que algunas personas interesadas en participar en la investigación quedaran excluidas del proceso debido a que no podían asistir a las cuatro sesiones. Y una última dificultad, refiere a las condiciones climáticas que predominaron en la Región Huetaar Caribe los días de los encuentros, marcadas por lluvias abundantes, derrumbes y desbordamiento de ríos, sin embargo, esto no interfirió en la asistencia de las participantes ni en el desarrollo de las sesiones.

Considero relevante indicar la importancia de continuar desarrollando investigaciones que estudien los procesos de agenciamiento de las mujeres, en especial, cuando se estudian problemáticas tan sensibles y complejas como son las violencias de género. Una línea de investigación que se desprende de esta tesis y que podría ampliar el campo de conocimiento en este tema, es explorar los significados que las personas profesionales de las instituciones encargadas de los servicios de atención de la violencia y las personas activistas feministas otorgan a los sujetos víctimas de la violencia y sus múltiples formas de resistencia, agenciamiento y prácticas de libertad; en este sentido, sería interesante conocer cuáles son las respuestas de las instituciones frente a esta problemática, así como

cuáles son las respuestas sociales alternativas que se construyen al margen de las instituciones sociales.

Finalmente, quiero resaltar el valor político y epistemológico de la investigación narrativa en el estudio de las violencias de género, su contribución al conocimiento mediante la producción de narrativas que problematizan el concepto tradicional de la violación sexual y la noción de víctima pasiva, al tiempo en que muestra los poderes de agencia de los sujetos femeninos ante la violación constituyen un insumo valioso en la comprensión de las violencias de género y sexual, así como en la construcción de sociedades más justas, inclusivas e igualitarias. En este sentido, las narrativas representan un recurso teórico, metodológico y pedagógico para desarrollar procesos de capacitación y sensibilización en esta temática, así como para la definición de políticas públicas para el abordaje de la violación sexual en términos interseccionales, que respondan a los contextos particulares de los diferentes colectivos sociales.

REFERENCIAS

- Abel, G.G.; Barlow, D.H.; Blanchard, E. y Guild, D. (1977). The components of rapist' sexual arousal. *Arch. of Gen., Psychiat.*, 34, 895-903.
- Adams, T. (2008). A Review of narrative ethics. *Qualitative Inquiry*, 14 (2), 175–194.
- Ahmed, S. (2015). *The Cultural Politics of Emotion*. (2ª ed.). Edinburgh University Press Ltd.
- Ahrens, C., Campbell, R., Ternier-Thames, N. Karen, W., Sharon M. y Sefl, T. (2007). Deciding whom to tell: Expectations and outcomes of rape survivors' first disclosures. *Psychology of Women Quarterly* 31 (1) 38-49
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1111/j.1471-6402.2007.00329.x>
- Albertín, P. (2009). La práctica reflexiva en el texto etnográfico. Aproximaciones, relaciones y significados sobre el uso de heroína y otras drogas en una comunidad urbana. *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research*, 10 (2),
https://www.researchgate.net/publication/281375141_Albertin_P_2009_La_practica_reflexiva_en_el_texto_etnografico_Aproximaciones_relaciones_y_significados_sobre_el_uso_de_heroina_y_otras_drogas_en_una_comunidad_urbana_Forum_Qualitative_Sozialforschung
- Alcoff, L. (1988). Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: the Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 13 (3), 405–436.
- Alvarado, A. (2012). *Efectos Terapéuticos de los rituales en la etapa de aceptación en el proceso de duelo en los niños/niñas y adolescentes de las víctimas de abuso sexual*. (Informe final del Trabajo de grado académico,

previo a la obtención del título de psicólogo clínico). Universidad Central del Ecuador.

Amigot Leache, P. y Pujal i Llombart, M. (2009a). On Power, Freedom, and Gender A Fruitful Tension between Foucault and Feminism. *Theory & Psychology* 19 (5), 646–669.

Amigot Leache, P. y Pujal i Llombart, M. (2009b). Una lectura del género como dispositivo de poder. *Sociológica*, 24(70), 115–152

Amigot Leache, P. (2005). *Relaciones de poder, espacio subjetivo y prácticas de libertad: análisis genealógico de un proceso de transformación de género*. [tesis de doctorado, (Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Psicología de la Salud y de Psicología Social)]. [<https://www.tdx.cat/TDX-0313106-165412/>]

Amigot Leache, P. y Pujal i Llombart, M. (2006). Ariadna danza: lecturas feministas de Michel Foucault. *Revista Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*. 1(9), 100–130.

Amnistía Internacional (7 de mayo 2021). Por qué el Convenio de Estambul salva vidas. *Amnistía Internacional*.
<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2021/05/heres-why-the-istanbul-convention-saves-lives/>

Anzaldúa, G. (2004). Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En b. hooks., A. Brah, Ch. Sandoval y G. Anzaldúa, A. Levins Morales, K.K. Bhavnani, M. Coulson, M.J. Alexander, C. Talpade Mohanty (eds.). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras (1ª ed Trad. M. Serrano Giménez, R. Macho Ronco, H. R. Fernández Sancho, A. Salcedo Rufo)* (pp. 71–80). Traficantes de sueños.

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera: La nueva mestiza* (Trad. C. Valle). Capitán Swing Libros.

- Arana, M. (2007). Nicaragua de mis recuerdos. <http://nicaraguademisrecuerdos.blogspot.com/search/label/leyendas>
- Arensburg Castelli, S. (2011). *Dispositivo jurídico y tramas de calificación victimal. Estudio cualitativo: Víctimas de delito y ruta procesal penal en Chile* [tesis de doctorado, (Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Psicología de la Salud y de Psicología Social)]. [Comunic – Depósito 21 (T UAB / 10587)].
- Arensburg Castelli, S. y Pujal i Llombart, M. (2014). Aproximación a las formas de subjetivación jurídica en mujeres víctimas de violencia doméstica. *Universitas Psychologica*, 13(4), 1429–1440. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revPsycho/article/view/4550>
- Arias, A. (2017). Prólogo. En P. Meschini y M. E. Hermida (Comp.). *Trabajo Social y Decolonialidad: Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Baker, B.M. (1999). Understanding consent in sexual assault. En K. Burgess-jackson (ed.) *S Most Detestable Crime: New Philosophical Essay on Rape*. (49-70). OxfordUniversity Press
- Balash, M. y Montenegro M. (2003). Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: las producciones narrativas. *Encuentros en Psicología Social*, 1(3), 44–48, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/89>
- Bal, M. (1990). *Teoría de la narrativa: una introducción a la narratología* (3ª ed., Trad. J. Franco). Ediciones Cátedra.
- Bartky, S. (1999). La pedagogía de la vergüenza. En C. Luke (comp.), *Feminismos y pedagogías de la vida cotidiana* (pp. 212–224). Ediciones Morata.

- Bass, E. y Davis, L. (1994). *The Courage to Heal*. (Trad. A. Brito) Ediciones URANO.
- Bastián, Á. y Berrío, L. (2015). Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento. En J. A. Xochitl Leyva, R. A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler, A. Cumes... Sousa Santos de Boaventura (eds), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (1ª ed) (tomo II, pp. 199–222). Editorial Retos.
- Berger, V. (1977). Man's Trial, Woman's Tribulation: Rape Cases in the Courtroom. *Columbia Law Review*, 77(1), 1-103.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Editorial SB.
- Biglia, B. y Bonet–Martí, J. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. Prácticas de escritura compartida. *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research*, 10(1), 8.
<https://www.researchgate.net/publication/46247455> La construcción de narrativas como metodo de investigacion psico-social Practicas de escritura compartida
- Blandón, D. (2020, 03 de marzo). Una mujer es asesinada cada dos horas en América Latina por el hecho de ser mujer. *France 24*. Consultado el 14 de agosto de 2020. <https://www.france24.com/es/20200303-dia-de-la-mujer-feminicidios-latinoamericano-violencia-genero>
- Blatner, A. (2005). *El psicodrama en la práctica*. Editorial Pax.
- Brice, L.F. (2019). Mitos y leyendas: la Siguanaba, señora tentación. *Revista Muy Interesante*. No. 4. (consultado 02 de octubre de 2021)
<https://www.muyinteresante.com.mx/leyendas-de-terror/leyenda-la-siguanaba-senora-tentacion/>

- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1-21. <http://www.jstor.org/stable/1343711>
- Bruner, J. (1994). *Realidad mental y mundos posibles: Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Gedisa.
- Bonder, G. (1998). Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. En S. Montecino y A. Obach, *Género y epistemología: mujeres y disciplinas* (pp.29–55). Universidad de Chile.
- Bonilla, A. (1961). El costarricense y su actitud política. En A. Bonilla (Ed.) *Historia y Antología de la Literatura costarricense*. Imprenta Trejos Hermanos.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. (A. Dilon Trad.) Les Editions de Minuit [Siglo XXI Editores Argentina 2007].
- Bourdieu, P. (1987). The force of law –toward a sociology of the juridical field. *Hastings Law Journal*, 38(5), 805–53.
- Bourdieu, P. (1998) *La dominación masculina*. Étions du Seuil. [Editorial ANAGRAMA 2000]
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales* (J. Bernuz., I. García, J. González y D. Oliver trad.). Editorial Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie reflexive*. Seuil.
- Buesa, S. y Calvete Zumalde, E. (2013). Violencia contra la mujer y síntomas de depresión y estrés postraumático: el papel del apoyo social. *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 13(1) 31-45 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4158977>

- Bunting, A. (1992). Feminism, Foucault, and law as power/knowledge, Alberta. *Law Review*, 30 (3), 829–42
- Burgess, A. W. y Holmstron, L. L. (1974a). Rape trauma syndrome. [Trad. cast. 1979: Ed. Dédalos]. *American Journal of Psychiatry*, 131, 981-986.
- Burgess, A. W. y Holmstron, L. L. (1974b). Rape: the victim and the criminal justice system. En Drapkin y Viano (comp.) *Victimology: a new focus*. Health.
- Burt, M. R. (1980). Cultural myths and supports for rape. *Journal of Personality and Social Psychology*, 38(2), 217-230
- Burt, M. R. (1978) Attitudes supportive of rape in American culture. Committee on Science and Technology, Subcommittee on Domestic and International Scientific Planning, Analysis, and Cooperation, Research into violent behavior: Sexual assaults (Hearing, 95th Congress, 2nd session, January 10-12, 1978). *Government Printing Office*, 277-322.
- Butler, J. (1991). Contingent foundations: Feminism and the question of postmodernism, *Praxis international*, 11(2), 150–165
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder* (J. Cruz, trad.). Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3). 321–336.
- Butler, J. (10 de junio de 2012). El género es extramoral. Entrevista a Judith Butler por parte de Fina Birulés. *Las Disidentes, colectivo artístico*.

