CORPOBIOGRAFÍAS DE SANACIÓN

Escrituras, cuerpos y saberes de mujeres



Rosana Paula Rodríguez Sofía da Costa Marques Victoria Pasero Brozovich (coordinadoras)









CORPOBIOGRAFÍAS DE SANACIÓN



CORPOBIOGRAFÍAS DE SANACIÓN

Escrituras, cuerpos y saberes de mujeres

Rosana Paula Rodríguez Sofía da Costa Marques Victoria Pasero Brozovich (coordinadoras)







Rodríguez, Rosana Paula Andrea

Corpobiografías de sanación: escrituras, cuerpos y saberes de mujeres / Rosana Paula Andrea Rodríguez; Sofía da Costa Marques; Victoria Pasero Brozovich; coordinación general de Rosana Paula Andrea Rodríguez; Sofía da Costa Marques; Victoria Pasero Brozovich. - 1a ed . - Godoy Cruz: Victoria Pasero Brozovich. 2021.

274 p.: 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-86-8297-6

1. Feminismo. 2. Descolonización. 3. Medicina Popular. I. Rodríguez, Rosana Paula Andrea, coord. II. da Costa Margues, Sofía, coord. III. Pasero Brozovich. Victoria. coord. IV. Título. CDD 305.4

ISBN: 9789878682976

Imagen de tapa: Experiencia creativa con arcilla. Colectivo Desenfocadas (septiembre, 2017)

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 36140. Sólo para uso personal teseopress.com

Índice

Agradecimientos9
Prólogo11 Cristina Castellano
Presentación15 Sofía da Costa y Ezequiel Potaschner
1. Lo que escribe un cuerpo. Aportes para una Metodología Feminista19 <i>Rosana Paula Rodríguez</i>
2. Postales de encuentros dialógicos
3. Mujeres sanadoras: corpobiografías, experiencias y saberes
 El proyecto colectivo de la sanación
 Pasar la teoría por el propio cuerpo. Una herramienta descolonial contra el extractivismo metodológico

8 • Índice

Epílogo polifónico	253
Rosana Paula Rodríguez, Sofía da Costa y	
Victoria Pasero	
Referencias bibliográficas	259

Agradecimientos

Quienes integramos esta propuesta corpobiográfica queremos agradecer a quienes fueron parte del proyecto de investigación "Saberes de mujeres. Corpobiografías de sanación", desarrollado en el marco de la convocatoria de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo (hoy llamada Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado), durante el periodo septiembre de 2016 a noviembre de 2018. Agradecemos a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales como el lugar de desarrollo de nuestras actividades investigativas.

Celebramos los procesos colectivos en la producción de conocimientos, saberes y experiencias. A quienes participaron y realizaron las múltiples actividades: las reuniones compartidas y los debates; el intercambio de reflexiones, lecturas y discusiones conceptuales-metodológicas; la realización, desgrabación y transcripción de entrevistas; el registro audiovisual; el trabajo de análisis e interpretación; y el ejercicio transversal de reflexión feminista.

Queremos mencionar a quienes participaron en distintas instancias: Gabriela Vanella, Paula Pérez Tellie, Giuliana Romera Minati, María Eugenia Dalla Cía. A Franco Perosa, por brindarnos amablemente su fotografía de las "Masa madre-clown" en acción.

Agradecemos a las mujeres sanadoras y a las terapeutas que participaron en los diversos encuentros e intercambios en los que se tramaron los saberes aquí compartidos. Gracias por abrir sus mundos, sus vibraciones, sus entornos y sentires para acercarnos estos espacios y conocimientos de sanación: Iracema, Patricia Giner, Laura Hart, Ana Pérez, Carmela, Susana, Sabrina, Mariana Copello, Silvana Robledo, Carolina Lafuentes, Rosa Guardia Guaquinchay,

Deolinda Pérez y a cada una de las integrantes del grupo de mujeres de Teatro Clown Mendoza.

Por último, nuestro especial cariño y agradecimiento a Cristina Castellano, quien amorosamente escribió el prólogo de este libro.

Prólogo

CRISTINA CASTELLANO

¿Cómo sanan las mujeres, desde dónde cuidan, atienden, curan, con qué métodos, desde qué prácticas y principios?

Estas son algunas de las respuestas que brinda este libro por medio de una audaz y a la vez respetuosa investigación que le da voz a las muy diversas prácticas de curación de las llamadas "sanadoras del pueblo".

El valor de esta investigación estriba no solo en la selección innovadora del tema sino en su acercamiento: feminista por supuesto. Si bien aquí se restituyen en particular los conocimientos (adquiridos o dados) de mujeres sanando en territorio argentino, se muestra ampliamente un caleidoscopio de dimensiones allende, divergentes todas ellas a la única racionalidad médica científica. Se ponderan saberes de cuidado cercanos, directos, amigables, populares, ancestrales, sensibles, saberes que han rebasado las fronteras de un cuerpo físico-químico-biológico y que se adentran en la exploración de aristas sumergidas a veces en el mundo de lo incognoscible, saberes-misterio en manos de mujeres. Y es que vale la pena subrayar la parte del misterio, porque no se trata de esbozar aquí temas ocultos sinónimos de supercherías, de quimeras ¡no! al contrario, se trata de saberesmisterio porque muchos de ellos han sido resguardados de las prácticas de saqueo cognitivo instrumentalizadas por la industria del saber académico occidental, porque las mujeres sanadoras saben de la importancia de guardar en secreto la transmisión de estos saberes en pos de su perpetuidad.

Pues bien, bajo el cuidado y la escucha deferente del equipo codirigido por Rosana Paula Rodríguez y Sofía da Costa Marques, se nos comparten algunos secretos de prácticas concretas, de los procesos de salud y sanación. ¿Por

qué tenemos el privilegio de asistir aquí a ellos? Porque el libro critica los modelos de estudio estándar, porque emplea métodos para comprender a profundidad las voces de sus practicantes reconstruyendo sus corpobiografías, es decir validando la memoria individual de los saberes de las mujeres sanadoras aunado a sus vivencias, a sus subjetividades, a su trayectoria profesional, a su camino vital. Y además lo hace por medio de una reflexividad franca, suelta, zigzagueante, tomada del ejemplo libertario de la danza, de la fotografía, del teatro, de la plástica.

A pesar de que en todas las culturas de todos los continentes las mujeres han realizado prácticas de sanación diversas, esta indagación se centra en la exploración de conocimientos valiosos acuñados por las tradiciones mapuche, mocoví, pilagá, wichi, qom, guaraní, inkaica runasimi o quechua; también revela ejemplos de prácticas híbridas que hacen eco con saberes del oriente, o bien otros que se practican con elementos de la naturaleza, con la arcilla, con el agua e incluso con las bien llamadas plantas sagradas. Sin embargo, lo más revelador de cada uno de los saberes compartidos por las mujeres aquí, es la visión que tienen de la vida, de la enfermedad, de la muerte y sobre todo del cuerpo. Se parte grosso modo, de un a priori de unidad, de un cuerpo tierra vivo, histórico e integral, de un cuerpo complejo, conectado a sus emociones, a su voz, ligado indefiniblemente a su campo electromagnético pero también a su espacio político. De ahí que los instrumentos de sanación no se presenten como esquemas definitivos y cerrados, de ahí que sean también difíciles de mapear y localizar con claridad. No asistimos entonces aquí a recetarios terminados sino a puertas abiertas a múltiples dimensiones de curación posible en universos en donde más que de enfermedad se habla de desarmonía, en donde más que solución, se habla de proceso, en donde más que de lo únicamente físico, se sana también (y se descoloniza) lo mental, lo emocional y lo espiritual.

Finalmente, si bien no lo menciona de manera explícita, este libro nos invita a repensar los logros de la medicina científica actual así como su adinerada industria farmacéutica. El contenido global del libro nos confronta directamente a la existencia de un caudal de saberes, a la lucha de sentido que existe entre ellos, a su crítica, pero también a su complementariedad tan bien resumida en el concepto de "pluralismo médico". Así, en la medida en la que se van revelando los estudios de caso provenientes de los saberes de mujeres, nos acercamos a nuevos trazos, a otras huellas a seguir en el camino de la auto-exploración hacia el propio bienestar. En resumen, este libro nos saca de la cueva para respirar aire fresco, para visualizar nuestras propias dolencias y las múltiples maneras de saber y aprender a curarnos en lo íntimo o bien a veces incluso en conexión con otros, bajo el apoyo de la comunidad. Porque siguiendo el adagio de "conócete a ti mismo" se subraya el papel sanador de la escritura-catarsis, de la intuición re-creación y del goce, del privilegio del goce en la salud, porque como lo atestigua una de las sanadoras, Patricia, médica integrativa y música, "[...] es importante que cada quien se encuentre con todas las cosas que le gustan hacer para que el sistema inmunológico trabaje bien y las enzimas funcionen bien... porque una persona para estar sana tiene que estar feliz", de ahí el rol central de recuperar nuestros cuerpos, así como los saberes presentes y antiguos acuñados en los pueblos de Abya Yala.

> Guadalajara, Jalisco, México 9 de noviembre de 2020



Presentación

SOFÍA DA COSTA Y EZEQUIEL POTASCHNER

Este libro recoge los resultados de la investigación titulada "Saberes de mujeres. Corpobiografías de sanación" dirigido por la Dra. Rosana Paula Rodríguez y co-dirigido por la Lic. Sofía da Costa Marques, conformado por docentes y estudiantes de la Universidad Nacional de Cuyo (de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la Facultad de Artes y Diseño y de la Facultad de Educación) de la Universidad Juan Agustín Maza y de la Universidad de Mendoza².

Las inquietudes que guiaron este trabajo surgieron de conversaciones acerca de nuestras propias vivencias de cuidado y sanación. A partir de estos intercambios notamos que dichas experiencias estaban signadas por una confluencia de saberes y prácticas heterogéneas, que iban desde diagnósticos médicos hasta terapias alternativas, pasando por remedios caseros y curaciones a manos de amigas o familiares. En estos diálogos jugamos con preguntas y percepciones surgidas de nuestras experiencias que, finalmente, decidimos plasmar en un proyecto de investigación en el que nos propusimos conocer los saberes de cuidado y sanación de las mujeres. Específicamente, decidimos indagar acerca de los procedimientos, prácticas y rituales de

Código F030, Resolución Nº3853, realizado en el periodo 1-9-2016 al 26-11-2018, con financiamiento de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado (hoy llamada Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado) de la Universidad Nacional de Cuyo.

² Equipo de investigación: Victoria Pasero, Julieta Vignale, Alejandra Silnik, Daniela Campos, Ezequiel Potaschner, Sara Gutierrez, Cecilia Deamici, Paula Santoni Palma, Lautaro Rodriguez Ñancu, Carolina Diaz, Pablo Morón, Victoria Castro, Debora Leslie Vitaliti, Evelyn Morales, Emilia Muñiz, Noelia López, Maria Eugenia Dalla Cía, Gabriela Vanella, Giuliana Romera Minati, Paula Pérez Tellie.

curación que llevan adelante las mujeres en paralelo a los circuitos biomédicos, los conocimientos que tienen sobre sus cuerpos y la concepción sobre salud-enfermedad. Buscamos recoger saberes y prácticas ajenas a los procesos de institucionalización, modalidades de atención y cuidado más cercanas y amigables.

Procuramos rescatar los aspectos perceptivos, intuitivos, subjetivos, sensibles, gestuales y vivenciales de las experiencias encarnadas en los saberes de mujeres³ sanadoras populares y en los saberes médicos. Posicionadas en la confluencia entre los estudios feministas descoloniales, antropológicos, y la medicina social latinoamericana, enmarcamos nuestra investigación en una estrategia metodológica cualitativa, basada en la investigación-acción-creación-feminista. Se incluyó la elaboración de corpo-biografías y auto-corpo-biografías, entrevistas en profundidad, entrevistas colectivas, observación participante, registro audiovisual y vivencia experiencial/creativa.

El trabajo y la vinculación con las sujetxs a conocer se desarrolló a partir de la comprensión y reflexividad feminista en torno de las representaciones y significados específicos asignados al cuerpo, a la salud y enfermedad, a los modos de iniciación, aprendizaje y adquisición de los saberes y prácticas de sanación, a las estrategias de acompañamiento en auto-atención y de promoción de autogestión de la salud y del buen vivir de sus consultantes.

El libro está organizado en cinco capítulos. El primer capítulo da cuenta de nuestro posicionamiento teóricometodológico, elaborado a partir de los aportes de los feminismos descoloniales y las reflexiones de autoras que, desde diversas artes y disciplinas, hacen de la palabra experiencia encarnada. En dicho capítulo se realiza un recorrido por la metodología feminista trabajada, que busca reconstruir el hilado de debates, pensamientos, sentires, experiencias

³ La definición de la categoría "mujeres" no refiere exclusivamente a las biomujeres, actualmente desde los estudios de género denominadas "cis".

artísticas y creativas que fueron de la mano con el trabajo de campo. Se presenta la propuesta de las corpobiografías (Rodriguez, Rosana, 2013-2015), transversal a todos los capítulos, como así también otras formas sensibles de construcción del conocimiento, entre ellas, se aborda la escritura feminista como una forma de resistencia a la opresión patriarcal y racista.

En el capítulo dos se realiza la presentación de cada una de las implicadas en el proceso dialógico: a las mujeres sanadoras; las terapeutas alternativas (recurrimos a esta denominación para referirnos a las sanadoras que ejercen la medicina no convencional o complementaria). Asimismo, presentamos a las/os integrantes del equipo de investigación, a través de las propias narraciones autocorpobiográficas, que permiten un acceso a la dimensión cognoscitiva de lo vivencial como del poder-saber de la producción creativa artística y sus metáforas.