<https://lasdisidentes.com/2012/06/10/entrevista-con-judith-butler-el-genero-es-extramoral/>

- Butler, J. (2017a). *Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle* (L. Hincapié, trad.). NÓMADAS. 13–29.
- Butler, J. (2017b). *Cuerpos aliados y luchas políticas. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (M. J. Viejo, trad.). Editorial Paidós.
- Caamaño, V. (2003). Cocorí: Una lectura desde la perspectiva de la construcción identitaria costarricense. *Revista Estudios* [Universidad de Costa Rica], 17, 257–262.
- Cabnal, L. (2019). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres feministas comunitarias de Abya Yala. En Minerva (ed.). *Momento de paro Tiempo de rebelión Miradas feministas para reinventar la lucha* (pp. 116–134). Minerva Ediciones.
- Cabruja, T., Íñiguez, L. y Vázquez, F. (2000). Como construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad. *Análisi*, 25, 61–94.
- Cagliero, S. y Biglia, B. (2019). Políticas sobre violencias y abusos sexuales en las universidades catalanas. *Revista Española de Ciencia Política*, 50, 141-170. <https://doi.org/10.21308/recp.50.06>
- Cahil, A.J. (2001). *Rethinking Rape*. Ithaca. Cornell University Press.
- Campbell, S. (2003). *Relational Remembering: Tethinking the Memory Wars*. Rowman y Littlefield.
- Canales, M. y Peinado, A. (1994). Grupos de discusión. En M. Delgado, y J. Gutiérrez (coords), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales* (pp. 287–316). Editorial Síntesis.

- Cancimance, J. (2013). Ahora sólo piden que nadie más se entere”: violencia sexual contra mujeres durante el control paramilitar en Putumayo, Colombia. *Revista Trabajo Social*, 15, 15-39. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/42567/44096>
- Cantera Espinoza, L. (2004). *Más allá del género. Nuevos enfoques de “nuevas” dimensiones y direcciones de la violencia en la pareja*. [Tesis doctoral (Universitat Autònoma de Barcelona Programa de Doctorado en Psicología Social)]. <https://www.tesisenred.net/handle/10803/5441>
- Carballeda, A. (2017). La negación de lo Otro como violencia. Pensamiento de colonial y cuestión social. En P. Meschini y M. E. Hermida (Comp.). *Trabajo Social y Decolonialidad: Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Cardenal, E. (2016). Biografía y relato en el análisis sociológico. La aportación de la escuela BNIM (Biographic Narrative Method). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 155, 55-72. <http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.155.55>
- Cartín, M. (2020). La Cegua, leyenda costarricense. *Mi Costa Rica de Antaño*. (consultado 02 de octubre del 2021) <https://micostaricadeantano.com/2020/07/03/la-cegua-leyenda-costarricense/>
- Castells, M. (2004). *La era de la información* (Vol. 3). Alianza.
- Castro, R. y Riquer, F. (2003). La investigación sobre violencia contra las mujeres en América Latina: entre el empirismo ciego y la teoría sin datos. *Cadernos Saúde Pública*, 19 (1), 135-146 https://www.researchgate.net/publication/26359960_La_investigacion

[sobre violencia contra las mujeres en America Latina entre el empirismo ciego y la teoria sin datos](#)

- Castro–Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar>
- Castro–Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar.
- Castro–Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro–Gómez y R. Grosfoguel (comp.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79–92). Siglo del Hombre Editores.
- Castro–Gómez, S. (2009). *Tejidos oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910–1930)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro–Gómez, S. (2020). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial. En J. Romero (comp.) *Pensar distinto, pensar de (s) colonial* (pp. 13–44). Fundación Editorial El perro y la rana.
- Capella, C. (2013). Una propuesta para el estudio de la identidad con aportes del análisis narrativo. *Psicoperspectivas, individuo y sociedad*, 12 (2), 117–128. <https://www.scielo.cl/pdf/psicop/v12n2/art12.pdf>
- Caporale Bizini, S. (1995). Foucault y el feminismo ¿un encuentro imposible?. *Anales de Filología Francesa*, 7(7), 5-18. <https://revistas.um.es/analesff/article/view/17921>

- Caula, A.M. (s.f.) La Llorona en dos obras de teatro costarricense. *Revista virtual de estudios literario y culturales centroamericanos. ISTMO*. (consultada 09 de octubre, 2021).
<http://istmo.denison.edu/n18/articulos/caula.html#notas>
- Cazeneuve, J. (1971). *Sociología del rito*. (Trad. J. Castelló). Amorrortu editores.
- Chenaut, V., Devi P., Annapurna y Valladares, L. (2018). *Procesos de resistencia, derechos colectivos y despojo de los bienes comunes en el neoliberalismo. DOSIE*.
<https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/10693/9392>
- Chipana, S. (2020). Saberes y espiritualidades en Abya Yala. En M. Álvarez y T. Courau (eds.), *Teología decolonial: violencias, resistencias y espiritualidades* (pp. 63–74). Revista Internacional de Teología Concilium.
- Clandinin, J. y Connelly, M. (2000). *Narrative Inquiry. Experience and Story in Qualitative Research*. Jossey–Bass.
- Climent, M. (2018). Interseccionalidad en Salud Mental. En M. T. Climent y M. Carmona (Coord.), *Transpsiquiatría. Abordajes Queer en Salud Mental*. Asociación Española de Neuropsiquiatría Magallanes.
- Crenshaw, K. W. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Femi– nist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989, Article 8.
<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Crossley, M. (2007). Narrative analysis. En E. Lyons y A. Coyle (Eds.), *Analyzing Qualitative data in Psychology* (pp.131–144). Sage.

Cruz, A., Calderón, A., Gómez, D. y Flores, S. (2020). Estrategias para la transformación del dolor desde la experiencia de mujeres afrocolombianas víctimas sobrevivientes. *Revista Cambios y Permanencias*. 11(1), 810-827. https://www.researchgate.net/publication/342752399_Estrategias_para_la_transformacion_del_dolor_desde_la_experiencia_de_mujeres_afrocolombianas_victimas_sobrevivientes Strategies for the transformation of pain from the experience of Afro-Colombian wom

Coria, C. (1992). *El sexo oculto del dinero*. Editorial Paidós.

Collazos, M. (2006). *Apuntes de victimología*. Licenciatura en victimología. Universidad de Murcia. <http://www.marisolcollazos.es/victimologia/Victi.html>

Collins, P.H. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro y C. Stimpson (comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* (pp. 253–312). Fondo de Cultura Económica.

Collins, P.H. (2000a). *Black Feminist Thought*. Routledge.

Collins, P.H. (2000b). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo(ed.). *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99–134). Traficantes de sueños.

Coll-Planas, G., García-Romeral, G., Mañas, C. y Navarro-Varas, L. (2008). Cuestiones sin resolver en la ley integral de medidas contra la violencia de género: las distinciones entre sexo y género, y entre violencia y agresión. *Papers*, 87, 187–204. <https://papers.uab.cat/article/view/v87-manas-coll-planasetal>

Comité de Expertas del Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará (2014). Declaración sobre la violencia contra las niñas, mujeres y

adolescentes y sus derechos sexuales y reproductivos. *MESECVI-OEA*.
<https://www.oas.org/es/meseuvi/docs/DeclaracionDerechos-ES.pdf>

Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, del 18 de diciembre de 1979. *Naciones Unidas, Derechos Humanos*.
<https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cedaw.aspx>

Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica. (11 de mayo de 2011). *Council of Europe Treaty Series - No. 210*, <https://rm.coe.int/1680462543>

Cornejo, M., Mendoza, F., y Rojas, R. (2008). La investigación con relatos de vida: Pistas y opciones del diseño metodológico. *Psykhé*, 17 (1), 29–39.
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/psykhe/v17n1/art04.pdf>

Cuarezma Terán, S. (1996). La Victimología. En S. Picado, A. Cancado Trindade y R. Cuellar (Comp.) *Estudios Básicos de Derechos Humanos*, Tomo V, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 295 – 317.

Cubells Serra, J., Calsamiglia Madurga, A. y Albertín Carbó, P. (2010). Sistema y Subjetividad: la invisibilización de las diferencias entre las mujeres víctimas de violencia machista. *Quaderns de Psicologia*, 12 (2), 195-207
<https://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/v12-n2-cubells-calsamiglia-albertin>

Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I.M. Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion y J.A. Carballo (eds). *Otras formas de (re) conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista (pp.45–60)*. Gipuzkoako Foru Aldundia.

Das, V. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Instituto Pensar, Universidad Nacional de Colombia.

- Davis, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal.
- Day Sclatter, S. (2003). What is the subject? *Narrative Inquiry*, 13(2), 312-330
- Denzin, N. y Lincoln, Y. (2000). *Handbook of qualitative research*. SAGE Publications.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of gender: Essays on theory, film and fiction*. University Press.
- Despentes, V. (2018). *Teoría King Kong*. Grupo Editorial Penguin Random House.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y autocentrismo. En E. Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar>
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andres. La Plural Editores.
- Echeburúa, E., Corral, P., Sarasua, B. y Zubizarreta, I. (2012). Factores de Vulnerabilidad y de Protección del Impacto Emocional en Mujeres Adultas Víctimas de Agresiones Sexuales. *Terapia psicológica*, 30(3) 7-18 <https://www.researchgate.net/publication/262745028> Factores de Vulnerabilidad y de Protección del Impacto Emocional en Mujeres Adultas Víctimas de Agresiones Sexuales
- Ellis, E. M.; Atkeson, B. M. y Calhoun, K. S. (1981). An assessment of longterm reaction to rape. *Journal of Abnormal Psychology*, 90 (3), 263-66.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. ICAN.

- Estado de la Nación (2020). Informe Estado de la Nación. *Consejo Nacional de Rectores*. <http://repositorio.conare.ac.cr/handle/20.500.12337/7992>
- Estrada-Torres, J. (2012). Cosmovisión y cosmogonía de los pueblos indígenas costarricenses. [Módulo Educativo]. Ministerio de Educación Pública <https://mep.go.cr/sites/default/files/indigena.pdf>
- Estrich, S. (1992). Palm Beach stories, *Law and Philosophy* 11. 5-33.
- Federeci, S. (2012). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Tinta Limón.
- Feild, H.S. (1978). Actitudes hacia la violación: un análisis comparativo de policías, violadores, asesores de crisis y ciudadanos. *Revista de personalidad y psicología social*, 36, 156-179.
- Feliu i Samuel-Lajeunesse, J. (2007). Nuevas formas literarias para las ciencias sociales: el caso de la autoetnografía. *Athenea Digital*, 12, 262–271.
- Ferenczi, S. (1932). Confusión de lenguas entre los adultos y el niño. Obras completas, 4. [Espasa-Calpe, 1981].
- Fisher, W. (1989). Clarifying the narrative paradigm. *Communication Monographs*, (56), 55–58.
- Flinn, C. y De Lauretis, T. (1989). Technologies of Gender (A. M. Bach y M. Roulet, Trad.). *Journal*. 18 (2), 6–34
- Fraser, N. y Jaeggi, R. (2019). *Capitalismo una conversación desde la Teoría Crítica*. (Roc. Filella, Trad.). Ediciones Morata.
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Traficantes de Sueños.

- Fraser, N. (1981). Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. *PRAXIS International*. 3, 272–287
- Freeman, M. (2007). Autobiographical understanding and Narrative Inquiry. En J. Clandinin (ed.) *Handbook of Narrative Inquiry. Mapping a Methodology (120-145)*. Sage Publications Inc. Thousand Oaks.
- Fulchiron, A. (2016). Violencia sexual como genocidio: Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época*, Año LXI, 228, 391-422
<http://www.scielo.org.mx/pdf/rmcps/v61n228/0185-1918-rmcps-61-228-00391.pdf>
- Foucault, M. (1977a). *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*. Vol. I. (U. Guñazú, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1977b). Le jeu de Michel Foucault. En *Dits et écrits*, vol. 3, [1994], (pp. 298–329). Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión (A. Garzón del Camino Trad.). Siglo XXI Editores. [Siglo XXI Editores Argentina 2002].
- Foucault, M. (1982). On the genealogy of ethics: An overview of work in progress. En H. Dreyfus y P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*. The University of Chicago. 229–252.
- Foucault, M. (1984a). Interview de Michel Foucault. En *Dits et écrits*. Vol. IV (pp. 688–696). Gallimard.
- Foucault, M. (1984b). *Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*. Gallimard.

- Foucault, M. (2011). *Los anormales* (7ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, E. (19 de julio, 2021). Cinco siglos de prohibición por Eduardo Galeano. *BLOGHEMIA*. <https://www.bloghemia.com/2021/07/cinco-siglos-de-prohibicion-por-eduardo.html>
- Galindo J. (2009). Apuntes para una sociología de la violencia. En M. Barbosa y Z. Yebeles (comp.). *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia*. Editorial Anthropos.
- García, B. y Bedolla, P. (1993). Las relaciones de poder y violencia vinculadas al hostigamiento sexual. En P. Bedolla *et al.* (comps.). *Estudios de género y feminismo*. Fontamara.
- García Dauder, D. y Ruíz Trejos, M. (2019). The rol of emotions in feminist reserach. En E.P. Sedeño, E. Mayoko, L. Almendros y (S.) García–Dauder (eds.), *Knowledges, Practices and Activism from Feminist Epistemologies* (pp. 39–60). Vernon Press.
- García Fernández, N. y Montenegro Martínez, M. (2014). Re/pensar las producciones narrativas como propuesta metodológica feminista: Experiencias de investigación en torno al amor romántico. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 14 (4), 63-88.
- Garrido, V. (1989). Psicología de la violación. *Studies in Psychology*, 38, 91-110
- Garza, J. (26 de junio 2018). Costa Rica puede erradicar la pobreza en 2030. *La República*. <https://www.larepublica.net/noticia/costa-rica-puede-erradicar-la-pobreza-en-2030>
- Gough, B. y Madill, A. (2012). Subjectivity in psychological research: from problem to prospect. *Psychological Methods*, 17(3), 374-384.

- Grosfoguel, R. (2006). La decolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: trasmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Revista Tabula Rasa*, 4, 17–46. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>
- Grubb, A. y Turner, E. (2012). Attribution of blame in rape cases: A review of the impact of rape myth acceptance, gender role conformity and substance use on victim blaming. *Revista Aggression and Violent Behavior*, 17, 443-452 <https://doi.org/10.1016/j.avb.2012.06.002>
- Guber, R. (2014). *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. IDES/Miño y Dávila.
- Guzmán Martínez G.; Pujal i Llombart M.; Mora Malo E.; García-Dauder, D. (2021) Antecedentes feministas de los grupos de apoyo mutuo en el movimiento loco: un análisis histórico-crítico. *Salud Colectiva*. 17. 1-16, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7889682>
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Editorial Cátedra.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The science question in feminism and the privilege of the partial perspective. *Feminist Studies*, 14 (3), 575–599.
- Harding, S. (1987). Is there a feminist method? En S. Harding, *Feminism and methodology* (pp. 1–14). Indiana University Press.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- Hearn, J. y Parkin, W. (1987). *Sex at work, The power and paradox of organization sexuality*. Ed. St. Martin's Press.

- Hermida, M. E. (2017). El Estado, el poder y la política en los estudios poscoloniales y el enfoque descolonial. Aportes para el Trabajo Social. En P. Meschini y M. E. Hermida (Comp.). *Trabajo Social y Decolonialidad: Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Hengehold, L. (1996). Una propuesta imprudente: Foucault, la histerización y la “segunda violación” (M. Rodríguez Bustamante, Trad.) *Hiparquia*, vol. VIII.
- Hercovich, I. (1997). *El enigma sexual de la violación*. Editorial Biblos.
- Hercovich, I. (2000). *La violación sexual: Un negocio siniestro*. <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina30933.pdf>
- Hercovich, I. (1992). De la opción sexo o muerte a la transacción sexo por vida. En A. M. Fernández (comp.) *Las mujeres en la imaginación colectiva*. Editorial Paidós.
- Herman, J. (1992). *Trauma and Recovery: the aftermath of violence*. Basic books.
- Hierro, Graciela (1989). *Filosofía y feminismo, Estudios de género y feminismo I*. UNAM-Fontamara.
- Hidalgo, Ana (2004). Algunos aspectos sobre el debate actual en torno a la violación sexual. *Medicina Legal de Costa Rica*, 21(2), s.p.
- hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de sueños.
- Ibáñez, J. (1979). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Siglo XXI.

- Ibáñez, J. (1994). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Siglo XXI.
- Ibáñez, T. (2001). ¿Cómo se puede no ser construccionista hoy en día? En F. Jeanneret (ed.) *Municiones para disidentes* (pp. 249–262). Gedisa.
- Illouz, E. (2012). *¿Por qué duele el amor? Una Explicación Sociológica*. Katz.
- Instituto Nacional de las Mujeres (2019). Derecho de las mujeres a una vida libre de violencia: una deuda aún pendiente. En *Tercer Estado de los Derechos Humanos de las Mujeres en Costa Rica* (pp. 203-248). Instituto Nacional de las Mujeres.
- Instituto Nacional de las Mujeres (2018). *Política Nacional para la Igualdad Efectiva entre Mujeres y Hombres 2018-2030*. Instituto Nacional de las Mujeres.
- Instituto Nacional de las Mujeres (2017). *Política Nacional para la Atención y la Prevención de la Violencia contra las Mujeres de todas las Edades Costa Rica 2017-2032*. Instituto Nacional de las Mujeres.
- Instituto Nacional de las Mujeres (2005a). *Compilación de Leyes y Decretos. De las Mujeres* (tomo 1). Instituto Nacional de las Mujeres.
- Instituto Nacional de las Mujeres (2005b). *Compilación de Leyes y Decretos. De las Mujeres* (tomo 2). Instituto Nacional de las Mujeres.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2020). *Encuesta Nacional de Hogares. Resultados generales*. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. <https://www.inec.cr/sites/default/files/documentos-biblioteca-virtual/renaho2020.pdf>
- Instituto Nacional de Estadística y Censo (Costa Rica) (2012). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011: Características Sociales y*

Demográficas Tomo II. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
https://www.inec.cr/sites/default/files/documentos/inec_institucional/publicaciones/memoria_institucional_2011.pdf

International Bank for Reconstruction and Development (2016). Taking on Inequality. *World Bank Group*.
<https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/25078/9781464809583.pdf?sequence=24&isAllowed=y>

Jane, P. B. (2017). Difference in higher education pedagogies: gender, emotion and shame. *Gender and Education*, 29(4), 430–444.
<http://dx.doi.org/10.1080/09540253.2017.1308471>

Jónasdóttir, A. (1988). Sex/Gender, Power and Politics: Towards a Theory of the Foundations of Male Authority in Formal Equal Society. *Acta Sociológica*, 31 (2), 157–74.