En el capítulo tres se desarrollan los vínculos entre los saberes y prácticas que encarnan las mujeres sanadoras y las terapeutas alternativas, en un recorrido que muestra los acercamientos y conflictos entre las diferentes formas de concebir el cuerpo y sus procesos. Aquí se ponen en juego dimensiones amplias y variadas, tales como las creencias, las religiosidades y las cosmovisiones, que se articulan con procedimientos, rituales y remedios en un abanico de formas. También aparecen las tensiones con el conocimiento y la práctica médica científica occidental.

El capítulo cuatro dibuja un recorrido posible a través de la sanación como proyecto colectivo. El cuerpo se concibe alejado de la mirada fisiológica y biológica y se extiende la comprensión del mismo a la comunidad y al territorio. Se desdibuja, de esta forma, el padecimiento como un camino individual y se habilita la potencia de la sanación con otras/es. Luego, y en consonancia con esta perspectiva ampliada y política, se aborda el arte como experiencia y lenguaje sanador. En los sucesivos apartados se presentan diversas

formas y expresiones artísticas que conjugan maneras posibles de transitar, vivir y acompañar procesos reparadores.

El capítulo cinco retoma los planteos de los estudios descoloniales y feministas acerca del extractivismo epistemológico y metodológico. Se delinean diversas herramientas que impugnan los planteos de los modelos dominantes de investigación: la construcción de experiencias de horizontalidad y co-labor en la producción de conocimiento; el reconocimiento de las autorías y la política de la citación; como así también la importancia de la ficción, la metáfora, la poesía, el secreto como prácticas no habituales de resguardo ético-político.

El cierre del libro es polifónico y busca recuperar los espacios de indagación abiertos a partir de esta experiencia de investigación. No es concluyente, ya que el conocimiento construido es abierto, una constelación de miradas, experiencias y saberes, que invitan a seguir jugando con las fibras de un entramado de saberes, formas, reflexiones y nuevas indagaciones.

1

Lo que escribe un cuerpo

Aportes para una Metodología Feminista

ROSANA PAULA RODRÍGUEZ

Transitar por una cinta de moebius constituye la representación metafórica más cercana del proceso investigativo vivido, en ese andar la frontera se pulveriza entre el interior y el exterior, entre el adentro y el afuera, entre lo visible y lo invisible, entre lo singular y lo colectivo, entre institución y sujetx, entre cuerpo y mente, entre sujetxs cognoscentes v sujetxs a conocer. Es un andar incoordinado que permite imaginar otros espacios, otros mundos, salir de la lógica tradicional, disolver las dicotomías clásicas de la episteme moderna colonial, racional, objetivista blanca y androcéntrica para advertir el mundo de la vida y sus enigmas. Adentrarnos espacio-temporalmente en la significación de nuestras experiencias, en sus dobleces, transitar y pensarnos como sujetxs productoras/es de conocimientos encarnados en interlocución con otras/es sujetxs como partes indisociables de la naturaleza y moldeados por nuestra cultura, el trabajo y el medio ambiente en que vivimos. Un ir y venir constante entre el proceso investigativo y las biografías, un desdoblamiento metódico que acompaña todas las instancias del conocimiento.

Esta propuesta metodológica feminista tiene ya un largo recorrido, la misma se fue gestando de las articulaciones entre diversas polifonías, en el trabajo colectivo, a través de los intercambios con las/es/os integrantes del equipo de investigación, y nutrido por las trayectorias personales.

La propuesta de corpobiografías¹ (Rodriguez, Rosana, 2013-2015), los debates, los pensamientos y los sentires, como el trabajo de campo en la reconstrucción biográficas, en cada entrevista, con las fotografías, con la práctica creativa y sus múltiples formas de interpelación, las posibilidades y limitaciones de la metodología tradicional son algunas de las reflexiones que se irán hilando en este apartado.

Este trabajo refiere a las experiencias de sanación, pero también a la propia experiencia corporizada² de investigación, a partir de los límites y tensiones que produce la elaboración vivencial del diseño de investigación cualitativo, del trabajo de campo y la realización de las entrevistas en profundidad a mujeres sanadoras.

Es a partir de la reflexividad feminista, situada, encarnada, que la experiencia de sanación de las/os integrantes del equipo de investigación se manifiesta significativa. De allí la relevancia de la autobiografía (que abordaremos especialmente en el siguiente apartado), la escritura en primera persona y el reconocimiento del potencial cognoscitivo de la experiencia corporal y los esfuerzos por afianzar

Las corpobiografías son reconstrucciones senti-corpo-pensantes de trayectorias y experiencias de mujeres. Se trata de reelaboraciones conceptuales de la vivencia de la corporalidad, que implica la subjetividad y la trayectoria vital de la experiencia vivencial del cuerpo. Las corpobiografías como propuesta metodológica se empieza a gestar en la tesis doctoral Cuerpo y Política, Silencios y Palabra sobre experiencias de aborto en la Argentina (2011) Universidad Pablo de Olavide, Sevilla España, Luego se retoma en el seminario doctoral del programa Doctorar de la FCPyS UNCuyo desarrollado en el año 2014 y finalmente se consolida en el proyecto denominado "Experiencias corporales de mujeres: Controles y resistencias". Código F015, financiado por la SECTyP. UNCuyo (2013-2015), bajo la dirección de Rosana Rodríguez

² Cuando nos referimos a corporizada/encarnada partimos de las nociones desarrolladas por Thomas Csordas ([1888], 2011) en su reconocido trabajo Modos somáticos de atención y la distinción entre Embodiment (corporización), Embodied (corporizada/o) destacando la interacción social que otorga materialidad y la potencialidad intersubjetiva y relacional del cuerpo en términos de Mari Luz Esteban (2008).

una estrategia metodológica que permita registrar (dar forma textual) y hacer consciente el cuerpo, que sacuda los cimientos tradicionales discursivos de la ciencia y presente medidas de protección frente al saqueo metodológico y el extractivismo epistémico/ cognitivo³.

Para la recolección de datos nos propusimos, desde el principio, incluir una variedad de técnicas. Entre ellas destacamos las entrevistas en profundidad, la observación participante, la fotografía y el registro audiovisual de las experiencias y rituales de las sanadoras. Sin embargo, al iniciarse el trabajo de investigación, la discusión respecto de la importancia de pasar por el propio cuerpo las herramientas conceptuales y metodológicas desvió la atención hacia experiencias de sanación de las/os propios integrantes del equipo de investigación narradas en primera persona, para luego sumar una experiencia creativa (artística) con el fin de producir nuevos sentidos. De este modo la propuesta metodológica fue definida en términos de investigación-accióncreación. Dicha propuesta consiste en indagar, a partir de la experimentación y reflexión desde los cuerpos, en la acción expresiva que permite ahondar en el mundo simbólico donde abundan los discursos sociales y se cristaliza la condición autónoma. La actividad creativa es una acción generadora de algo que deviene de la experiencia social /cultural y subjetiva y permite conocer aspectos de la realidad vivida

Utilizamos el término extractivismo, en coincidencia con los desarrollos de Arturo Escobar (2012), Ramón Grosfoguel (2015), Boaventura de Sousa Santos (2010), se trata de un proceso de explotación y una práctica de saqueo, despojo y apropiación colonial, racial y patriarcal de los recursos naturales y materias primas del sur global para la industrialización ecodestructiva y nor-euro-céntrica por el mercado capitalista global. Significa la destrucción de la vida en todas sus formas. Respecto del extractivismo cognoscitivo refiere a formas de pensar, de ser y estar en el mundo. El extractivismo cognitivo o extractivismo intelectual es un concepto desarrollado por Leanne Betasamosake Simpson (2013), intelectual indígena del pueblo Mississauga Nishnaabeg, Canadá. Es una forma de apropiación de saberes tradicionales de los pueblos y las poblaciones indígenas por parte del pensamiento occidental mediante mecanismos de asimilación, descontextualización y despolitización.

y percibida a través de las sensaciones, las emociones, los sentires y de un conocer al conocerse.

Esta propuesta también es coincidente con la investigación acción participante (IAP), y en especial con la investigación activista feminista (IAF), que

... comparte(n) base epistémica [...] a partir de considerar una posición situada, parcial y (con) sentido a la responsabilidad de lo que generamos y producimos. Así, nos encontramos en relación con otras, donde podemos crear a partir también de compartir nuestra historia y vivencia, politizando nuestra vida con las activistas en un espacio que nos reúne con un objetivo común (Fulladosa-Leal, Karina, 2015: 122, citado por Araiza, y Díaz, 2017: 70).

Es por ello que tomamos los postulados desarrollados por la IAF: el compromiso para el cambio social; la ruptura de la dicotomía público/privado; la relación interdependiente entre teoría y práctica; el reconocimiento de una perspectiva situada; la asunción de responsabilidades; la valoración y el respeto de las agencias de todas las subjetividades; la puesta en juego de las dinámicas de poder que intervienen en el proceso; una continua abertura a ser modificadas por el proceso en curso; la reflexividad; lógicas no propietarias del saber; y la redefinición del proceso de validación del conocimiento utilizando diferentes métodos (Biglia, 2005, citado por Araiza, Alejandra y Díaz, Robert, 2017: 70).

Desde el inicio nos propusimos la elaboración de biografías corporales o *corpobiografías* de sanación, como preferimos denominar a los procedimientos metodológicos (métodos y técnicas) para acceder a la experiencia corporal de sanación y ensayar un registro vivencial que permita subjetivarla. De este modo, trabajar sobre aquello que el recuerdo instaura en la memoria y hace resurgir a través de la parración.

Para comprender lo que los cuerpos dicen, a través de sus síntomas, de sus manifestaciones, de sus habitus, de sus técnicas y trabajos, dificultades, como también de sus representaciones, discursos y sus relatos. Estas corpobiografías nacen del análisis de los múltiples nudos y redes que se tejen de los fragmentos de la memoria recuperada de ser un cuerpo, de los diferentes registros de la experiencia vivida sentida, de las prácticas de vida que el recuerdo activa y las olvidadas u omitidas, de las confesiones inconfesables, de la autoreflexión, de los miedos, de las dificultades, de las tramas de interacciones sociales, de los marcos sociopolíticos, culturales e históricos, de las ideologías y las significaciones sociales (Rodríguez, Rosana 2013-2015: 2).

Las corpobiografías iluminan "dimensiones de la realidad", que Daniel Berteaux (2005) denomina: la "realidad histórica-empírica", que incluye las situaciones objetivas vividas y la manera en que ha vivido, percibido, sentido, actuado. La "realidad física y semántica", aquello que las mujeres saben y piensan de su experiencia y la propiocepción (conciencia de la propia posición y movimiento corporal) y del valor de su relato, que es la totalización subjetiva de esa experiencia y, por último, la "realidad discursiva", es decir, el relato como una construcción dialógica: aquello que las mujeres quieren decir sobre sus experiencias corporales, la voz-conciencia de las mujeres. Como estrategia metodológica, las corpobiografías permiten destacar los aportes teóricos en las formas de comprender lo social, los juegos de la intersubjetividad a partir de la vivencia singular de la corporalidad, los flujos de la conciencia y las estructuras sociales-culturales precedentes y actuales que constriñen la experiencias subjetivas de las mujeres y el modo en que éstas construyen su realidad social y cultural, otorgando nuevos sentidos, nuevas interpretaciones v produciendo nuevas prácticas de oposición y resistencia. A nivel epistemológico permiten poner en tensión la centralidad y jerarquía del sujeto cognoscente y presentar una reflexividad feminista (Rodríguez, Rosana 2013-2015).

Es a partir de la reconstrucción discursiva o narrativa que se actualiza un proceso histórico contextual de situaciones, percepciones, comportamientos, acciones, sensaciones, movimientos, gestos, aprendizajes y emociones contadas / narradas por sus propias protagonistas.

Desde una perspectiva epistemológica feminista nos proponemos hacer visible el posicionamiento, el lugar desde donde miramos, mirada que no puede ser sino parcial, situada, finita y limitada (Haraway, Donna, 1991). La explicitación de la posición es lo que proporciona objetividad, es ese conocimiento encarnado el que produce el conocimiento racional, a partir de objetivar al sujetx objetivante y sus privilegios, "ese mirarse a sí misma/o mirando a los demás, ese escucharse a sí misma/o escuchando a las/os demás" (Cusicanqui Rivera, Silvia (2019).

Otro aspecto importante que guía nuestra reflexión es que las propuestas epistemológicas feministas resultan más simples de incluir y adaptar en el nivel teórico que en el nivel metodológico, en particular respecto de métodos y técnicas feministas. Es por ello, que tal como plantean Alejandra Araiza y Robert González, se trata de "construir un diálogo sobre los métodos que utilizamos y las formas en que podemos reinventarlos".

Investigación acción-creación feminista

Las mujeres también deseamos, como Antígona, que se salven las distancias de los territorios fronterizos que excluyen la ética de las leyes no escritas.

Laura Borrás Castanyer, 2000: 25

La consideración de la diversidad epistémica y sus aportes descoloniales, habilita el reconocimiento de la especificidad en la producción de saber y sentidos provenientes de las disciplinas y campos, como las artes visuales.

Sin embargo, en ocasiones las estructuras de poder legitiman unos saberes en detrimento de otros reforzando lógicas que operan mediante el ocultamiento, el saqueo, la desvalorización, reproduciendo la desigualdad estructural entre las diversas formas de producción de conocimiento.