Jónasdóttir, A. (2011). ¿Qué clase de poder es "el poder del amor"? En A. G. Jónasdóttir, V. Bryson y K.B. Jones (eds.) *Sexuality, Gender and Power*, (Trad. A. García Andrade). Editorial Routledge.

Kaplan, P. (1990). *No culpes a mamá*, (Trad. E. Ghelfi). Vergara.

Kaufman, P. (2013). Scribo Ergo Cogito: Reflexivity Through Writing. *Teaching Sociology*, 41(1), 70–81.

Krämer, D. y Wild, H. (2000). *Los mapas corporales de las flores de Bach*. Editorial Sirio.

Kristeva, J. (1981). *Semiótica I* (2ª ed.). Editorial Fundamentos.

Kristeva, J. (1997). Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela. En D. Navarro (ed.), *Intertextualité* (pp. 1–24). UNEAC, Casa de las Américas.

- Krueger, R. (1991). *El grupo de conversación. Guía práctica para la investigación aplicada*. Pirámide.
- Kohler, Catherine (2002). Analysis of personal narratives. En J. A Holstein y Jaber F. Gubrium (Eds.), *Handbook of interview research* (pp.695-710). Sage.
- Lagarde, M. (2000). *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Editorial Horas y Horas.
- Lander, E. (2000). Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Lather, P. (1986). Research as Praxis. *Harvard Educational Review*, 56(3), 257–277.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Editorial Crítica.
- Lévi–Strauss, C. (2012). *Mito y significado*. Alianza Editorial.
- Ley N° 9877 del 2020. *Ley contra el Acoso Sexual Callejero*. 07 de agosto del 2020. Sistema Costarricense de Información Jurídica. Procuraduría General de la República.
<http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/norma.aspx?param1=NRM&nValor1=1&nValor2=92281&nValor3=122103&strTipM=FN>
- Ley N° 9406 del 2017. *Ley para el fortalecimiento de la protección legal de las niñas y las adolescentes mujeres ante situaciones de violencia de género asociadas a relaciones abusivas*. 13 de enero de 2017. Sistema Costarricense de Información Jurídica. Procuraduría General de la

República.

http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_norma.aspx?param1=NRM&nValor1=1&nValor2=83353&nValor3=106995&strTipM=FN

Ley N°9234 del 2014. *Ley Reguladora de Investigación Biomédica*. 25 de abril de 2014. D.O. 21319.

Ley N° 8589 de 2007. *Ley de Penalización de la Violencia Contra las Mujeres*. 30 de mayo de 2007. Sistema Costarricense de Información Jurídica. Procuraduría General de la República.
http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_norma.aspx?param1=NRM&nValor1=1&nValor2=60183&nValor3=98550&strTipM=FN

Ley N° 8315 del 2000. *Protocolo para prevenir, reprimir, y sancionar la trata de personas, adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas*. 04 de noviembre de 2000. Sistema Costarricense de Información Jurídica. Procuraduría General de la República.
http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=49543&nValor3=53000&strTipM=TC

Ley N° 7476 de 1995. *Ley contra el Hostigamiento o Acoso Sexual en el Empleo y la Docencia*. 03 de marzo de 1995. Sistema Costarricense de Información Jurídica. Procuraduría General de la República.
http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=22803&nValor3=81032&strTipM=TC

Ley 4573 de 1970. Código Penal. 04 de mayo de 1970.
https://www.oas.org/dil/esp/codigo_penal_costa_rica.pdf

- Lorente, M. (05 de mayo 2018). Tras 'La Manada', el machismo no se disuelve, se refuerza. *Público*.
<http://m.publico.es/columnas/110578909111/dominio-publico-tras-la-manada-el-machismo-no-se-disuelve-se-refuerza>
- Lorente, M. (2009). *Los nuevos hombres nuevos. Los miedos de siempre en tiempos de igualdad*. Ediciones Destino.
- Lowe, M., Gilston, J. y Rogers, P. (2012). Examining the Relationship Between Male Rape Myth Acceptance, Female Rape Myth Acceptance, Victim Blame, Homophobia, Gender Roles, and Ambivalent Sexism. *Journal of Interpersonal Violence*, 27(14), 2807–2823
https://www.researchgate.net/publication/224879318_Examining_the_Relationship_Between_Male_Rape_Myth_Acceptance_Female_Rape_Myth_Acceptance_Victim_Blame_Homophobia_Gender_Roles_and_Ambivalent_Sexism
- Lozada, M. (2001). *Atención psicosocial en desastres: Problemáticas y desafíos*. Instituto de Psicología Red de Apoyo Psicológico. Universidad Central de Venezuela.
- Lugones, M. (1987). Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception. *Hypatia*, 2(2), 3–19. <http://www.jstor.org/stable/3810013>
- Lugones, María (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61–76.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, 9, 73–101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *Revista La manzana de la discordia*, 6 (2), 105–119.

- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En P. Montes (Ed) *Pensando los Feminismos en Bolivia*. Conexión Fonde de Emancipación.
- Macaya, E. (1992). *Cuando estalla el silencio. Para una lectura feminista de textos hispánicos* (pp. 119–145). Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- MacKinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Ediciones Cátedra.
- Maldonado–Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro–Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127–168). Siglo del Hombre Editores.
- Mamani, V. (1999). *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. Misión de Basilea-Suiza y Fundación SHI-Holanda.
- Mannay, D. (2017). *Métodos visuales, narrativos y creativos en investigación cualitativa*. Narcea S.A de Ediciones.
- Martín Baró, I. (1983). *Acción e Ideología. Psicología social desde Centroamérica*. UCA Editores.
- Martín Baró, I. (1990). La violencia en Centroamérica una visión psicosocial. *Revista de psicología de El Salvador*, Vol. IX, 39, 123-146. UCA Editores.
- Martin, L. (2018). *Violación y resistencia: cómo comprender las complejidades de la violación sexual*. Prometeo libros.
- Martínez, M. (2016). Construcción de la subjetividad femenina en la leyenda de la Segua. *Rev. Electrónica de estudiantes. Escuela de psicología*, 11(2), 41–58.

- Martínez, S. y Agüero, J. (2017). El trabajo social emancipador como aporte a los procesos de decolonialidad. En P. Meschini y M. E. Hermida (Comp.). *Trabajo Social y Decolonialidad: Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- McLeod, J. (2001). *Qualitative Research in Counseling and Psychotherapy*. Sage.
- McNay, L. (1999). Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler. *Theory, Culture y Society*, 16(2), 175–193.
- McRobbie, A. (2010). ¿Las chicas arriba? Las mujeres jóvenes y el contrato sexual postfeminista. *Debate Feminista*, 41, 113–135.
- McRobbie, A. (2015). Notes on the Perfect. Competitive Fertility in Neoliberal Times. *Australian Cultural Studies*, 30(83), 3–20.
- Mello, D. (2007). The Language of Arts in a Narrative Inquiry Landscape. En J. Clandinin (ed.). *Handbook of Narrative Inquiry. Mapping a Methodology*. Sage Publications Inc. Thousand Oaks.
- Menéndez Pérez, C. (2009). Arteterapia con mujeres en prostitución. *Revista de Arteterapia y Artes*. Vol. II. 1–11
https://www.academia.edu/9442622/ArteTerapia_con_mujeres_en_prostituci%C3%B3n_Objeto_Sujeto_Objeto
- Meschini, P. y Dahul, M.L. (2017). La sistematización de la intervención en lo social: Aportes del pensamiento descolonial a la producción de conocimiento en Trabajo Social. En P. Meschini y M. E. Hermida (Comp.). *Trabajo Social y Decolonialidad: Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.34–52). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Mignolio, W. (2007). El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En S. Castro–Gómez, y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Millet, K. (1995). *Política Sexual*. Ediciones Cátedra.
- Mora, E. (2019). La percepción flotante situacional. Autoetnografía y emociones. En S. Fernández–Garrido y E. Alegre–Agís (eds.). *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II). Perspectivas feministas en la investigación en salud* (pp. 81–102). Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili.
- Morales, E. (2016). *Estudios Sociales y Educación Cívica 5*. Editorial Santillana.
- Moreno, J. (1946). Psychodrama and Group Psychotherapy. *Sociometry*, 9 (2–3), 249–253.
- Morgan, D.L. (1988). *Focus groups as cualitative research*. Sage
- Morson, G. (2003). Narrativeness. *New Literary History*, 34(1), 59-73, <http://www.jstor.org/stable/20057765>
- Moore, R. y Gillette, D. (s.f.). *La nueva masculinidad. Rey, guerrero, mayo y amante*. Paidós contextos.
- Mujica, Jaris (2016). Victimización sexual múltiple y patrones de victimización en casos de violación a mujeres adolescentes en el Perú. *Revista de*

victimología Journal of victimology Online, N. 3, 43-64
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5774186>

Muñoz, P. (2011). *Violencias Interseccionales. Debates Feministas y Marcos Teóricos en el Tema de la Pobreza y Violencia contra las Mujeres en Latinoamérica*. Central America Women's Network (CAWN).

Naranjo Coto, C. (1967). *Cinco temas en busca de un pensador* (1ª ed.) Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.

Nardo Pérez, M. (2003). *La víctima en el derecho penal mexicano* [Tesis de Maestría en sistema penal (Facultad de Derecho Universidad de Barcelona)].

Northrup, Ch. (2011). *Cuerpo de Mujer, sabiduría de mujer*. Ediciones Urano.

Nzegwu, N. (2006) *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*. SUNY Press.

Obando Salazar, O. (2009). Opciones cualitativas en psicología política y género: La investigación acción participativa en estudios sobre maltrato y formas de violencia política que afecta a niños, niñas y jóvenes. *Facultad Nacional de Salud Pública*, 27(1), 16–25,
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3985619>

Observatorio de violencia de género contra las mujeres y acceso a la justicia del Poder Judicial. (2019, 31 de mayo). *Hostigamiento sexual*. Consultado el 11 de agosto del 2020. <https://observatoriodegenero.poder-judicial.go.cr/>

Ochs, E. y Capps, L. (1996). Narrating the self. *Annual Review Anthropology*, 25, 19–43.

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (2019). *Global Study On Homicide. Gender related killing of women and girls*. Consultado el 14

de agosto de 2020. <https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/global-study-on-homicide.html>

Orbach, S. y Eichenbaum, L. (1989). *Agridulce: el amor, la envidia y la competencia en la amistad entre mujeres*. Editorial Grijalbo.

Orchowski, L. M. y Gidycz, Ch. A. (2012). To Whom Do College Women Confide Following Sexual Assault? A Prospective Study of Predictors of Sexual Assault Disclosure and Social Reactions. *Violence Against Women* 18 (3) 264-288

Organización de Naciones Unidas (25 de noviembre del 2016). La violencia de género es una pandemia mundial. *Noticias ONU*. Consultado el 12 de agosto de 2020. <https://news.un.org/es/audio/2016/11/1418021>

Organización de Naciones Unidas (20 de junio, 2013). OMS afirma que la violencia de género es un problema de salud pública. *Noticias ONU*. Consultado el 13 de agosto de 2020.

<https://news.un.org/es/story/2013/06/1275001#:~:text=OMS%20afirma%20que%20la%20violencia%20de%20g%C3%A9nero%20es%20un%20problema%20de%20salud%20p%C3%BAblica,-Victimas%20de%20violencia&text=La%20Organizaci%C3%B3n%20Mundial%20de%20la,las%20mujeres%20en%20el%20mundo.>

Organización Mundial de la Salud (2017, 29 de noviembre). Violencia de pareja y violencia sexual de la mujer. Consultado el 16 de agosto de 2020. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs239/es/>

Organización Mundial de la Salud (2016). Informe hemisférico sobre violencia sexual y embarazo infantil en los Estados Parte de la Convención de Belém do Pará OEA 2016. OMS. MESECVI <http://www.oas.org/es/mesecvi/docs/mesecvi-embarazoinfantil-es.pdf>

Organización Panamericana de la Salud (2014). Violencia contra las mujeres en América Latina y el Caribe: Análisis comparativo de datos poblacionales de 12 países. Organización Panamericana de la Salud. Centros para el

Control y la Prevención de Enfermedades de los Estados Unidos
https://www3.paho.org/hq/index.php?option=com_docman&view=download&category_slug=violencia-5197&alias=24353-violencia-contramujeres-america-latina-caribe-analisis-comparativo-datos-poblacionales-12-paises-353&Itemid=270&lang=en

Ordoñez, J. (28 junio de 2021). Costa Rica: el virus de la desigualdad. ¿por qué la antigua Suiza de Centroamérica se volvió uno de los países más desiguales del mundo? *Economía y Política*.

<https://wsimag.com/es/economia-y-politica/66229-costarica-el-virus-de-la-desigualdad>

Ortega, J. M. (2018). Hacia una definición del espectro en la narrativa. *Revista Mopa* (25), 85–95.

<https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rmopa/article/view/5131>

Oyarce Delgado, J. (2018). Libertad y proyecto de vida de los adolescentes víctimas de abuso sexual. *Vox Juris* (36) 2, 93-106.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6523163>

Palma, M. (s.f.). Cuatro figuras míticas de la tradición oral mestiza nicaragüense: la “Cegua”, la “Chancha”, la “Coyota” y la “Llorona” [coloquio]. *Escritores de América Ventral en París. Centro Virtual Cervantes*.

https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/coloquio_2006/coloquio_2006_27.pdf

Palma, M. (1990). El malinche, el malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza. *Simbólica de la feminidad*. Abya Yala. 13–40

Palma, M. (1994). *El gusano y la fruta. El aprendizaje de la feminidad en América Latina*. Índigo Ediciones.

- Palma, M. (2012). *Construcción, deconstrucción y perspectivas del género en los personajes de ficción en la producción literaria femenina de América Latina (1960–2001)*. Université Francois–Rebelais de Tours.
- Palma Ceballos, M. (2015). Cuerpos aislados, cuerpos deshabitados, violencia de género y DMT. [trabajo fin de máster, (Universidad Autónoma de Barcelona)]. [<https://ddd.uab.cat/record/136905>]
- Pardo, J. L. (2000). Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault. En P. López Álvarez y J. Muñoz (Eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político* (pp. 23-84). Biblioteca Nueva.
- Paredes, J. (2012). Las Trampas del Patriarcado. En P. Montes (ed.) *Pensando los Feminismos en Bolivia*. Conexión Fonde de Emancipación.
- Paricio del Castillo, R., Franquelo García, A., González de Vega, C. y Polo Usaola, C. (2019). *Las huellas de la violencia: una aproximación al trastorno por estrés postraumático complejo*. Átopos.
- Pateman, C. (1988). *The sexual Contract*. Stanford University Press.
- Pateman, C. (1980). Women and consent. *Political Theory*, 8(2), 149–68.
- Paz, O. (1970). *El laberinto de la soledad*. Siglo XXI
- Pinnegar, S. y Daynes, G. (2007). Locating Narrative Inquiry Historically. En J. Clandinin (ed.). *Handbook of Narrative Inquiry. Mapping a Methodology*. Sage Publications Inc. Thousand Oaks.
- Plaza, M. (1978). Our damages and their compensation, *Feminist Issue 1* (1981). 3, 5-35.
- Programas de Naciones Unidas para el Desarrollo (2020). Atlas de desarrollo Humano Cantonal. PNUD/ UCR

<https://www.cr.undp.org/content/costarica/es/home/atlas-de-desarrollo-humano-cantonal.html>

Poder Judicial y Caja Costarricense del Seguro Social (2008). Protocolo Interinstitucional de Atención Integral a Víctimas de Violación sexual en edad Joven y Adulta. CCSS, OPS, ONUSIDA, Poder Judicial, INAMU, Defensoría de los Habitantes, Cruz Roja Costarricense, PANI. <http://biblioteca.fdi.cr/wp-content/uploads/2018/02/54-Protocolo-Atenci%C3%B3n-V%C3%ADctimas-de-violaci%C3%B3n-sexual-72-horas.pdf>

Polkinghorne, D. (1988). *Narrative knowing and the human sciences*. State University of New York Press.

Ponce, Á. (2012). *Seguir la trama. Género, Subjetividad y Violencia. Teoría y praxis para un modelo Constructivo–Narrativo de intervención psicosocial con hombres que maltratan* ([Tesis de doctorado], Universidad Autónoma de Barcelona).

Posada, L. (2010). Igualdad, epistemología y género: desde un horizonte ético–político. *Quaderns de Psicologia*, 12(2), 81–91. <http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/765>

Pujal i Llombart, M., Calatayud, M. y Amigot Leache, P. (2020). “Subjetividad, desigualdad social y malestares de género: una relectura del DSM-V”. *Revista Internacional de Sociología* 78(2): e155. <https://doi.org/10.3989/ris.2020.78.2.18.113>

Pujal i Llombart, M. (2018). Apuntes para una salud mental inclusiva: Duelo a la identidad de género y reconocimiento de la heterogeneidad de la experiencia. En T. Climent y M. Carmona (eds.), *Transpsiquiatría. Abordajes Queer en Salud Mental* (pp. 159– 207). Asociación Española de Neuropsiquiatría Magallanes.

- Pujal i Llombart, M. y Amigot Leache, P. (2010). El binarismo de género como dispositivo del poder social, corporal y subjetivo. *Quaderns de psicologia*, 12(2), 131–148.
- Pujal i Llombart, M. (2003). La tarea crítica: intersecciones entre deseo, subjetividad y lenguaje. *Política y Sociedad*, 40(1), 129–140.
- Quijano, A. (2007). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En S. Castro–Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2003). *El nuevo imaginario anticapitalista*. <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/090706.pdf>
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas (122–151)*. CLACSO <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, V. X:12, summer/fall. 342–386. <https://www.academia.edu/4279281/ANIBAL QUIJANO COLONIALIDAD DEL PODER Y CLASIFICACION SOCIAL>
- Ravelo Blancas, P. (2002). Estrategias y acciones de resistencia en torno la violencia sexual. *El Cotidiano*, 19 (116), 55-62 <https://www.redalyc.org/pdf/325/32511607.pdf>
- Real Academia Española (2020). Vergüenza. *En diccionario de la lengua española*. 20 octubre 2020. <https://dle.rae.es/verg%C3%BCenza?m=form>

Real Academia Española (2020). Mujeriego. *En diccionario de la lengua española*. 15 agosto 2020. <https://dle.rae.es/mujeriego?m=form>

Requena, A. (11 octubre 2020). La vergüenza es un mecanismo muy potente que tiene el patriarcado para doblegar a las mujeres. *El Diario.es*. https://www.eldiario.es/sociedad/entrevista-ana-requena_1_6261706.html

Riessman, C.K. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. Sage.

Rifà Valls, M. (2003). *Discurso, poder y subjetividad en el currículum. Una etnografía crítica en el aula de Educació Visual i Plàstica de la ESO* [tesis de doctorado, (Universitat de Barcelona, Departamento de Didáctica y Organización Educativa)].

Rifà-Valls, M. y Duarte, L. (2013). Interseccionalidades del género, desigualdad y educación superior Categorías, indicadores y estrategias en la investigación. En M. Zapata Galindo, S. García Peter y J. Chan de Avila (Eds.) *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior”*. Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.