Diversas tradiciones de pensamiento como las cosmovisiones ancestrales tradicionales y aquellas provenientes de las experiencias espirituales, mitológicas, de la creación artística, aquellas que exceden la lógica racional, explicativa y objetivante como la percepción, la emoción, la intuición y la imaginación no son contempladas como legítimas generadoras de conocimiento. La potencialidad cognoscitiva de la experiencia creadora aún no ha sido profundamente discutida en el ámbito de las ciencias sociales.

Es a partir del contexto de intersubjetividad y de la hermenéutica de sentido que el conocimiento en las ciencias sociales se produce. La percepción, representación y significación lingüística de la realidad, se produce en el campo de la diversidad y la pluralidad, justamente de allí deviene nuestro acceso a la construcción de sentido.

A ese mundo de la physis nos podemos referir desde muchos posibles momentos o espacios de encuentro o acceso. Un mundo social, político, ético, económico, entre otros, que logramos crear desde la praxis y desde la poiésis con las que los procesos culturales de los sujetos se afirman a partir de sus referentes históricos. En cada cultura o episteme la concepción que se tiene con respecto a la realidad del mundo, se da como un resultado multiforme de saberes que provienen desde la tradición y del mito, hasta el conocimiento más objetivado. Pero se trata de valorar en un conjunto de relaciones un sin número de relaciones fácticas y emergentes que forman parte del movimiento dinámico de la episteme en una diversidad de tiempos y espacios. A esa diversidad de estructuras que pueden conformar un sistema de saberes y de conocimientos, en principio disciplinares, es que debe prestar atención la investigación compleja para absorber y desarrollar otras praxis lógicas y dialógicas de la racionalidad. Ello cambia por completo el sentido clásico y moderno

de nuestra concepción de ciencia y de conocimiento, en su teoría, método y metodología (Márquez-Fernández, Álvaro, 2018: 270-271).

Muchas veces se incluyen sus estrategias, pero estas son sometidas a los parámetros de evaluación y valoración que inactivan la comprensión de sus específicos aportes y del proceso que conlleva su quehacer en la producción de saber.

Es evidente que los programas de arte en el contexto universitario se encuentran frente a un sistema, un régimen de verdad, una cultura o política del conocimiento que privilegia y legitima el rol de ciertas lógicas y reduce la multiplicidad epistémica al relegar a un segundo plano o incluso negar aquellas más ligadas al conocimiento sensible. En un doble juego de subordinación y negación se presupone la superioridad de una modalidad cognitiva sobre otras, asumiendo que es posible trazar una línea de dirección única que ubica los saberes analíticos, que ven la realidad de forma compartimentada y fragmentada, por delante del logos de la experiencia y de lo sensible (propio del arte) por considerarlos inferiores, contradictorios, confusos y ligados a lo corporal y singular (Bustos Gómez, Marta Lucía, 2016: 6).

Sin embargo, no podemos idealizar la creación artística porque esta también se encuentra marcada por sus propios regímenes de percepción y pensamiento, definiendo qué es arte y qué no lo es, como así también la serie de categorías que lo configuran (autenticidad, irrepetible, original). Las clasificaciones canónicas de arte en la modernidad fueron analizadas y revisadas por Walter Benjamin, en su reconocido trabajo: "La obra de arte en época de su reproductibilidad técnica" ([1936], 2008) a partir de sus categorías de valor de culto y valor de exposición, como así también la pérdida del "aura", la crítica a la estetización de la política y la propuesta de politización del arte, a partir de la transformación del arte con la fotografía y el cine.

Retomando la cuestión de la validación del conocimiento sensible hay dos dimensiones a considerar: una de

ellas, en el interior mismo de las disciplinas artísticas, al producir un tipo de apropiación sensible diferente; y la otra, en el campo de los saberes académicos en la que prevalece el modelo racional propio del conocimiento científico. De este modo, la pregunta que plantea Marta Bustos Gómez, en torno de la importancia que tiene la creación como productora de conocimiento y el lugar que tienen las artes en las cartografías del conocimiento y sus posibilidades descoloniales resultan fundamentales en nuestra propuesta epistemológica /metodológica (2016:11).

Si bien no intentamos analizar la compleja relación entre las artes y las ciencias, nos interesa reflexionar en torno de los diálogos posibles en la producción de un conocimiento descolonial que ponga en cuestión las clasificaciones e ideas propias de las artes y de la ciencia y favorezca la confluencia o convergencia -no sin ambigüedades-de saberes.

La investigación acción-creación es una estrategia metodológica que se nutre de las emociones, deseos de las/os/es sujetos ya sea en términos individuales como colectivos; incluye criterios sensibles que implican la experiencia del cuerpo conjugando la inteligencia racional con la percepción, emoción, intuición e imaginación.

Cuando hablamos de intuición nos referimos a ese "mirar hacia adentro", un proceso introspectivo que excede a la lógica racional. Una acción que compromete el interior, la subjetividad, que se instala en la capacidad mítica de las/os /es sujetos. Esta estructura mítica se teje con memoria activando todas las capas del cuerpo.

Feministas en la práctica y teoría artística. Des(a)nudando el museo

Es en los 60 y 70 que las artistas e historiadoras del arte empiezan a señalar la importancia de intervenir como feministas en el campo de la práctica y la teoría artística. Debemos precisar que las intervenciones feministas en el arte produjeron una profunda renovación epistemológica al introducir la diferencia sexual en la reflexión histórica artística. Sin embargo, estas intervenciones no fueron lineales ni estructuradas, por el contrario, tuvieron tantas corrientes como posiciones feministas coexisten en la actualidad. Algunas de sus preocupaciones tuvieron que ver con la influencia de los condicionantes de clase y sexogenéricas en la valoración de los diversas propuestas artísticas, la necesidad de crear nuevos paradigmas no androcéntricos interpretativos, la crítica a los sesgos en torno del concepto de "genio" y "musas"; la cuestión de la diferencia sexual en el ámbito de la creación artística, centradas en la especificidad de la sensibilidad artística de las mujeres, pusieron en cuestión la construcción visual dominante de las imágenes de las mujeres a lo largo de la historia y el papel del arte en la reproducción de las desigualdades de género, como toda la compleja discusión en torno de la mirada, la construcción de género en la recepción de la obra de arte, hasta incluso la irrupción de las nuevas tecnologías en el arte.

La pregunta que se hiciera el grupo de activistas feministas Guerrilla Girls en 1989: "¿Tienen que estar desnudas las mujeres para entrar en el Metropolitan?". Acuciaba la decepcionante respuesta de que en la sección de arte moderno las mujeres representaban tan sólo 5 % de las artistas y sin embargo el 85% de los desnudos son femeninos. Así denunciaban la objetualización mediante la hipervisibilidad de las mujeres representadas, y al mismo tiempo la invisibilización por medio de la ausencia de las mujeres como creadoras (Mayayo, Patricia, 2017).

Recientemente un estudio (2016-2017) de Andrea Giunta en la Argentina respecto de las exclusiones de las mujeres y sus lugares comunes en la escena artística,

tomando como caso el Gran Premio de Honor⁴ del Salón Nacional, nos permiten percibir la profunda desigualdad de género en la entrega de los premios durante más de 100 años. La diferencia mayor se detecta en la categoría pintura, que para el período de 1911 a 2017, tan sólo 5 fueron entregados a artistas mujeres y 92 a artistas varones, en escultura 10 a mujeres y 86 a varones. Si bien a partir del año 2000 se incrementaron los premios a las mujeres, esta sigue siendo desigual, en el año 2017 todos los premios en pintura y escultura se entregaron a varones, en el resto de los rubros premiados, las mujeres permanecieron en desventajas (Giunta, Andrea, 2018: 47-51).

El activismo feminista en el arte interrogó las representaciones del cuerpo de las mujeres, pusieron en evidencia las claves de sus disciplinamiento y control y destacaron aquellas visualidades que irrumpieron con la naturalización social e institucional de las mujeres, desarticularon los estereotipos femeninos, desactivaron las normas, presupuestos y mandatos. Nada ha sido más controlado que la misma historia del arte de las representaciones del cuerpo femenino, regulación que tiene el poder de la Iglesia, del Estado y sus instituciones marcando los límites de la sexualidad, los roles asignados diferencialmente según los géneros.

Sin intenciones de historizar sobre las mujeres en el arte, intentamos un acercamiento a los debates propuestos por las feministas, como así también sus cuestionamientos a la musealización⁵ y a la despolitización de sus perspectivas (Rivera Martorell, Sara. 2013). y a la despolitización de sus perspectivas (Rivera Martorell, Sara. 2013). Pero lo que resulta aún más interesante desde el pensamiento feminista

Este premio consiste en una pensión vitalicia para el artista a partir de los 60 años, premio que comenzó a ser otorgado por rubros desde el año 1911 por el Salón Nacional.

Tal como sostiene Sara Rivera Martorell "el museo es representativo y no objetivo ni desinteresado. Elige, selecciona, expone y omite. Por lo tanto, crea constructos sociales, articula discursos ideológicos en tanto que alberga lo culturalmente valioso y lo que la sociedad "debe valorar" (2013: 112).

descolonial o latinoamericano es que los intentos de rescatar o de recuperar a las mujeres como creadoras de arte, ha sido, en ocasiones, bajo lógicas patriarcales y mercantiles que no procuran el reconocimiento de las obras de artistas mujeres latinoamericanas, indígenas, afro, entre otres sujetos subalternizados, tendencia que muchas veces deja de lado el análisis crítico y contextual de las obras, cuyo objetivo es mediatizar la figura de las mujeres en el arte⁶. Sin importar los efectos que el rescate despolitizado produce en las artistas como tampoco si sus propuestas artísticas cuestionan o modifican las estructuras de poder. Los cánones utilizados para su visibilización, las formas de exhibición son cinceladas por herramientas patriarcales. Revalorizar a las mujeres en el arte, implica una demarcación con los estereotipos dominantes de feminidad, y conjugar una suerte de des-representación que implique una transformación y una ruptura con los modelos dominantes.

Como señala Sonia Vargas:

... nociones como acción corporal, arte de acción, acción ritual, no objetualismo o arte corporal, que se entienden como sinónimos de performance; y este último se ha asumido frecuentemente como técnica artística, mas no como una invitación a repensar las articulaciones entre cuerpo, espacio público o privado, contexto, género o política (entendida como postura y ruptura). De esta manera se tiende a aplanar el sentido de lo que el performance es o puede ser, además de anular su complejidad práctica y teórica en el contexto local (Colombia) y en el latinoamericano (Vargas Martínez, Sonia, 2009: 5).

Sostiene Sonia Vargas Martínez que los términos teoría feminista, arte feminista, feminismo o perspectiva feminista se han confundido, homogenizado e instrumentalizado, al punto que se los emplea de manera indiscriminada y superficial. Se ha reducido lo feminista a una etiqueta para nombrar el arte realizado por mujeres, independientemente de qué arte, qué intenciones y qué representaciones cuestionen o reproduzcan las artistas.

Lo que suele suceder es que las propuestas feministas en torno de la compleja relación entre cuerpo, estética y política tienen como punto nodal el cuestionamiento del régimen de visualidad dominante, la exploración de nuevos registros, materialidades, encuadres, una nueva propuesta artística. Es la experimentación con el propio cuerpo lo que hace aflorar una forma insurgente de conocer y crear, donde el componente biográfico es constitutivo de los procesos creativos que dan lugar a sus obras.

Debemos destacar que en los 60 y 70 las mujeres artistas produjeron nuevas representaciones en torno de los cuerpos femeninos en tanto territorio político y de emancipación, opusieron cultura a naturaleza. En los 80 y 90 sus intereses van a coincidir con las preocupaciones feministas por la cuestión identitaria. Los debates en torno de las múltiples opresiones de raza, clase, sexualidad se expresarán en nuevos soportes tales como el video o la performance.

Ana Mendieta, artista cubana pionera de la performance, se definía a sí misma como una artista de color. Su trabajo recrea, reinventa y reactualiza su historia con la cultura ancestral, con las poblaciones indígenas y su temática cuerpo/territorio/tierra. Sus performances, body art y land art nos acercan a la experiencia ritual de su acción artística. Su propio cuerpo era el material para crear. En 1985 Ana Mendieta fue arrojada al vacío desde la ventana de su departamento en Nueva York, desde el piso número 34 había tenido con su pareja el escultor Carl Andre una tensa discusión. El desenlace final se interpretó como suicidio y marcó una profunda desigualdad sexo-genérica respecto de la justicia y el campo artístico. En 1992, se inauguró la ampliación del Museo Guggenheim de Nueva York, con una exposición colectiva de varios artistas varones junto al único sospechoso de la muerte de Ana, Carl Andre. Así es que las Women's Action Coalition y las Guerrilla Girls, se manifestaron demandando mayor presencia de las mujeres en los museos y en la industria del arte en general. Llevaban pancartas con lemas reivindicativos, o las famosas máscaras

de gorilas, pero había una levenda especial: "Carl Andre está en el Guggenheim. ¿Dónde está Ana Mendieta?". Las feministas reclamaban esclarecer las circunstancias de la muerte de Ana, el feminicidio, ya que el establishment artístico apoyó desde el principio al escultor. Activismo que continuará en el 2016 en el tate Modern de Londres, allí se cuestionó la exhibición de obras de Carl André y la omisión y ocultamiento de las obras de Mendieta⁷. Esta política patriarcal de amordazamiento e invisibilización incide en el arte de la misma manera que en la ciencias sociales y humanas. De modo que el proceso de recuperación de las obras de las artistas mujeres no es suficiente para hacer una historia del arte feminista, dice Patricia Mayayo, en clave de lectura de Griselda Pollock. La inclusión en el canon dominante no pone en cuestión los valores en los que se sostiene el discurso histórico artístico tradicional, se requiere de un cambio de paradigma, una deconstrucción de las bases teóricas y metodológicas (2017:51).