Robles, M. (2014). Crónicas de la conquista. Estereotipia de género en el choque entre dos mundos. El caso de Costa Rica. *Tabula Rasa* 21, 269–286.

Roca, N. (2015). *Recuperación de las Mujeres en situación de la Violencia Machista de Pareja: Descripción e instrumentación*. Ayuntamiento de Barcelona, Universitat de Barcelona y Fundación Salud y Comunidad.

Rodríguez, A. (2002). Redefining our understanding of narrative. *The Qualitative Report*, 7(1). https://www.researchgate.net/publication/349170291_Redefining_our_Understanding_of_Narrative

- Roheim, G. (1945). Mito y Leyenda. *Rev. Psicoanál.*, 3(1), 134-148.
<https://www.pep-web.org/document.php?id=REVAPA.003.0134A>
- Rubin, G. (1984). Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. En C. Vance (ed.). *Pleasure and Danger*. (267–319). Routledge.
- Ruíz, S. y Bonometti, P. (2010). Las Mujeres en América Latina: indicadores y datos. *Revista de Ciencias Sociales*, 4(1) 75-87.
- Ruffa B. (1998). Víctimas de violaciones. Reparación Jurídica. Otras formas de reparación. *Travesías*. 6 (7), 51–60.
- Sabsay, L. (8 de mayo, 2009). Judith Butler para principiantes. *Página 12, suplemento Soy*.
<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-742-2009-05-08.html>
- Sagot, M. y Guzmán, L. (2004). *Encuesta Nacional de Violencia contra la Mujer*. Centro de Investigación y Estudios de la Mujer. Universidad de Costa Rica.
- Salazar, E. (2016). Mujeres manos a la obra. Muñecos, imágenes, palabras, espejos. *Arteterapia*. 11, 87–96
- Salazar, D. (27 de febrero 2019). Cierto: Costa Rica es de los países más desiguales del mundo, según el Banco Mundial. *Radioemisora UCR. Doble Check*.
<https://radiou.5e.cr/2019/02/doblecheck/chequeos/cierto-costa-rica-es-de-los-paises-mas-desiguales-del-mundo-segun-el-banco-mundial/>
- Sampson, H., Bloor, M. y Finchman, B. (2008). A Price Worth Paying? Considering the ‘Cost’ of Reflexive Research Methods and the Influence of Feminist Ways of ‘Doing.’ *Sociology*, 42(5), 919–933.

- Santacruz, M. (2019). *Mujeres en pandillas salvadoreñas y las paradojas de una agencia precaria*; Papeles del CEIC, vol. 2019/1, papel 206, 1-20. (<http://dx.doi.org/10.1387/pceic.19552>).
- Santaolalla, G. y Kerpel, A. (1990). Corazones rojos. [Canción]. *En letras*. <https://www.letras.com/los-prisioneros/567130/>
- Schöngut Grollmus, N. (2015). Perspectiva narrativa e investigación feminista: posibilidades y desafíos metodológicos. *Psicología, Conocimiento y Sociedad* 5 (1), 110–148.
- Schöngut Grollmus, N. y Pujal i Llombart, M. (2014). Narratividad e intertextualidad como herramienta para el ejercicio de la reflexividad en la investigación feminista: el caso del dolor y el género. *Athenea Digital* 14 (4), 89–112.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo Libros.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.
- Segato, R. (2014a). Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres. *Revista Sociedade e Estado*, 29 (2), 341–371.
- Segato, R. (2014b). El sexo y la Norma: Frente Estatal, Patriarcado, Desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas, Florianópolis*, 22(2), 593–616.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- Segato, R. (2019). Hay que demostrar a los hombres que expresar la potencia a través de la violencia es una señal de debilidad. *Diario El salto*.

<https://www.elsaltodiario.com/feminismos/rita-segato-hay-que-demostrar-hombres-expresar-potencia-violencia-senal-debilidad>

Seligman, M. (1983). *Indefensión*. Debate.

Sepúlveda, G. (2016). El fantasma como fantasma en la narrativa colombiana [Trabajo de Maestría, (Universidad Tecnológica de Pereira)]. [https://1library.co/document/zlgx112y-el-fantasma-como-personaje-en-la-narrativa-colombiana.html]

Silva, J., Barrientos, J. y Espinoza-Tapia, R. (2013). Un modelo metodológico para el estudio del cuerpo en investigaciones biográficas: los mapas corporales. *ALPHA* 37, 163–182.

Solar, V. (2016). La silueta del fantasma: escrituras en torno a la imagen aparición [Tesis de pregrado, (Universidad de Chile)]. [http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/137883]

Sousa Santos, Boaventura (19 de enero de 2020). “El neoliberalismo está mostrando su nueva fase, la incompatibilidad con la democracia”. *EN ORSAI*. <https://www.enorsai.com.ar/politica-nota-29191-el-neoliberalismo-esta-mostrando-su-nueva-fase-la-incompatibilidad-con-la-democracia.html?fbclid=IwAR2gm8GOTqZQo43nL1weDdg4H8-RyBdTxyNqGF5TLJKylvUXsDNWwmxxQKk>

Spradley, J. (1980). *Participant observation*. Holt, Rinehart & Winston.

Stanko, E. (1990). *Everyday Violence: How Women and Men Experience Sexual and Physical Danger*. Pandora.

Stewart, D. y Shamdasani, P. (1990). *Focus Group. Theory and practice*. Sage.

Striano, M. (2012). Reconstructing narrative: A new paradigm for narrative research and practice. *Narrative Inquiry*, 22(1), 147–154.

- Sutherland, S. y Scherl, D. J. (1970). Patterns of response among victims of rape. *Am. Journal of Orthopsychiat.*, 40, 503-511.
- Trebisacce, C. (2016). Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*, (57), 285-295
https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2016000300004
- Tobón Puerta, B., Serna Maya, E., Montero Cerquera, N. y García Suárez, C. (2007). Comprensión de la violación sexual a partir de narrativas de las mujeres sobrevivientes a ese delito. [Trabajo de grado para optar el título de Maestría en Desarrollo Educativo y Social (Universidad Pedagógica Nacional)]
[\[https://repository.cinde.org.co/bitstream/handle/20.500.11907/1892/TobonPuertaSernaMayaMonteroCerquera_2007.pdf?sequence=1&isAllowed=y\]](https://repository.cinde.org.co/bitstream/handle/20.500.11907/1892/TobonPuertaSernaMayaMonteroCerquera_2007.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press.
- Turner, V. (1974). Dramas sociales y metáforas rituales. *Dramas, Fields and Methapors*. Cornell University Press (pp.23–59).
<http://carlosreynoso.com.ar/archivos/turner-dramas-sociales.pdf>
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica social*. Editorial Síntesis.
- Van der Hart, O., Witztum, E. y Voogt, A. (1989). Mitos y rituales: perspectivas antropológicas y su aplicación en terapia familiar estratégica. *The Journal of Psychotherapy*. (1–16).
http://www.onnovdhart.nl/articles/Mitos_y_rituales.pdf

- Vargas Soler, J. C. (2009). “La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía”. *Revista Otra Economía*, 3(4), 46–65. <https://revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/1124/303>
- Vargas, J.C. (2012). Leyendas de Costa Rica. *ISSUU*. (consultada 1 de octubre 2021) https://issuu.com/jockrlo/docs/leyendas_de_cr_spread
- Vasallo, B. (2017). Cultura de violación: de Colonia a Abu Ghraib. En U. Santa Cruz, D. Schurjin, B. Vasallo y A. Llurba (eds.). *Cultura de la violación. Apuntes desde los feminismos decoloniales y contrahegemónicos (11–24)*. Antipersona.
- Velasco-Arias, S. (2008). *Recomendaciones para la práctica del enfoque de género en programas de salud*. Observatorio de Salud de la Mujer.
- Velázquez, S. (2006). *Violencias cotidianas, violencias de género. Escuchar, comprender y ayudar*. Paidós.
- Vicente Martín, P. (2019). Silencios y descaros. Una autoetnografía a partir del cuerpo de la gringuita. En S. Fernández–Garrido y E. Alegre–Agís (eds.). *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II). Perspectivas feministas en la investigación en salud* (pp. 171–190). Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili.
- Vigarello, G. (1998). *Historia de la violación. Siglos XVI – XX*. Ediciones Cátedra.
- Viladot, M. A. (2016). *Investigación sobre estrés postraumático y resiliencia en mujeres víctimas de violencia de género en el ámbito de la pareja o expareja*. Instituto de Trabajo Social y Servicios Sociales (Intress).

- Villa, E. (s.f.) La literatura oral: mito y leyenda. *SCRIBD*.
<https://es.scribd.com/doc/37026060/07-La-Literatura-Oral-Mito-y-Leyenda-Eugenia-Villa>
- Vonderhaar, R. y Carmody, D. C. (2014). There Are No “Innocent Victims”: The Influence of Just World Beliefs and Prior Victimization on Rape Myth Acceptance. *Journal of Interpersonal Violence*, 30(10), 1615-1632
<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0886260514549196>
- Walker, L. (1979). *The Battered Woman Syndrome*. Springer Publishing Company.
- Zamora Grant, J. (1998). Los modelos victimológicos. [Boletín Mexicano de Derecho Comparado]. *UNAM Revista del IIJ*. (93).
<https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3563/4274>
- Zeledón, E. (2004). *Leyendas costarricenses*. EUNA.
- Zizek, S. (2003). *Las metástasis del Goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Ed. Paidós.

ANEXOS

ANEXO #1

Planificación de las sesiones grupales		
Objetivo	Actividades	Materiales
Sesión #1		
Identificar los mandatos y estereotipos de género en torno a la feminidad y como éstos influyen en la percepción que tienen de sí mismas y su propio cuerpo.	Introducción: Encuadre, establecimiento de reglas grupales y firma del consentimiento informado	Fotocopias del consentimiento informado Marcadores, papel periódico y cinta adhesiva.
	Técnica de presentación: “Tela de araña”: Las participantes deberán ponerse de pie y formar un círculo, a una de las personas se le entregará una bola de lana, ésta deberá de compartir con el resto de las integrantes su nombre, a qué se dedica, motivaciones personales para participar en la investigación y una palabra que las identifique. Deberá de tomar la punta del hilo de lana y lanzar la bola a otra compañera, quien a la vez deberá de presentarse de la misma manera. Esta acción se repite hasta que todas se hayan presentado quedando entrelazadas y formando una especie de tela de araña. La última persona que se quedó con la bola de lana deberá de regresarla a la compañera que se la pasó, repitiendo los datos dados por ella.	Rollo de lana

	<p>Técnica “Mi muñeca”: Deberán de confeccionar una muñeca que las represente y que refleje quién soy, para ello seleccionarán los materiales libremente según el significado que le asignen a cada uno de estos y que se relacionen con aspectos de su historia de vida. Cada participante presentará su muñeca a las otras compañeras, creando una breve historia que tome en cuenta ¿quién soy? ¿de qué me encuentro hecha? Posteriormente, se les solicitará observar a esa muñeca que las representa y que identifiquen tres mandatos sobre el deber ser de las mujeres que hayan influido en la vida de esa muñeca, cada uno de estos se escribirá en papeles de diferentes colores, los cuales deberán ser colocados en aquellas partes del cuerpo de la muñeca donde más pesan.</p> <p>Reflexión colectiva</p>	<p>Telas, relleno, agujas, hilos, botones, papel de colores, crayones de colores, papel higiénico, papel aluminio, alambre, alambrina, madera, piedras, lanas, carbón, plastilina, arcilla, materiales reciclables, goma, pistolas de silicón, estereofón, cartulina, paletas, etc.</p> <p>Lapiceros Papelitos de colores desplegables</p>
	<p>Cierre de la sesión: Técnica “Mi caja de herramientas”. Al finalizar la sesión se entregará a cada una de las participantes una caja en la cual depositarán conforme vayan tomando conciencia, los objetos que simbolicen las herramientas</p>	<p>Cajas de cartón Cartulinas en forma de herramientas Marcadores de colores</p>

	que les ayudaron a superar las situaciones de dolor.	
Sesión #2		
Identificar los momentos más significativos en las historias de vida de las mujeres sobrevivientes de violencia sexual desde sus capacidades de agenciamientos y potencialidades de autotransformación.	Técnica: “El camino de mi vida”. En esta actividad las participantes representarán en una gráfica los momentos más significativos de su historia (infancia, adolescencia y adultez), aquello que la llevó a ser la mujer que es actualmente, tomando en cuenta cómo reaccionaron a estos eventos, las personas más significativas, los apoyos recibidos o necesitados, los sentimientos asociados y los cambios generados a partir de esos momentos.	Papel periódico Marcadores de colores.
	Cada participante relatará al grupo sobre su gráfica, haciendo uso de la muñeca que confeccionaron la sesión anterior.	
	Reflexión colectiva	
	Cierre de la sesión: Deberán depositar en su “Caja de herramientas” los recursos que les permitieron transformar su historia de violencia.	Cajas de cartón Cartulinas en forma de herramientas Marcadores de colores
Sesión #3		

<p>Explorar los efectos de la violencia sexual y las rupturas liberaciones alcanzadas a pesar de los obstáculos.</p>	<p>Técnica “Mapas corporales”. Se realizará una reflexión inicial sobre la presencia de la violencia sexual en la vida de las mujeres. Luego, las participantes deberán elaborar una silueta de papel del tamaño real del cuerpo de una de sus compañeras. Posteriormente, seleccionarán libremente el uso de colores, imágenes y materiales con diferentes texturas. Podrán utilizar elementos, así como imágenes, palabras o mensajes que representen las partes de su cuerpo vinculadas con los efectos de la violencia y los sentimientos asociados. Identificarán los obstáculos que han limitado su proceso de autotransformación, así como rupturas y liberaciones alcanzadas a pesar de las dificultades.</p>	<p>Elementos simbólicos con diferentes texturas (piedras, algodón, lija, tierra, hojas secas, papel seda, tela, papel cebolla, papel aluminio)</p> <p>Revistas Periódicos Papel periódico Marcadores de colores Cinta adhesiva</p>
	<p>Reflexión colectiva</p>	
	<p>Ejercicio grupal “dar y recibir”: Se sitúa al grupo en forma circular, las participantes deben de realizar tres inhalaciones y exhalaciones para tomar conciencia de su cuerpo y alcanzar cierto grado de relajación. Cada una de las participantes levanta las manos a nivel del pecho, con la palma izquierda hacia arriba y la palma de</p>	<p>Vela y encendedor</p>

	<p>la mano derecha hacia abajo, de forma que las manos se puedan juntar con las de las compañeras en un círculo, suavemente sin presionar. Una vez estén en esta posición se les indica que la mano izquierda va a recibir y que con la mano derecha van a dar. Se les pide que cierren los ojos, que respiren tranquilamente y que visualicen un deseo que les salga del corazón, y que atraviese su mano derecha hasta llegar a la mano izquierda de la compañera del lado derecho, quien recibirá ese deseo. Cada participante recibirá y agradecerá lo que recibe del lado izquierdo. Al finalizar se le pide al grupo abrir sus ojos y quienes desean pueden compartir como se sintieron.</p>	
	<p>Cierre de la sesión: cada una puede colocar aquellas herramientas que les ayudó a superar su situación de dolor y potenció sus procesos de autotransformación, así como las resistencias frente a la violencia. Deberán traer para la última sesión recuerdos como fotografías u objetos personas que simbolicen sus luchas, éxitos y realizaciones personales.</p>	<p>Cajas de cartón Cartulinas en forma de herramientas Marcadores de colores</p>
<p>Sesión #4</p>		

<p>Profundizar en los recursos de agenciamiento, autotransformación, autocuidado, autorealización y subversión al poder presentes en la historia de las mujeres sobrevivientes de violencia sexual.</p>	<p>Técnica “Mi caja de herramientas”. En esta sesión las participantes escribirán un relato acerca de las herramientas o agenciamientos que les permitió superar la violencia sufrida y sus efectos, tomando como referencia los objetos personales y símbolos que colocaron durante todo el proceso grupal en sus respectivas cajas de herramientas. Las participantes compartirán sus relatos a las compañeras</p>	<p>Cajas de cartón Cartulinas en forma de herramientas Marcadores de colores Hojas rayadas Lapiceros</p>
	<p>Reflexión colectiva</p>	
	<p>Cierre de la sesión: en un ritual las participantes construirán un elemento simbólico que represente la lucha y el poder personal, el cual le entregarán a la muñeca que construyeron en la sesión inicial. La muñeca se la llevará cada participante como recuerdo de este proceso y símbolo de sus fortalezas y potencialidades internas. Evaluación del proceso</p>	<p>Copias de la evaluación</p>

ANEXO # 2

IP (número de identificación personal): ___ ___

CONSENTIMIENTO INFORMADO

Fecha: 11/02/2019- Versión: I

Proyecto:

La cultura de la violación y las implicaciones en las subjetividades de las mujeres: un estudio sobre las capacidades de agenciamiento de mujeres para resistir a la violencia sexual.

Nombre de la investigadora principal: Fannella Giusti Minotre

Nombre de la participante: _____

A. **PROPÓSITO DEL PROYECTO:**

La suscrita Fannella Giusti Minotre, coordina esta investigación en el marco de los estudios doctorales del Doctorado Interuniversitario de Estudios de Género: Sociedades, Culturas y Políticas de la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Esta investigación busca comprender las fortalezas y recursos internos que tienen las mujeres que han sufrido violencia sexual, para sobrevivir a ésta y superar los efectos en el contexto de una sociedad machista, que clasifica a los hombres y a las mujeres en superiores e inferiores, y convierte a éstas últimas en objetos sexuales sobre quienes es permitido ejercer violencia.

Este proyecto, aborda aspectos relacionados con las fortalezas internas que tienen las mujeres para resistir y sobrevivir a la violencia, así como el deber ser de las mujeres y los papeles que deben asumir socialmente para ser consideradas como tales, las creencias falsas que se han construido sobre las víctimas de violencia sexual y sobre la misma violencia, los efectos de la violencia, la sexualidad, las relaciones interpersonales, relaciones consigo mismas, el papel de las redes de apoyo y las respuestas institucionales, entre otros.

La investigadora es funcionaria becada de la Universidad Nacional, y los recursos para la realización del trabajo de campo son cubiertos con recursos propios. El estudio cuenta con el acompañamiento y supervisión de dos directoras de tesis la Dra. Montserrat Riffà Valls del Departamento de Didáctica de la expresión musical, plástica y corporal y la Dra. Margot Pujal i Llombart del Departamento de Psicología Social, ambas de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Su participación es muy importante para poder llevar a cabo el estudio de forma adecuada. Conocer su experiencia de valentía, superación y cambio transformándose de víctima a sobreviviente de violencia, es de suma importancia para reconocer las habilidades y tácticas que ha utilizado para resistir y superar los efectos de la violencia. Reconocer las potencialidades internas de cada una nos permitirá, a la vez, cambiar la imagen de víctima-pasiva que este sistema social ha creado en torno a las mujeres agredidas sexualmente.

Construir narrativas desde sus propias voces es una forma de tomar conciencia y de reafirmar su propio poder. Podrán revivir la experiencia desde el lugar de sobrevivientes y no de víctimas. Encontrarán un valor diferente al hecho de ser mujeres en esta cultura y podrán honrar su propia historia de violencia al reconocer los recursos personales que usaron para salir adelante. Alzar sus propias voces como víctimas sobrevivientes, es un acto que implica dar voz a quienes han sido silenciadas históricamente.