En este diálogo entre disciplinas, nos propusimos incluir una propuesta metodológica feminista cuestionadora de las metodologías hegemónicas convencionales, a través de la investigación acción-creación para involucramos en tanto sujetxs cognoscentes en el proceso de indagación como sujetxs a conocer. Ponernos a disposición de ahondar en las profundidades de la piel como dice Paul Válery respecto de nuestras experiencias con la sanación popular. La práctica creativa se interpreta como proceso, en términos relacionales y situada para alcanzar una dimensión cognoscitiva nacida de la experiencia vivenciada a través de materiales propios de las disciplinas artísticas.

Se trata de una vinculación estratégica y política que a partir de la crítica a los modelos tradicionales y estándar de las ciencias sociales realizadas por las perspectivas feministas (transformación de la matriz epistemológica, teórica

⁷ El Tate Modern contaba con 5 obras de Ana Mendieta y el doble de Carl Andre.

y metodológica) y las críticas propias al arte hegemónico, producir un acercamiento que incluya procedimientos, modos de hacer y producir conocimientos no extractivistas.

Desde las ciencias sociales se reconoce el carácter especulativo, experimental y abierto de la praxis artística y se revaloriza el conocimiento a través del hacer, dando lugar a la legitimación de nuevos modos de producir y transmitir los conocimientos más afines a los modos de crear habituales en los artistas. Desde el ámbito artístico se reconocen y valorizan la sistematicidad de la práctica científica así como la curiosidad e inquietud que la motorizan, volviéndose cada vez más frecuente la referencia a la investigación para dar cuenta de cierto modo de encarar los procesos creativos (Sánchez, Daniel Jorge, 2016: 8-9).

La experiencia artística constituye una propuesta epistemológica relacional de producción heurística de conocimiento (Sánchez, Daniel Jorge, 2016) que resulta del oficio de investigar y que obliga a una autoindagación reflexiva.

Escritura autobiográfica de mujeres

La escritura auto-bio-gráfica es por excelencia un método y una práctica privilegiada del feminismo, es una estrategia de resistencia y de reconocimiento. En sus inicios la consigna sesentista "lo personal es político" orientó el camino. Fue la herramienta para concederle autoridad a las experiencias de las mujeres, y entre sí mismas a sus palabras, a través del autoconocimiento y la concienciación, mediante la narración de las múltiples violencias padecidas por el sistema patriarcal. Para luego, producir re-elaboraciones discursivas o nuevas narrativas contrahegemónicas, que denuncian los discursos y prácticas que subalternizan, desvalorizan, silencian, ocultan y distorsionan sus experiencias y saberes. Auto-escribirse ha sido en ocasiones, no sólo una manera de expresarse, sino una necesidad vital para las mujeres de pronunciar su visión respecto del mundo.

... transformar una experiencia vivida en primera persona, en un saber de sí y del mundo y que operan esta transformación de la manera más simple a través de la libre reunión física de las personas y del intercambio de palabras, intercambio regulado por la voluntad de entender y de hacerse entender (Muraro, Luisa, 1994: 74).

La experiencia autobiográfica en la investigación científica ha sido problematizada por los estudios feministas, se atrevieron a rescatar del contexto de producción de conocimiento, la exploración incisiva y el encuentro inesperado que invita a ver los propios cuerpos/cuerpas de quienes se disponen a conocer(se). De alguna manera el cuerpo, nos recuerda su existencia, como una "rareza", un malestar, un disgusto. Dice Meri Torras: "...a veces nuestro cuerpo se hace poderosamente (y extrañamente) presente. El, que siempre ha estado condenado al silencio y a la invisibilidad, inesperadamente dice, se muestra, pronuncia. Lo más probable es que desate polifonías" (Torras, Meri, 2007: 27).

El relato testimonial se produce en contextos desiguales, cuya recepción para la decibilidad resulta dificultosa, siempre limitada, más aún cuando quienes lo emiten portan cuerpos subalternizados, cargan con historias "degradadas" por su origen, su pertenencia, su identidad sexo-génerica; no obstante, es allí, en la (im)posibilidad de enunciarse, donde adquiere nuevos sentidos y alcanza audibilidad. Como sostiene Paul Ricoeur el relato testimonial debe luchar contra la sospecha y el olvido (2000), cuando la memoria se construye de los procesos de selectividad subjetivas, de los juegos de inconsciente, de las estrategias o filtros protectores que cada una/o conjuga según se ilumina el recuerdo, al tiempo que requiere de una relación de confianza con otros/as para que adquiera validez.

La noción de testimonio "es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir, imposibilidad que cobra existencia por medio de la posibilidad de hablar"8. De tal manera que este doble movimiento en el testimonio no puede identificarse ni con un/a sujeto ni una conciencia, no puede dividirse en dos, pues constituyen una "intimidad indivisible" (Agamben, Giorgio, 2002: 153). Esta noción de testimonio puede dar cuenta de las "experiencias", en particular de las mujeres, porque no deja de lado al sujeto, no lo sustrae, no desdibuja la corporalidad de quien presta testimonio de una experiencia y porque da cuenta de un "resto".

Un cuerpo reproduce y produce a la vez. En cada molde que se lo proyecta o encaja, el cuerpo añade una rebaba, un exceso, o un vacío, que es otra de las formas del exceso. De ese desajuste surge su capacidad de resistencia y transformación, su poder, en definitiva, el camino que lo lleva de ser una evidencia a ponerse en evidencia (Torras, Meri, 2009: 266).

Reflexionar en torno del testimonio, su poder y privilegios, sus usos, su status de verdad, su relación con el pasado, la memoria, el recuerdo y la reconstrucción histórica, el hablar en primera persona, la cuestión de la inmediatez de la voz y el cuerpo, exigen ser problematizados y analizados en la construcción autobiográfica. El testimonio requiere de una narración, de una escucha, como así también de una re-construcción de un relato que se elabora en base al recuerdo, aquello que la memoria activa. El dilema ético que caracteriza al testimonio es su indecibilidad. Es la versatilidad del testimonio como relato que logra adaptarse e ingresar en el archivo e instituirse como documento válido de una experiencia (Rodriguez, Rosana, 2011:173-179).

⁸ El término testimonio tiene tres definiciones que provienen del latín: Testis, refiere a la participación de un tercero al testificar respecto de un conflicto entre dos sujetos; superstes, es quién ha vivido una experiencia y puede contarla porque ha sobrevivido; auctor, corresponde al testigo que puede confirmar o certificar una experiencia, hecho o palabra que le preexiste. De este modo, el testimonio constituye un acto de auctor (Agamben citado en Rodríguez, Rosana 2011: 156).

La auto-bio-grafía, bio (la vida de la autora o autor) auto (el yo/sujetx de la autobiógrafa/o) y la grafía (la escritura misma). Desde una perspectiva feminista, se produce un desplazamiento de la referencialidad y se cuestiona la semejanza entre lo narrado y vivido, propuesta defendida por una visión positivista patriarcal que enfatiza la vida de la autora /autor, sobre la base de una ideal occidental que coliga la autobiografía masculina a la universalidad y la representatividad. El reconocimiento de la presencia de otras/es/os sujetxs y la experiencia relacional que caracterizan a las autobiografías de mujeres resultan irrelevantes.

La crítica feminista al modelo androcéntrico universal autobiográfico del varón/blanco/occidental/europeo/burgués, se focaliza en la vida representativa del *great man* por su significación histórica. Perspectiva que excluyó a las mujeres como a otros/es sujetos sociales negando la capacidad de poder escribirse y en particular construirse desde su propia experiencia existencial, salvo excepciones, alejadas /omitidas de las gestas históricas públicas (De Vos, Sarah, 2009: 18). Este criterio invisibiliza y excluye a las autoras mujeres, a las/los autoras/es racializadas, trabajadoras, campesinas, indígenas y considera sus narraciones inferiores e intrascendentes.

Tres son los componentes de la escritura autobiográfica: "construcción, referencia y textualidad", y objeto de crítica feminista, desde finales de los 80 (Araújo, Nara, 1997). Como así también, la lectura o los usos editoriales victorianos moralizadores y disciplinadores del recurso autobiográfico por parte de las llamadas mujeres "transgresoras" de los mandatos sociales. La calificación esencialista patriarcal de la autobiografía masculina como teleológica y lineal y la autobiografía de mujeres como circular y fragmentaria fue examinada y discutida por el pensamiento feminista.

A lo largo de la historia, diferentes consideraciones marcaron las autobiografías. En sus inicios, se las referenció como un género verídico y documental. Con el correr del tiempo, se incluyó la ficción como parte constitutiva de esa

verdad. De allí deviene el desplazamiento de la mímesis a la poiesis, o autopoiesis⁹. La mímesis se entiende como el intento de reflejar la realidad, en tanto reproducción literal de la vida, mientras que poiesis, hace hincapié en acto creativo de la autora/autor sobre sí misma/o y se considera la autobiografía como una reconstrucción/reelaboración de la vida a partir de la memoria.

La autobiografía es una herramienta de conocimiento personal cuya ventaja consiste en profundizar en el mundo de lo íntimo, en descubrir el significado que las/os sujetxs atribuyen a sus vidas, a sus experiencias, a otras personas, a las relaciones sociales. El método favorece el proceso hermenéutico que la autora/autor realiza de sus propias experiencias. La autobiografia 10 refiere a la narración sobre la propia vida, es una historia reconstruida por una persona sobre sí misma, y muestra aquellos acontecimientos que considera relevantes. La identidad de la narradora/ narrador coincide con la identidad de la protagonista o el protagonista del relato. Esta coincidencia llamada "pacto autobiográfico", trata de un compromiso tácito entre quien narra y quien lee, construido sobre la base de una relación de confianza y credibilidad, respecto de la validez del relato (Lejeune, Philippe, [1971]1994). De este modo el papel de lectora/lector es destacado, en un compromiso de confianza y credibilidad con la historia narrada por la autora/autor. En este contrato, la autora/autor se compromete a dar cuenta de su vida de manera detallada y, de ese modo, involucra introspección, pero también, sostiene Lejeune, la auto-narración requiere constituirse en

⁹ Humberto Maturana (biólogo chileno) retoma del griego dos palabras "auto" (a sí misma/o) y "poiesis" (creación) para explicar que los seres vivos tienen un sistema autopoiético molecular que se producen a sí mismas/os para la vida.

Respecto de la teoría sobre la autobiografía podemos señalar la ya larga tradición patriarcal que sostiene que sus inicios se remontan a las Confesiones de San Agustín, o los Essais de Michel de Montaigne, en la segunda mitad del siglo XVI. Como la clásica obra de Jean-Jacques Rousseau Les Confessions como obras iniciáticas en la historia de la autobiografía.

un texto verificable. Este doble movimiento que define al método autobiográfico se sostiene en la veracidad de sus referencias.

Elizabeth Bruss (1994) discute el concepto de pacto de Lejeune y establece una relación de la autobiografía como acto literario en el que la identidad autora/narradora/personaje adquieren una dimensión histórica (citada por Araújo, Nara, 1997: 75). Entre las críticas a Lejeune, podemos mencionar la dificultad para sostener la triple identidad y la dificultad para incluir las autobiografías anónimas.

El registro autobiográfico puede incluir lo estrictamente discursivo como otras expresiones tales como cartas, cuadernos personales o diarios, fotografías, poemas/poesía, memorias, audiovisuales, productos artísticos y la "cocina" de todas las producciones textuales, grabadas por convenciones que exceden el relato mismo. Por su carácter polivalente se enriquece de los aportes de variadas disciplinas entre ellas la literatura, la filosofía, el psicoanálisis y el pensamiento feminista.

La auto-bio-grafía como la propia etimología que la define: auto/construcción, bio/referente, grafía/texto, sintetiza una convergencia interpretativa, su diseño flexible de carácter polifónico se constituye en un campo de tensión entre: mente/cuerpo, identidad/otredad, público/privado, realidad/ficción, presente/pasado, entre otras categorías. Es por ello que resulta central el trabajo hermenéutico propuesto por Ricoeur, respecto del símbolo y sus zonas emergentes como los mitos y ritos (rituales) donde se manifiesta lo sagrado; el mundo onírico (sueños, visiones, lapsus, los fantasmas) y la poesía como poiésis (creación artística/estética). El símbolo se ubica en la intersección con la palabra y ésta es insuficiente para contenerlo, para traducirlo. El símbolo exige un proceso de interpretación que no podrá culminar, pues el símbolo contiene un núcleo inefable (Ricoeur, Paul, 2008).

Las mujeres fuera de toda representación autobiográfica ingresan en la narrativa, en primer lugar, dominando el

discurso patriarcal, para luego recuperar su propia lengua y crear así una *écriture féminine* (escritura femenina) en palabras de Hélène Cixous.

¿Cómo no habría deseado yo escribir? Puesto que los libros se apoderaban de mí, me transportaban, me hacían sentir su poder desinteresado; puesto que me sentía amada por un texto que no se dirigía a mí, ni a ti, sino al otro; atravesada por la vida misma, que no juzga, que no elige, que toca sin señalar; ¿agitada, arrancada de mí por el amor? ¿Cómo habría podido, con mi ser poblado, mi cuerpo recorrido, fecundado, encerrarme en un silencio? Venid a mí y yo vendré a vosotros. Cuando el amor te hace el amor, ¿cómo no ibas a murmurar, a decir sus nombres, a agradecer sus caricias? (2006: 26-27).

Este escribirse es una interacción corporal que postula una ruptura con el modelo preeminente de la razón masculina estructurado bajo el pensamiento occidental para crear nuevos espacios lingüísticos y simbólicos más allá del orden simbólico patriarcal, para habitar el lenguaje desde los cuerpos y los deseos de las mujeres. Se trata de una escritura rupturista.

Compleja y extensa es la intersección entre experiencia subjetiva y estructura social en el campo feminista que recurren a la autobiografía, desde Virginia Woolf, Simone de Beauvoir, Adrianne Rich, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, para nombrar sólo algunas que aportaron su narrativa autorreflexiva para comprender su propia vida. La propuesta consiste en nominar el mundo desde nuestras experiencias y con nuestras palabras, sin renunciar al arte, a la poesía, a la experiencia creativa, como proyecto que cuestiona la rígida separación entre lo individual y lo colectivo.

El lenguaje no es neutro, no sólo porque quién habla deja en sus discursos huellas de su propia enunciación, revelando así su presencia subjetiva, sino también porque la lengua inscribe y simboliza en el interior de su misma estructura la diferencia sexual, de forma ya jerarquizada y orientada (Violi, Patrizia, 1991: 36).

Sólo un lenguaje despatriarcal como lo es la poesía puede "resistir la asimilación embrutecedora, que conecte con la comunidad y sea vehículo de transformación social" (Sánchez Gómez, María Soledad, 2005:10). De este modo, la autobiografía porta un carácter ficcional de la experiencia subjetiva, sin que ello anule como sostiene Bertaux: "una mirada retrospectiva sobre la vida pasada considerada en su totalidad y como una totalidad" (citado por Mallimaci, F. y Giménez, Verónica, 2013: 191).

Otra forma de escritura de mujeres prefirió la denominación "auto-gino-grafía", Domna Stanton (1984) suprime la partícula bio (vida) y la reemplaza por gino (mujer) para acentuar la textualidad y resaltar que las mujeres también escriben y afirmarse desde lo discursivo. Pero también promueve una respuesta más radical al sostener que la composición auto-escritural de las mujeres tiene un propósito terapéutico, frente al estatus diferente que las mujeres tienen en el mundo simbólico. Señala su carácter disyuntivo frente a la lógica monolítica de la autobiografía masculina. La adopción de gino o femme constituye una forma de explorar la singularidad de las autoescrituras de mujeres y sus condiciones de producción, circulación y recepción. Por otra parte Julia Watson (1993) sostiene que lo que caracteriza a la escritura autobiográfica de las mujeres es su carácter relacional, más allá de si es fragmentario y rupturista. Porque la construcción del texto autobiográfico se ordena según hábitos estéticos y decisiones epistémicas que influyen en los modos en que varones y mujeres estructuran sus relatos y refieren a sus experiencias (Araújo, Nara, 1997:77-78).

Como suele ocurrir con los relatos de las experiencias vividas de las mujeres, en tanto sujetxs subalternizadas, sus historias se caracterizan por ser "discontinuas, irregulares, fragmentarias y episódicas" (De Vos, Sarah, 2009: 33).

La inclusión de *gino o femme* no sólo otorga operacionalidad, sino que destaca los aspectos diferenciales de las autonarrativas de mujeres, y provee de un enfoque hermenéutico compatible con esa especificidad.

Luce Irigaray propone una reapropiación del espejo en la reflexión autobiográfica y el recurso de la metáfora para recuperar los significados del pasado, del presente y del futuro para deslizarnos de la vida a la escritura de la vida, de los silencios a las palabras. Para las mujeres, auto-narrarse se enlaza con la reconstrucción de la memoria individual y colectiva, conocernos y re-conocernos ha sido una ardua lucha frente a la mirada cíclope de la hegemonía masculina. Como sostiene Mercedes Arriaga, para las mujeres las autobiografías implican siempre, al menos, una doble enunciación, la propia voz y la que la historia construye para ella en tanto objeto biográfico, además de poner el acento en la realidad cotidiana del mundo doméstico. A diferencia de las autobiografías masculinas que idealizan la heroicidad de las vidas de sus protagonistas (2001:76). Sin embargo, no se puede reducir las autobiografías de mujeres a las concepciones estereotipadas y reducidas del mundo privado y doméstico, por el contrario, se trata de una explicitación de las tensiones entre el mundo público y privado imbuida de la experiencia corporal y de los deseos, de aquello del ámbito de lo "indecible o no dicho".

En nuestra investigación insistimos en el cuerpo biografiado, esto implica poder acentuar por medios de los registros polisémicos lo experiencial de la corporalidad y rescatar su aspecto singular. Es por ello, que este método tuvo su expresión en el pensamiento feminista y en la teorización de la experiencia de las mujeres, en base a conceptualizar la diferencia sexual en la producción de una "escritura feminista" que hace emerger el cuerpo (Luce Irigaray, Julia Kristeva y Hélène Cixous).

Hacia una poética de la subalternidad

Los padres blancos nos dijeron "Pienso, luego existo". La madre Negra que todas llevamos dentro, la poeta, nos susurra en nuestros sueños: "Siento, luego puedo ser libre". La poesía acuña el lenguaje con el que expresar e impulsar esta exigencia revolucionaria, la puesta en práctica de la libertad.

Audre Lorde 1984 (2003: 16)

Esta escritura feminista de y desde los cuerpos, requiere analizar la sujeción/sometimiento de los mismos, atravesados por el hecho colonial, atender las múltiples dominaciones: clase, raza, etnias, sexualidad, edad, nacionalidad, entre otras opresiones como violencias co-constituyentes en lo privado y en lo público desde generaciones (Lugones, María: 2005).

Fueron las feministas de color, negras, chicanas, lesbianas, poscoloniales, descoloniales, latinoamericanas, indígenas, comunitarias, autónomas, las que pusieron en evidencia la multidimensionalidad de la opresión y las estructuras múltiples/simultáneas de dominación colonial/patriarcal/capitalista. Desde esta perspectiva, el cuerpo es definido en términos de territorio (lugar) de vivencias, emociones, sensaciones y resistencias.

Para el feminismo comunitario¹¹ la categoría "territorio-cuerpo" de las mujeres indígenas refiere a un espacio de recuperación y defensa, frente a la refuncionalización del patriarcado colonial e indígena. Este territorio-cuerpo tiene una memoria histórica y también corporal, por ello mismo se constituye en el primer lugar de enunciación, para ser sanado, liberado y recuperado. En el "territorio-tierra", habita la memoria larga de los pueblos,

Los feminismos comunitarios latinoamericanos tienen como referentes a Lorena Cabnal, Lolita Chávez, Julieta Paredes, Tzk'at-Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario (Iximulew, Guatemala) Mujeres Creando (Bolivia).

es un territorio de recuperación de la expropiación colonial y extractivista de saberes, recursos y tierras (Cabnal, Lorena, 2010).

Es por ello que las autobiografías no están exentas de cargar con la impronta colonial del feminismo blanco hegemónico, pero al mismo tiempo desde una perspectiva descolonial se reconoce la dimensión política de la autobiografía como "conciencias de oposición" en la reconstrucción de la historia de las/os marginalizadas/os, como contranarrativas nacidas desde los márgenes, periferias y/o fronteras cuestionando las miradas de occidente (Mohanty, Chandra, [1984-2003] 2008). O "conciencia opositiva", en palabras de Chela Sandoval (1984) que consiste en la capacidad para reconocer el poder y sus mecanismos. Es una conciencia de la otredad, de la diferencia, de la especificidad de las mujeres de color, y se afirma en esos "lugares contradictorios y de calendarios heterocrónicos" (Chela Sandoval citada por Haraway, Donna, 2018: 24-25).

En este sentido, las "contra-narrativas" como "contrapoderes" ponen en discusión los imaginarios, representaciones e identidades construidas desde miradas hegemónicas bajo esquemas atemporales y descontextualizados, y presentan una interpretación singular de visibilidad / audibilidad de formas de la diferencia.

Muchas obras autobiográficas de feministas negras, de color y latinoamericanas, no fueron escritas por las mismas mujeres sino narradas a otras, de este modo mantienen cierta oralidad, como en el caso de "Narrative of Sojourner Truth" (1878). También encontramos en la historia de Nuestra América, testimonios orales reconstruidos junto a las protagonistas, como en el caso de Domitila Barrios.

Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia, se publica en 1977, y la iniciativa surge de la participación de Domitila en la tribuna de la Conferencia Internacional de la Mujer en México, en 1975, organizada por las Naciones Unidas. Fue la única mujer indígena de clase trabajadora en participar y la sugerente

frase que da título a su relato refiere a las palabras iniciales de su discurso en el escenario. Como señala la socióloga y educadora brasileña Moema Viezzer, quien escribió junto a Domitila su historia y la de su pueblo.

... es bastante escasa la documentación escrita a partir de experiencias vividas por gente del pueblo. En este sentido, este relato puede llenar un vacío y constituir un instrumento de reflexión y orientación [...] el testimonio de Domitila contiene elementos para un análisis histórico profundamente innovador, porque expresa una interpretación de los hechos a partir de una visión popular. Por eso es primordial, para no desvirtuar este relato, permitir hablar a una mujer del pueblo, escucharla y procurar entender cómo vive, siente e interpreta los acontecimientos (2005/1977: 3).

Los testimonios tienen un alto contenido autobiográfico, sin embargo, podemos destacar la especificidad del mismo mediante la presencia del sujeto plural, en el caso de Domitila como luchadora latinoamericana, renuncia a hablar en nombre de sí misma para asumir una representación plural de su pueblo.

La diferencia entre la experiencia vivida y la experiencia como objeto de investigación distingue entre otras cuestiones a Domitila y a Moema.

La escritura autobiográfica de mujeres propone formas de decir novedosas, que cuestionan las reglas narrativas, permiten quebrar las estructuras al tiempo que introducen la pluralidad de experiencias y las dominaciones sexogenéricas, de raza, de clase, sexualidad, como así también una concienciación producto de la organización del discurso mediante el ejercicio de narrarse.

... muchas veces las mujeres construyen su propia vida en condiciones que ellas no escogen y las narrativas iluminan tanto la lógica de los cursos individuales de acción como los efectos de las restricciones sistémicas en las cuales se desarrollan y evolucionan. En las narrativas existe un vínculo entre acción individual y estructura social, ya que permiten

contemplar la vida personal como creación individual y al mismo tiempo social, y a cada sujeto que cuenta su historia, sus cambios y las transformaciones que ocurren en ellos y en otros (Mc Phail, Elsie, 2006: 104).

Una autobiografía sui generis es Zami. Una biomitografía, de Audre Lorde, quien desarrolla una forma nueva de autobiografía, combinando fuentes diversas. En esa necesidad de nombrar-se-nos, escribe Zami su nuevo nombre, que en Corriacou refiere a los lazos de amistad entre mujeres. "¿A quién le debo el poder que hay detrás de mi voz? ¿En qué fuerza me he convertido?" y buscando responder estas preguntas, encuentra el linaje de su madre: "Soy el reflejo de la poesía secreta de mi madre, así como de sus iras secretas" (2009: 54). Este es el legado de su madre, un lenguaje no verbal, corporal, gestual, una comunicación sentimental e intuitiva para descifrar.

En esta obra, Lorde, incluye el *mito* para extender los límites del género autobiográfico, intercalando su mundo interno y externo en el relato, las diversas voces narrativas conjugan un escrito multifacético de su vida, donde tiene lugar las voces míticas y poéticas que la constituyen, aun cuando esta narración no pretende ser un escrito ordenado y cronológico de los hechos históricos y de sus experiencias personales; que por cierto, también puede leerse como una política de resistencia a la uniformidad reduccionista.

La poesía le permite sobrevivir, nombrar sus sentimientos, exteriorizarlos. Ella articula en su historia elementos diversos de su subjetividad como los sueños, las reflexiones íntimas, los deseos, las canciones, los poemas y las ilusiones. Hay una corpo-biografía en Audre Lorde, una erótica de narrar su deseo, un lenguaje corporal que revela un origen de mujeres, en las tierras de sus antepasadas, encuentra las figuras femeninas como "Afrekete" que iluminarán su identidad y supervivencia. El recurso de la mitología colectiva ginocéntrica es un acto político, una genealogía mujeril, contra los mitos dominantes del mundo

occidental y patriarcal que le permiten mostrar su identidad plural, como negra, poeta, lesbiana.

[...] la poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para convertirlo en objeto de pensamiento. Los más amplios horizontes de nuestras esperanzas y miedos están empedrados con nuestros poemas, labrados en la roca de las experiencias cotidianas (Lorde, Audre [1984] 2003: 15).

Las narrativas ancestrales se activan y perviven por la tradición oral que mantienen viva las manifestaciones espirituales y culturales de las mujeres. Estas narrativas orales tienen la potencia del pensamiento viviente, de los afectos, las memorias corporales de nuestras ancestras, las mujeres que nos precedieron y emergen en las narrativas de contra-poder de voces heterogéneas, existencias plurales y diacrónicas.

Patricia Violi afirma que es en la literatura donde el tipo de relato admite cierta libertad, en el que cabe la experiencia de las mujeres y las diferencias no quedan desdibujadas o reducidas.