B. QUÉ SE HARÁ:

Si está de acuerdo en participar, deberá de integrarse a un proceso grupal con otras mujeres sobrevivientes a la violencia sexual, el cual está estructurado para realizarse en cuatro sesiones consecutivas de tres horas cada una, una vez por semana. Las sesiones se realizarán ya sea en las instalaciones de la Sede Regional de Guácimo del Instituto Nacional de Aprendizaje -INA- o en la Oficina Municipal de la Mujer de la Municipalidad de Goicoechea y/o Heredia.

En estas sesiones se realizarán actividades participativas vivenciales en las cuales podrá ordenar y organizar los eventos más significativos, dar un

significado a sus experiencias a través de sus propios relatos, dar un valor distinto a su condición de ser mujer, a los recursos personales para sobrevivir a los efectos de la violencia, a los apoyos familiares, los logros y las realizaciones personales.

C. RIESGOS:

El principal riesgo que existe con su participación en esta investigación consiste en que durante este proceso podría revivir aspectos de su historia que podrían resultarle incómodos y dolorosos, en este caso es necesario que se lo comunique a la investigadora para coordinar la atención requerida con las instancias especializadas en la materia. Pese a lo anterior, la participación en este estudio constituye un medio para reafirmar su poder y darle un significado diferente a su propia experiencia de vida. El énfasis estará puesto en las fortalezas, poderes internos, habilidades y estrategias personales para sobrevivir a la violencia.

D. BENEFICIOS:

Como resultado de su participación en este estudio, no obtendrá ningún beneficio directo, sin embargo, las narrativas de sus experiencias constituirán un recurso sumamente valioso para el cambio social y para la prevención de la violencia sexual. Esta información la utilizaremos en procesos de formación y capacitación con profesionales, estudiantes y demás integrantes de la sociedad civil, para desnaturalizar la violencia contra las mujeres y romper con la imagen de las mujeres sobrevivientes de violencia sexual como víctimas -pasivas.

E. CUANDO ESTÉN LISTO LOS RESULTADO

En el futuro cuando estén listos los resultados se le invitará a una actividad de divulgación, en donde se les compartirá los elementos analizados. Es importante aclarar que los resultados de este estudio estarán listos hasta dentro de 3 años, según plan de trabajo aprobado por la Comisión Académica del Doctorado.

F. PARTICIPACIÓN VOLUNTARIA:

Su participación en este estudio es voluntaria, esto es que usted participa solo si desea hacerlo. Puede negarse a participar o bien, o negarse a compartir algún elemento de su historia en las actividades desarrolladas en los grupos. Asimismo, puede cesar su participación en cualquier momento y esto no le ocasionara problema alguno.

G. PARTICIPACIÓN CONFIDENCIAL:

Su participación en este estudio es confidencial, esto incluye que la información suministrada por usted se manejará con estricta confidencialidad, para esto al inicio del proceso grupal se realizará un encuadre con las demás participantes del grupo sobre la importancia de que cada una se comprometa a manejar confidencialmente la información compartida por las demás integrantes, asegurando la seguridad y protección de cada una. La información que se construya en las narrativas deberá ser revisada y avalada por cada una de ustedes al final de cada proceso. Mi persona en condición de investigadora seré la que, principalmente, tendré acceso a los documentos que tienen datos personales, sin embargo, otros investigadores tendrán acceso a la información para verificar los datos y los procedimientos de la investigación. No le diremos a nadie que usted está participando en el estudio y no daremos su información personal sin su permiso. Además, en los registros y en el texto de la investigación no se revelará ningún tipo de información específica sobre sus identidades, se les nombrará a partir de siglas alfabéticas o por nombres ficticios para proteger su identidad y privacidad. En la divulgación de los resultados y futuras publicaciones, su información será manejada con estricta confidencialidad, su nombre y su lugar de residencia no serán mencionados en ningún momento, así como otra información privada que ponga en riesgo su identidad.

Las sesiones serán grabadas por la investigadora, y se tomarán algunas notas de aspectos relevantes que surjan en el grupo. Este material estará

bajo la custodia de mi persona como investigadora, los cuales serán destruidos al finalizar el estudio.

- H. Antes de decidir si desea participar, usted debe haber conversado con alguno de los investigadores autorizados, quien debe haber contestado satisfactoriamente todas sus preguntas. Si quisiera más información en el futuro, puede obtenerla llamando a Fannella Giusti Minotre a los teléfonos 88155855 o al 25624085 en horas de oficina (lunes a viernes de 8 a.m. a 5 p.m.). Usted también puede consultar sobre los derechos de los sujetos participantes en proyectos de investigación en la Ley Reguladora de Investigación Biomédica. Cualquier consulta adicional puede realizarla al Comité Ético Científico de la Universidad Nacional al teléfono 2277-3515, los días lunes, miércoles, y viernes por la mañana (8 a 12 m.d.) o martes y jueves por la tarde (1 a 5 p.m.).
- I. Recibirá una copia de este documento firmado, para su uso personal.
- J. No perderá ningún derecho legal por firmar este documento.

CONSENTIMIENTO

- * He leído y/o me han leído la información sobre este estudio, antes de firmar.
- * He hablado con él o la investigadora y me ha contestado todas mis preguntas en un lenguaje entendible para mí.
- * Participo en este estudio de forma voluntaria.
- * Tengo el derecho a negarme a participar, sin que esto me perjudique de manera alguna.
- * Para cualquier pregunta puedo llamar a Fannella Giusti Minotre a los siguientes números telefónicos: 8815-5855 o 2562-4085.
- * He recibido una copia de este consentimiento para mi uso personal.

Nombre, cédula y firma de quien participa

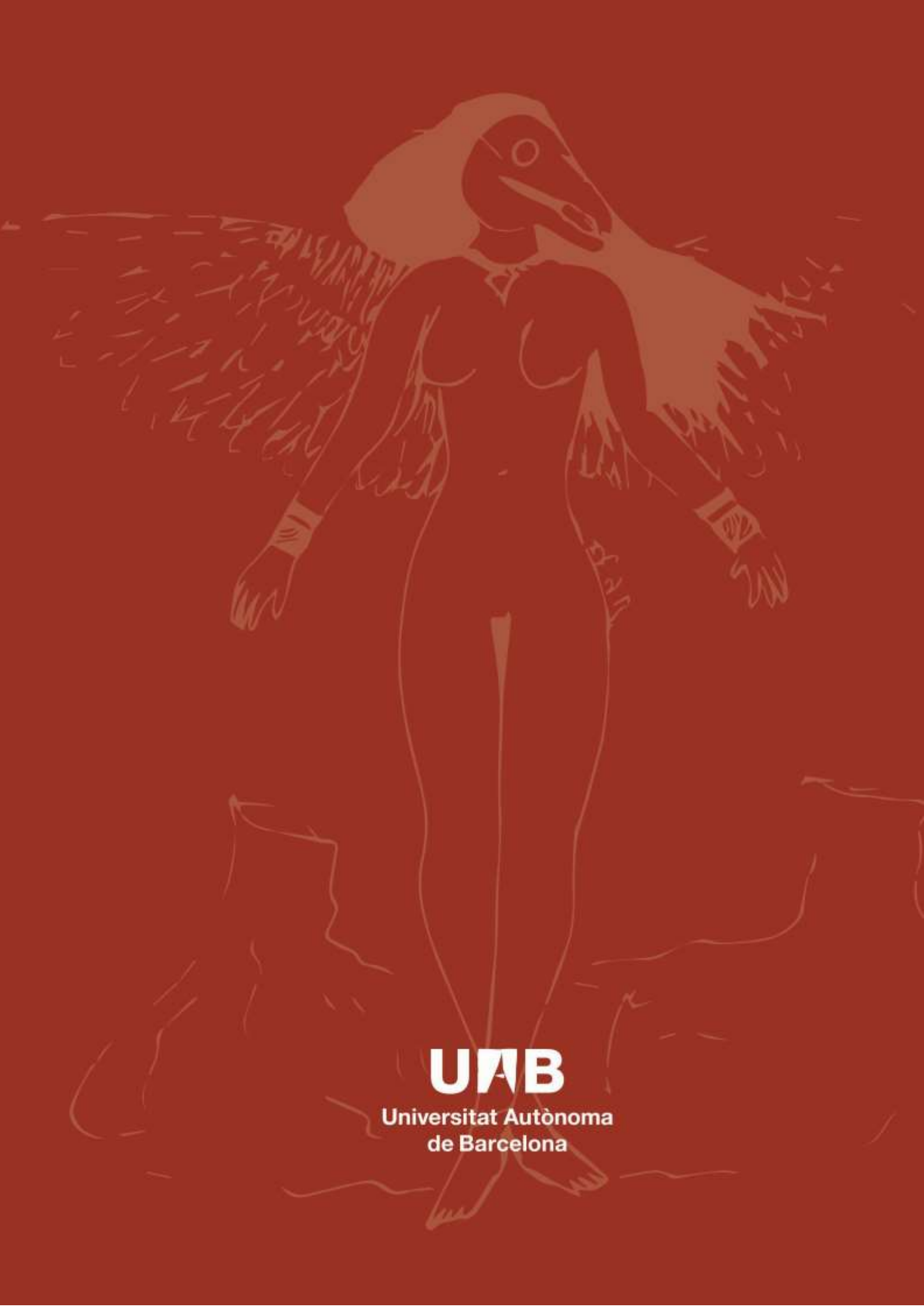
Fecha

Nombre, cédula y firma del testigo

Fecha

Nombre, cédula y firma de la investigadora o del investigador que solicita el consentimiento

Fecha



UAB

Universitat Autònoma
de Barcelona