No creo casual que el único lugar donde es posible encontrar huellas de una subjetividad diferente, [...] sea la literatura, donde la forma del relato permite un espacio de libertad y creación para ponerle voz a la experiencia femenina (Violi, Patrizia, 1991: 110).

Si bien la poesía tampoco logra saturar el significado del cuerpo, ésta supone "un modo determinado de evocarlo (Torras, Meri, 2009: 266). El trabajo de introspección, de comunicación intimista y personal, nace de la espontaneidad de inscribir la memoria de la experiencia vivida, las emociones, las percepciones, los sentidos, las confesiones. Es en la poesía, que el cuerpo asoma significativamente. Si el cuerpo, como afirma Meri Torras, es un proceso, un devenir, este precisa un texto para ser interpretado y no

existe lenguaje más cercano y pertinente que la poesía, "no es sólo reproducir o describir los cuerpos existentes y sus actuaciones sino sobre todo crear esos cuerpos en la acción poética" (Torras, Meri, 2009: 268).

La sintaxis femenina, dada la imposibilidad de pensar una palabra distinta, es definida como desorden, disfuncionalidad, pluralidad de formas y de palabras fuera de todo orden discursivo, como una escritura carente de la distancia necesaria del objeto, marcada por una suerte de inmediatez al cuerpo.

La diferencia sexual atraviesa el plano simbólico del lenguaje, la diferencia está aferrada a las bases materiales de la significación, del semantismo corporal, en esa brecha entre biología, semiótica y simbolismo de la emoción. La diferencia precede a la significación. Es su base más profunda, es el simbolismo corporal que la talla y es ratificada con la existencia de los géneros en el lenguaje (Violi, Patrizia, 1991: 119).

Las ciencias sociales a menudo consideran lo poético como algo negativo y distinto de los hechos sociales que debe contener el relato biográfico, este pertenece al mundo de la imaginación, de lo ficcional, del orden de lo onírico, fantasmal, que al igual que la realidad modela la experiencia vivida. En sintonía con Trinh Minh-ha sostenemos que "la poesía es, en realidad, simplemente la introducción de la música en el lenguaje" (Amado, Ana y Szurmuk, Mónica, 2017: 137). Sin lugar a dudas, el cuerpo adquiere su representación y su lenguaje más evidente en la expresión menos evidente, el arte (cine, la danza, el teatro, la pintura, la escultura, las performances, *body art*, entre otras).

En el caso de las narrativas testimoniales, la poesía salva en dos sentidos. Por un lado, permite acortar la distancia entre la experiencia y la palabra, dar cuenta de ese resquicio que permanece inabordable: lo vivido, sentido, dolido, las huellas de la diferencia. Por otro lado, las nociones comunes de verdad son puestas en duda con la ficcionalidad que otorga el lenguaje poético. Lo verídico es puesto en duda,

no por pereza intelectual como podría sugerir la academia, sino por la necesidad de resguardarse, atesorar un secreto, salvarlo. Cuando se refiere a corporalidades subalternizadas, perseguidas y juzgadas históricamente, la recurrencia a la ficción no significa censurar una verdad, sino protegerse de la asimilación y apropiación. El auto-cuidado como praxis política.

Sostiene Gloria Anzaldúa que narrarse:

[...] evoca imágenes de mi inconsciente y dado que algunas de esas imágenes son residuos de un trauma que luego tengo que reconstruir, a veces me pongo enferma cuando escribo. No puedo tolerarlo, me dan náuseas, ardo de fiebre, me pongo peor. Pero al reconstruir los traumas que están detrás de las imágenes, les encuentro el "sentido" y una vez que tienen "significado", cambian, se transforman. Es entonces cuando escribir me sana, cuando me porta gran alegría (2016: 125).

En el cruce entre lo personal y lo político se abre un espacio para la poesía, sostiene Adrienne Rich, para tejer los límites de la experiencia.

Las mujeres hemos entendido que necesitamos un arte propio para que nos recuerde nuestra historia y lo que podríamos ser; para mostrarnos nuestras verdaderas caras-todas ellas incluyendo las inaceptables; para hablar de lo que se ha amortiguado con código o con silencios; para concretar los valores que nuestros movimientos sacaban a la luz partiendo de las sesiones de autoconciencias, la manera franca de hablar y el activismo (1984: 178).

En Audre Lorde, en Adrienne Rich como en Gloria Anzaldúa hay una poética de la subalternidad, una capacidad para representar lo irrepresentable, describir desestabilizando lo dado, las representaciones existentes, perturbar en términos políticos la estética dominante y heteropatriarcal, construir una poética disconforme que tensiona las imágenes opresivas, y propone en su lugar una reelaboración biográfica, una nueva enunciación que desmorona las

representaciones tradicionales y hegemónicas. La poesía es una herramienta de supervivencia, una necesidad vital y no un lujo, dirá Lorde, es el medio para expresar la experiencia, el entendimiento y los sentimientos, es mediante esta escritura que se accede al poder interior de las mujeres que según sus palabras "no es blanco, ni superficial; es oscuro, vetusto y profundo" (Lorde; Audre, 2003: 14-15). La introspección poética es un lenguaje que arrima a la acción, ilumina el cambio y fortalece a las mujeres al nombrar lo que no tiene nombre, quiebra el silencio que hiere, explora nuestro mundo interior, nos salva, nos reconcilia en un diálogo creativo con una misma.

Podemos entrenarnos para respetar nuestros sentimientos y traducirlos a palabras que nos permitan compartirlos. Y cuando las palabras necesarias aún no existen, la poesía nos ayuda a concebirlas. La poesía no sólo se compone de sueños y visiones; es la estructura que sustenta nuestra vida. Es ella la que pone los cimientos de un futuro diferente, la que tiende un puente desde el miedo a lo que nunca ha existido (Lorde, Audre, 2003: 15).

Estado chamánico de escribirse

En Los diarios del cáncer, la escritura se transforma en terapia, una autobiografía donde Audre Lorde narra su vivencia como mujer negra y lesbiana con cáncer de mama, luego de una mastectomía en 1978. Su convicción feminista y antirracista le permite hacer frente al dolor manifestando su deseo de decir y romper con los tabúes sociales respecto de la enfermedad y sus secuelas, en especial intentar dejar un mensaje para otras mujeres que necesiten de su experiencia.

Mis silencios no me habían protegido. Tu silencio no te protegerá. Pero con cada palabra real dicha, con cada intento hecho alguna vez por decir esas verdades que todavía estoy buscando, había hecho contacto con otras mujeres mientras examinábamos las palabras que encajaran en un mundo en el que todas creyéramos, salvando nuestras diferencias (Lorde, Audre, 2007 [1980]: 13).

La enfermedad, el malestar físico no es un tema muy frecuente en las autobiografías, sin embargo, Audre Lorde construye a partir de ella un manifiesto terapéutico, la escritura adquiere un carácter sanador, de restitución de la integridad de su cuerpo, de calma emocional, que se activa por su profundo compromiso con las mujeres. Reconoce que la enfermedad en su cuerpo produce efectos en su identidad, en la acción política. Su recurrencia a la escritura como estrategia, evidencia aquello silenciado, negado, oculto. Hacer visible lo que permanece invisible, que para las mujeres necesariamente compromete una escritura en contra de las normas de género, una ruptura con la autobiografía masculina.

La escritura es una terapia para el cuerpo, es el tratamiento para curar los miedos y un instrumento de sanación.

El arte se hace terapia, como en el caso de Susan Sontag, en *La enfermedad y sus metáforas*, en alusión a las enfermedades como la tuberculosis en el siglo XIX y el cáncer en la actualidad, presentan características similares cargadas de tabúes, que deben ser desmitificadas.

Pese a los progresos en el tratamiento del cáncer, mucha gente sigue creyendo en la ecuación de Groddeck: cáncer = muerte. Pero las metáforas que rodean la tuberculosis y el cáncer son muy reveladoras de la idea de lo mórbido, y de cómo esta idea ha ido evolucionando desde el siglo XIX (cuando la tuberculosis era la forma de muerte más corriente) hasta nuestros tiempos (en que la enfermedad más temida es el cáncer). Los románticos moralizaron la muerte de un nuevo modo: la tuberculosis disolvía el cuerpo, grosero, volvía etérea la personalidad, ensanchaba la conciencia. Fantaseando acerca de la tuberculosis también era posible estetizar la muerte. Thoreau, que tenía tuberculosis, escribía en 1852: "La muerte y la enfermedad suelen ser hermosas, como la fiebre tísica de la consunción". Nadie piensa del cáncer lo que se pensaba de la tuberculosis —que era una muerte decorativa, a

menudo lírica—. El cáncer sigue siendo un tema raro y escandaloso en la poesía, y es inimaginable estetizar esta enfermedad (Sontag, Susan [1978]: 8).

La enfermedad puede ser superada cuando la artista (poeta, escritora, pintora) convierte su arte en sanación. Pero también cuando ese arte se torna político, es claro en Lorde cuando expone y denuncia las opresiones de índoles diversas –sociales, psicológicas, políticas y económicas- que imprimen su tránsito por la enfermedad y deja en claro su resistencia singular. Los textos autobiográficos de Lorde no tienen una linealidad, ni una cronología de los hechos, más bien se presentan como un texto discontinuo, que entrelaza al relato la poesía, con la síntesis de sus diarios, para dar cuenta de la experiencia del cuerpo, a través de una autoconciencia de las dimensiones que lo anuda en su devenir. A medida que avanza la escritura se percibe la necesidad de aceptar ese nuevo cuerpo, la enfermedad, con un solo pecho, explorar en el dolor, su mutilación física y psíquica, hacerla política, exponer su ambigüedad, su confusión y las voces de su interior. Escribirse es terapéutico, colabora en el proceso catártico de sostener el relato de lo vivido, le permite salvaguardar en la memoria, el tránsito traumático de la enfermedad v re-crearse.

Para mí, el desafío primario y central de mi mastectomía fue la cruda mirada de mi propia mortalidad, que dependía del temor a un cáncer fatal. Este evento requirió de mí examinar la calidad y la textura de mi vida entera, su prioridades y compromisos, así como las posibles alteraciones que podían ser necesarias a la luz de ese examen. Ya había enfrentado mi propia muerte, la hubiera aceptado o no, y ahora necesitaba desarrollar esa fuerza que me había dado el sobrevivir.

La prótesis ofrece el consuelo vacío de "nadie va a notar la diferencia". Pero es precisamente esa diferencia la que yo quiero afirmar, porque la he vivido, y sobrevivido, y quiero compartir esa fortaleza con otras mujeres. Si vamos a traducir el silencio que rodea al cáncer de mama al lenguaje y la acción contra este mal, entonces el primer paso es que

las mujeres con mastectomías se hagan visibles unas a otras (Lorde, Audre, 2007 [1980]: 52).

Para Lorde, su cuerpo sin prótesis se rebela a la apariencia normalizadora, reivindica su derecho a definir su cuerpo, defendiendo la necesidad de aprenderlo y de aceptarlo. El autocuidado y la autosanación es un acto político para sí y para otras, a través de su experiencia por la enfermedad, produce un alegato contra la prótesis como gesto corporal pero fundamentalmente político contra la intervención médica. Sus pechos se rebelan a ser tratados como fetiches culturales.

De la misma manera, Gabriela Liffschitz realiza una serie fotográfica que publica en Recursos Humanos en el año 2000 donde expone su cuerpo luego de una mastectomía, el foco apunta a una ausencia, a la mutilación, ella no pretende ocultarla, y al igual que Lorde se propuso transformar en un manifiesto pedagógico su nuevo territorio cuerpo. Desde que fuera diagnosticada de cáncer en 1999, Gabriela llevó adelante un trabajo autocorpobiográfico expresado en diversos materiales hasta el final de su vida: Una serie fotográfica, Efectos Colaterales (2003); un libro, Un final feliz (2004) y un film Bye bye life (2008). Este transitar diaspórico entre fotografía, literatura y ficción produce una terapéutica textual-visual que tensiona los límites entre realidad/ficción e interpela a la enfermedad, desde un cuerpo desafiante (Engler, Verónica, 2019). Escribir le permite enfrentar el miedo, la rabia, el dolor, y para evitar la victimización propone una escritura de la resistencia, una autocorpobiografía, donde cuerpo, historia y escritura persisten.

...antes jamás me hubiese desnudado ante una cámara, o sí, pero no para hacerlo público. No hubiese tenido sentido. [...] Iluminar esta nueva instancia del cuerpo, sus excursiones exóticas, creo, es poner en juego otra mirada –poniendo a jugar la mía. Lo cierto es que ahora mi cuerpo tiene algo para decir (Liffschitz, Gabriela, 2003: 11).

Otras imágenes sobre la enfermedad nos deja Viginia Woolf cuando refiere a "esos asombrosos territorios desconocidos que se descubren cuando las luces de la salud disminuyen", esa dimensión de saber que se abren ante nosotras/es y que a pesar de ello, no constituye un tema de interés literario. No hay un lenguaje que pueda nombrar las expresiones del cuerpo enfermo, se requiere no sólo de "un lenguaje nuevo más primitivo, más sensual, más obsceno, sino una nueva jerarquía de las pasiones" (Woolf, Virginia, 2014:25-30). Habitar la fragilidad de la enfermedad mental, esa vulnerabilidad doliente del cuerpo enfermo, ese ataque de los horrores, ese mal melancólico que despliega una verdad irreductible que la salud oculta y rechaza anestesiando el sufrimiento y la angustia, no sólo la conduce al encuentro con las incertezas del mundo para desde allí enfrentar la racionalidad patriarcal con palabras que hacen descubrir otros mundos.

La autora se preocupa por la omisión del cuerpo y del malestar físico y mental en la literatura y reconoce en el lenguaje de la poesía cierta afinidad, al tiempo que descubre desde la enfermedad, una posibilidad para la creatividad artística.

... resulta en verdad extraño que la enfermedad no haya ocupado su lugar con el amor, la batalla y los celos entre los principales temas literarios. Cabría esperar que se hubieran dedicado novelas a la gripe; poemas épicos, a la fiebre tifoidea; odas, a la neumonía; elegías, al dolor de muelas. Pero no; con escasas excepciones [...], la literatura procura sostener por todos los medios que se ocupa de la mente; que el cuerpo es una lámina de vidrio plano por el que el alma ve directa y claramente y, salvo por una o dos pasiones, como deseo o codicia, es nulo, insignificante e inexistente. Más lo cierto es todo lo contrario. El cuerpo interviene todo el día, toda la noche se embota o agudiza, se embellece o se marchita; se vuelve cera en el calor de junio, se endurece como sebo en la oscuridad de febrero (2014: 25-27).

Virginia Wolf define su propia vivencia de la enfermedad mudando palabras en primera persona, entendiendo desde su producción creativa el "cotidiano drama del cuerpo" para escribir "este monstruo, el cuerpo, este milagro, su dolor" (2014: 28). Para decirlo con palabras de Deleuze: "No es que el cuerpo piense, sino que obstinado, terco, él fuerza a pensar y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida" (Deleuze, Gilles, 1986: 251).

El malestar psíquico de Virginia, conocido en la actualidad como trastorno bipolar puede comprenderse en su trama literaria, en sus biografías líricas, en su narrativa poética, en su despliegue sufriente. Es desde ese borde que puede captar

...lo que está más allá de su significado superficial, deducimos instintivamente esto, aquello y lo demás -—un sonido, un color, un acento aquí, una pausa allá—- que el poeta, que sabe que las palabras son exiguas en comparación con las ideas, ha esparcido en su página para evocar un estado de ánimo que ni las palabras pueden expresar ni la razón discernir. La incomprensibilidad ejerce un enorme poder sobre nosotros cuando estamos enfermos, más legítimamente quizá de lo que admitirá el sano (2014: 46-47).

La impronta de la enfermedad y la imposibilidad de escribir, generan las condiciones de reflexividad sobre su corporalidad y una lucidez intuitiva para "alzar la mirada y ver el cielo" como una desertora, del "ejército de los erguidos". Para explorar las dobleces, los bordes, movimientos, espacios/tiempos del insondable mundo interior/exterior que la diferencian de las personas sanas. Su crítica contra la opresión a las mujeres se refleja en sus obras en particular respecto del modelo médico y las formas de abordar las depresiones, la locura.

Escribir(se) es un acto de rebelión que nace del estremecimiento del cuerpo cuya finitud se hace implacable y evidente con la enfermedad que nos parasita. La inasible corporalidad que somos requiere de un registro cercano vibrátil de escritura feminista encarnada. Escribirse es una terapéutica, una herramienta para el reconocimiento y para concedernos autoridad, una protesta insurgente, una contranarrativa y una visión del mundo. El poder de las autocorpobiografías radica en esa capacidad de avanzar sobre el silencio, narrar desgarradoras experiencias, y exponer la política patriarcal y colonial de borramiento de las diferencias genérico-sexual en un discurso presuntamente universal (científicos, filosóficos, artísticos, políticos, religiosos, entre otros) que han ignorado a las mujeres y a otros grupos subalternos del discurso hegemónico.



Postales de encuentros dialógicos

ROSANA PAULA RODRIGUEZ, SOFÍA DA COSTA, VICTORIA PASERO, JULIETA VIGNALE, ALEJANDRA SILNIK, DANIELA CAMPOS, SARA GUTIERREZ, CECILIA DEAMICI, PAULA SANTONI PALMA, LAUTARO RODRIGUEZ ÑANCU, CAROLINA DIAZ, PABLO MORÓN, VICTORIA CASTRO, DEBORA LESLIE VITALITI, EMILIA MUÑIZ, EVELYN MORALES, NOELIA LÓPEZ Y CATALINA ZANEFF

A partir de una perspectiva feminista, intercultural y sociocomunitaria, nos proponemos recuperar los saberes que las mujeres sanadoras despliegan y utilizan a diario, en función de sus propias experiencias, cultura, cosmovisiones, condiciones de vida, necesidades y recursos disponibles. En los dos capítulos siguientes recuperaremos los relatos, voces y experiencias de las mujeres sanadoras populares y las mujeres terapeutas que se dedican a la medicina alternativa.

Buscamos interrelacionar experiencias, prácticas y conocimientos de estas mujeres y los provenientes de otros ámbitos (científicos, políticas públicas, teorías feministas, etc.). Por otro lado, rescatamos los lenguajes y las expresiones creativas, la política, el conocimiento, los rituales, los procedimientos, sus saberes y las experiencias de participación activa de estas mujeres en relación a la salud y buen vivir/estar de las personas que forman partes de sus comunidades.

Incluimos las terapias alternativas y/o también denominadas terapias no convencionales, como la medicina tradicional china, la medicina ayurveda hindú, la medicina unani árabe, las medicinas indígenas, que cuestionan las prácticas del modelo médico alopático. Si bien estas medi-

cinas no se encuentran totalmente fuera del sistema médico occidental, al igual que las medicinas populares, resultan complementarias y contienen las demandas de salud, no en el sentido de aliviar los síntomas, sino en el sentido de promover la autocuración y autosanación que incluye perspectivas en torno de la propia recuperación del bienestar. En ocasiones, los universos de ambas medicinas (populares y alternativas) se presentan como contrapuestos, por las diferencias en las procedencias de clases, en la formación académica, las trayectorias vitales, el acceso a otras culturas, y la posibilidad de viajar, conocer otras lenguas, entre algunos elementos que distinguen a las mujeres terapeutas respecto de las sanadoras populares. Sin embargo, tienen en común una matriz que concibe de manera integral los cuerpos, en relación con la naturaleza, con aspectos socioculturales, con el trabajo, como así también con otras dimensiones que el modelo alopático suele omitir. De alguna manera, a modo de síntesis, podemos decir que: las mujeres terapeutas alternativas son aquellas cuyos saberes fueron adquiridos por medios formales o académicos que interpelan la hegemonía del modelo médico convencional, mientras que las sanadoras populares son aquellas que adquieren sus conocimientos producto de la experiencia, la transmisión familiar y oral, o por la atribución de algún don.

Queremos hacer una mención aclaratoria que nos resulta indispensable: cuando hablamos de mujeres, no lo hacemos sin contemplar el uso problemático de la categoría. Desde los feminismos negros, indígenas y descoloniales, se ha problematizado lo homogeneizante que resultan algunas categorías utilizadas para poder dar cuenta de la diversidad de experiencias, vivencias, violencias, que atraviesan en su singularidad a cada "mujer" (bell hooks, Monique Wittig, Audre Lorde, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Yuderkys Espinosa, Breny Mendoza, entre otras). Por otro lado, y sobre todo en los debates feministas recientes con el llamado "feminismo radical trans excluyente" (TERFS), es importante mencionar que no adscribimos y repudiamos

estas corrientes por esencialistas y transfóbicas. Recuperamos en este sentido los aportes de Sara Ahmed (2017:31):

Creo que lo que hay en el trabajo feminista antitrans es un deseo de excluir y vigilar las fronteras de las mujeres sean cuales sean los motivos. La vigilancia de la categoría mujeres es cómo un grupo específico de mujeres han asegurado su derecho a determinar quién pertenece al feminismo (la blanquitud ha sido otro mecanismo fundamental para vigilar el feminismo).

De alguna manera, intentamos resolver estas limitaciones categoriales y políticas, a través del lenguaje, con el uso de las "x" y las "e", para no reproducir binarismos y violencias simbólicas.

En total dialogamos con 11 mujeres que ejercen la sanación, prácticas diversas de curación y de cuidados a la salud, en encuentros que se realizaron durante el 2017 y 2018. Con cada una de ellas se pautó un consentimiento informado para otorgar el derecho a la autoría, como así también resguardar la identidad en el caso de aquellas que así lo requirieron, tanto para el relato como el registro fotográfico.

Desde el equipo de investigación se creó la *Colectiva Desenfocadas* que registró visualmente las actividades desarrolladas, en la producción de un diálogo de saberes.

Presentación de las sanadoras

Iracema, tiene 54 años, reside en una zona rural, es sanadora indígena y maestra especialista en cultura andina y amazónica. Junto a su compañero impartieron un curso de cosmovisión andina; en el mismo participaron dos integrantes del equipo que se nutrieron de los saberes y prácticas ancestrales de la cultura originaria y compartieron rituales de sanación colectiva. Iracema tiene una larga ascendencia de

curanderas y curanderos en su familia. Aprendió de su padre, "maestro" curandero indígena. Dicta cursos de cultura andina-amazónica en varias universidades del Perú. Integra el Subcomité de Medicina Tradicional del Colegio Médico del Perú. Desde la perspectiva de la sanación andina, se ocupa de malestares físicos y emocionales. Se inicia en la sanación a partir de un diagnóstico de enfermedad en los ovarios. Su padre, en una lectura de coca le sugiere buscar el origen de esa enfermedad. A través de visiones en ceremonias de ayahuasca, encuentra el camino hacia la sanación y comienza su camino como maestra. Realiza desbloqueos, pasada de huevo, limpiezas y consejos, entre otras prácticas. Trabaja a través de visiones, sueños con plantas sagradas, ofrendas de coca, magia, ceremonias de gratitud, baños, sanación a través de danzas ancestrales y música. Se referencia en la Pachamama y sus ancestras/os.

Patricia Giner, tiene 63 años, socióloga y médica clínica, luego formada en medicina antroposófica. Su incursión en las medicinas naturales y la homeopatía fue motivada por su madre desde muy pequeña. Según ella misma relata, en su vida nunca ha consumido antibióticos farmacológicos. Trabaja en la medicina natural con un enfoque en la autosanación y denomina a su línea de trabajo como "medicina integrativa liberadora y educativa" y se define como "partera de la vida y de la muerte".

Concibe al sujeto de manera integral: su biografía, su cuerpo físico, mental y espiritual, y sus antepasados/as. La dinámica de sanación se establece a partir de un cambio en la alimentación, el pensamiento, la respiración y el ejercicio físico.

Patricia en su consultorio en diálogo con Sara

Colectiva Desenfocadas, junio 2017.

Laura Hart tiene 60 años, reside en una zona urbana y es artista plástica, especialista en arte rupestre y cultura andina. Se define a sí misma como "curandera a través del arte" desde la cosmovisión andina y amazónica, ha publicado un libro sobre arte rupestre, que ha venido a llenar un gran vacío sobre "aquellos artistas de entonces", como ella les llama a quienes ilustraron la prehistoria. Ha recuperado a través de muchos viajes al interior de Cuyo a numerosos/as artistas anónimos/as, innumerables manos que hacen del arte rupestre algo único, porque muestra los rastros, las marcas de nuestras/os antecesoras/es en el suelo y en el arte.

Su especialidad es "sanar estancamientos, odios, envidias, enfermedades del alma y del cuerpo". Rescata la intuición como estrategia en sus talleres, orientando la tarea hacia el "desarrollo de la imagen interna, sacarla a través de la pintura para sanar".

Integra diversas visualidades: la fotografía, el arte rupestre y el trabajo plástico, en su búsqueda de significados asociados a chamanes y curanderos. Para ello decide viajar a Perú, Bolivia y Colombia, donde se conecta con personas que le transmiten distintos saberes. Así, Agustín es un curandero amazónico que la orienta en la sanación a través del arte y el aprendizaje a través de las abuelitas (ayahuasca). Amaru Mayu es con quien realiza un ritual en el mar como ofrenda a la señora Kao, para conectar con las ancestras. Toma contacto también con el maestro Mosquera con quien conoce las mesadas.





Colectiva Desenfocadas, mayo 2017.

Ana Pérez, es productora de frutas y verduras orgánicas, tiene 66 años, vive en una zona rural del Valle de Uco. En su casa, junto a su pareja, reciben a personas que quieren aprender a alimentarse y trabajar la tierra.

Practica la medicina a partir de los alimentos. Se define como "peregrina para encontrar el camino a la felicidad en la salud". Hace 20 años que se inició en este camino de la agroecología. No quiere precisar sobre los tratamientos que sugiere, ya que los considera secretos. Realiza una integración "entre lo ancestral, lo cósmico y la teoría cuántica".

Ana compartiendo sus saberes en su casa en Tunuván



Colectiva Desenfocadas, abril 2017.

Carmela, vidente y sanadora popular, tiene 66 años, y vive en un pueblo de San Carlos, departamento ubicado a 100 km de la ciudad de Mendoza.

Su sabiduría consiste en ver más allá, ella dice que se trata de un "don" natural, de origen sagrado: "ve", se anticipa, sana malestares físicos, emocionales y sociales. Recibe consultas desde distintos pueblos, provincias, e incluso de países limítrofes.

Su don lo adquirió a los 14 años, se le "aparece como una imagen". En esa ocasión un curandero le dijo que ella podía "curar a un enfermo y matar a un santo". Sus visiones son imágenes de gente enferma o que va a morir, "debo haber sido médica en otra vida, suelo tocar a las personas para curar". Sus consultantes le hacen una pregunta y ella hace rulitos en un papel donde puede ver a la persona y en esos recovecos al otro/a. La primera persona que curó fue a su hija a los 19 años. Lo hace "en nombre de Dios, por las manos de Dios. Y la virgen de la rosa mística que se aparece a través de perfume a rosas".

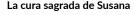


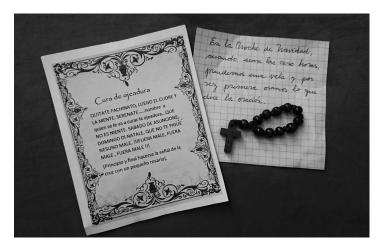
Carmela y el poder de su espiral

Colectiva Desenfocadas, agosto 2017.

Susana tiene 65 años, vive en una zona urbana en la ciudad de Mendoza. Es sanadora popular: cura la ojeadura a integrantes de su familia y otras personas cercanas. Su saber le llega a través de una mujer, "rezando por primera vez a las 00:00 horas de Noche Buena".

Cura de palabra, dice una oración en italiano que se reza tres veces. "Antes y después hay que persignarse en nombre del Padre, del hijo y del espíritu santo".





Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Sabrina tiene 69 años, es sanadora popular que se desempeña en un contexto urbano de San Carlos. Su práctica es demandada a nivel local, nacional e internacional. Considera su saber un "don" y no le gusta que la definan como "curandera". Su saber consiste en sanar y curar dolencias a través de la impostación de manos; también posee el don de la videncia.

La sanación la realiza mediante las manos, manda energías positivas y entonces la enfermedad, "el foco queda saturado, desaparece. Puede ser a la distancia. Mi mano se calienta". Las personas que atiende padecen dolencias y malestares diversos. Al principio atendía 120 personas por día, ahora solo ancianos/as y bebés.

Se inicia a los 33 años: "con desmayos, empecé a presentir, siento donde le duele, qué les duele y si va a tener arreglo. Siento el mismo dolor, como los estigmas de Jesús. Empecé a ver cosas feas, accidentes y enfermedades en nombre de dios. Yo empezaba a eructar, sentía el dolor del otro/a, al principio me desmayaba estaba dos o tres días en cama. Hurgué, investigué por qué presiento, tuve conexiones con otros/as que les pasa lo mismo".



Sabrina y su don en las manos

Colectiva Desenfocadas, junio 2018.

Mariana Copello, 47 años, es psicóloga, durante 18 años se dedicó a su profesión como psicoanalista pero luego comenzó un cambio profundo. A partir de su experiencia con el yoga y otros modos de alimentación, como el vegetarianismo, decidió vender el diván y comprar un cuenco tibetano, para recrear procesos terapéuticos a partir del sonido.

"En un taller de sonido fui conectando y armonizando con el sonido". Conectó con la madre tierra, la importancia del agua en su carta astral y se empezó a preguntar por qué estaba siempre vinculada con tanta agua; incluso en un momento de su vida competía en natación. Con los registros akáshicos entendió que el agua venía a sanar la tierra, a limpiar, a transmutar. Así se transformó en "terapeuta del sonido y el agua".

Orienta su tarea a "problemas psíquicos de angustia, circunstancias desagradables, tristezas y pérdidas emocionales". Trabaja con la palabra, hace encuentros grupales, espacios de diálogos, en círculos, donde "se hacen preguntas para activar la conciencia, modificar la vibración". Ayuda a las personas a reconectar espíritu y alma para transformarse. Conecta con la intuición, ayuda a liberar y desestancar emociones a través del uso del agua, que las representa. Con la vibración del sonido del cuenco tibetano, realiza rituales de sanación. Su guía es la energía de María Magdalena: "para volver a despertar la energía femenina en el planeta".



Mariana y la terapia de los cuencos

Colectiva Desenfocadas, julio 2018.

Silvana Robledo, es terapeuta de reiki desde 1990, tiene conocimientos en masajes bioenergéticos, angeología, registros akáshicos, constelaciones familiares y biodecodificación. Trabaja en un contexto urbano, tiene 49 años y utiliza como recursos terapéuticos la relajación, meditaciones guiadas y técnicas de respiración.

Atiende principalmente a mujeres, en consultas por desórdenes emocionales, dificultades sociales para poner límites, falta de autoestima, problemas con los hijos/as, adicciones, estudio, duelos, problemas para dormir. Sus conocimientos fueron legados por vía femenina.



Silvana con su péndulo de cuarzo cristal

Colectiva Desenfocadas, julio 2018.

Carolina Lafuentes¹, actualmente vive en Chile, tiene 37 años, hace psicoterapia feminista y se define como lesbiana política. Trabaja principalmente con distintas situaciones y manifestaciones de violencias contra las mujeres.

Con formación en psicología clínica y en astrología, se considera una aprendiz en chamanismo. Hace talleres y formaciones sobre diversas temáticas, entre ellas erotismo y sexualidad, en la propuesta más amplia de recuperar una "matríztica" frente al orden simbólico patriarcal dominante.

De charla con Carolina en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México



Colectiva Desenfocadas, octubre 2018.

Esta entrevista se realizó en Chiapas, México, durante una estancia de intercambio de Daniela, integrante del equipo de investigación. Consideramos interesante incluir esta entrevista a pesar de no haber sido realizada en Mendoza, ya que la entrevistada aporta una trayectoria con elementos novedosos en relación a las demás terapeutas alternativas, en particular, su definición feminista.

Rosa Guardia Guaquinchay tiene 73 años, es enfermera rural jubilada. Su entrevista se realizó junto a su nuera Deolinda Pérez, de 34 años. Vive en Asunción, Lavalle, zona rural, ubicada a 90 km de la Ciudad de Mendoza. Es descendiente del cacique Guaquinchay y nieta de Paula Guaquinchay, mujer con un fuerte protagonismo en la comunidad huarpe.

Enfermera empírica: "se aprende más haciendo las cosas que con teoría". Se forma cuando se instala la primera posta sanitaria en la zona. Comienza en 1973 y permanece trabajando para la comunidad durante más de 30 años, hasta el 2009. Si bien en la actualidad está jubilada, sigue formando y colaborando con efectores/as de salud y gente de la comunidad. Es una referente en salud de la zona; recibe consultas por gripes, resfríos, asma y problemas respiratorios, también dolores musculares, problemas de piel, y todo tipo de malestar digestivo.

Sus remedios combinan saberes y experiencias de la medicina tradicional y la alopática; entre mates y risas Deolinda y Rosa nos comparten un largo *vademecum* popular:

Para la presión alta, los paños de mostaza en los pies. Para la fiebre en los/as niños/as, infusiones con manzanilla, con tilo, y colocadas en un trapo con azúcar, café, yerba, bien caliente se coloca en el pecho, en el pie, y en la cintura, para quitar el frío. También ajo frito con aceite, colocado en la parte de la cintura para abajo, en los pies. Para la bronquitis, el asma y otro tipo de afecciones respiratorias, la miel, 'un babero de miel con azufre'. Tamisque, para el dolor de muela, para curar el gusano de los animales, para el dolor de hígado (...) grasa de iguana alcanforada para los dolores reumáticos. Bañitos de jarillas, para los dolores reumáticos, antiinflamatorio. Friegas: untos que se hacían con distintas semillas, se molía todo eso y se hacían los medicamentos, la grasa de gallina para todo, con manzanilla, con tabaco.

En la comunidad huarpe Paula Guaquinchay con Rosa

Colectiva Desenfocadas, agosto 2018.

El grupo de mujeres de teatro Clown Mendoza, está conformado por mujeres de diversas edades, entre los 25 y 50 años. Orientan su tarea a "sanar las violencias patriarcales a partir de la palabra, el humor y el teatro".

Trabajan con las emociones y vivencias para transformarlas; y construir "simbolismos, maneras de querer decir, desde el humor y desde el juego, la mirada poética de cada quien respecto a la vida y a la realidad".

El teatro clown permite construir herramientas frente a los dolores y obstáculos que aparecen en la autonomía y libertad de las mujeres. El trabajo del colectivo es en un primer momento introspectivo y reflexivo, para luego poder construir y transmitir por medio del teatro.

Participaron del encuentro: Carolina Acuzza (30 años), profesora de Lengua y Literatura, practica clown desde el 2016; Gabriela Simón (44), profesora de Teatro

y Licenciada en Arte Dramático, hace 10 años da clases de Clown en Mendoza y trabaja con mujeres en otros espacios vinculados a lo terapéutico, también practica yoga; Romina Santinón (33), es contadora y hace 7 años practica Clown, antes cantaba en una murga de mujeres; Florencia Martínez (25) es malabarista, clown, y murguera; Belén Sanz (36) hace música, teatro y participa en una batucada de mujeres; y Cecilia Soler (37), docente de Teatro.

Círculo de clowns



Colectiva Desenfocadas, abril 2018.

En acción con la obra "En todos lados", grupo "Masa madre-clown"



Fotografía de Franco Perosa, 2018.

Autocorpobiografías

En este apartado, nos presentaremos como equipo de investigación, a través de un ejercicio individual² y colectivo que realizamos. La propuesta consistió en narrar en términos autocorpobiográficos nuestras propias experiencias en torno a la sanación. Identificar ancestras/os, saberes, prácticas, dolencias, nuestras memorias corporizadas, nuestros deseos de sanación. Para escribirnos tuvimos que hablar con nuestras hermanas/os, madres, padres, tías/os, amigos/as. Sostener también un fuerte diálogo interno, introspectivo. Revisar la historia, escarbar en los recuerdos, encontrar las palabras.

² En la instancia de autoescritura algunas/os integrantes decidieron abstenerse, en particular los varones del equipo.

No hay proceso de escritura exento del trabajo con las emociones, de remover en el cuerpo, de adentrarnos en nuestras profundidades y exterioridades. Al relatarnos, nos moldeamos, nos "amasamos" como a la arcilla, nuestros cuerpos se transforman, así en esas variaciones, vamos siendo, con lo que podemos hoy, lo que pudimos ayer, lo que podremos en el encuentro sanador. Remover la propia historia conduce a revisar hechos olvidados, a veces intencionalmente, otras de manera inconsciente, por el paso del tiempo y sumergirse en ello no es una tarea cómoda, cada retazo de recuerdo requiere ser reparado, reencontrado, integrado al relato y nuestra existencia interrogada.

Escriturarse cobra otra dimensión cuando aparece una mirada ajena. Nuestra voz se transforma al ser leída por la voz de otra/e/o. Así sucedió cuando nos propusimos intercambiar las autocorpobiografias entre integrantes del equipo y nos leímos de manera entrecruzada. Sin saber los nombres, jugamos unos instantes a adivinar de quien provendrían esas descripciones, experiencias, las sutilezas de identidad marcadas en el lenguaje. Algunas, "confesaron" haber leído los relatos de las otras, antes de animarse a la propia escritura. Mientras algunas pudieron escribirse de un tirón, otras describieron las dificultades para realizar la tarea. Los rodeos y obstáculos encontrados; los días y semanas que implicó; las interrupciones en la escritura por eventos y situaciones personales, familiares; el impacto producido a partir de esas conversaciones. Todas coincidimos en que no hay proceso de escribirse que no implique lágrimas, sudor y alegrías.

A continuación, entonces, nos presentamos a ustedes, lectoras/es.

Sofía

Sofía da Costa Marques (37 años). Socióloga, astróloga, docente

Mi papá nos tiraba el cuerito cuando mi hermano y yo nos empachábamos. Mi abuela materna, cuando nos visitaba, me

despertaba con un vaso de agua para que diera "tres traguitos en nombre de dios". Tenía estrategias caseras para cosas insólitas: enderezar los dientes torcidos, curar el acné o aumentar el tamaño de las tetas (ninguna de ellas funcionó, los dientes se enderezaron con una ortodoncia de adulta, el acné siguió adornando mi cara hasta bien entrados los 20 y las tetas no crecieron). Mi abuelo paterno acumula yuyos y sabe qué tomar para cada malestar. Tiene una caja en la que conviven, en desorden absoluto, hierbas y yuyos variados, imposibles de distinguir en la mezcla de bolsitas y olores. Mi abuela paterna es una incansable consumidora de tratamientos alopáticos. Se jacta, con un extrañísimo orgullo, de tomar Sidenar para dormir desde hace más de 40 años. Con ella comparto la letanía de problemas gástricos.

Imagen de la experiencia creativa con arcilla



Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Las estrategias familiares para tratar distintos males se combinaron en mi vida con muchísimas visitas a distintas/ os especialistas médicas/os. Recuerdo a nuestro pediatra en San Rafael. Era un hombre viejo, alto, muy serio, de contestaciones parcas y orejas que me parecían enormes. Atendió a mi papá y a mi tío cuando eran niños. Tenía maneras de médico de otra época, era una autoridad indiscutida no tanto, o no sólo, por formación académica, como por experiencia: era el pediatra más consultado de San Rafael y alrededores por tres generaciones. Siempre recuerdo con placer su respuesta cuando mi mamá le preguntó, aturdida por el arbitrario criterio escolar para distribuir leche y por los comentarios de su propia madre, si mi hermano y yo éramos demasiado flacxs. "Señora ¿para qué quiere hijos gordos?" dijo tono seco y con un respeto indiscutible para con su interlocutora.

La adolescencia me alejó del pediatra (alrededor de los 15) y ahí comenzó una peregrinación por ginecólogos/as y dermatólogos/as, principalmente. Las consultas dermatológicas comenzaron incluso antes de que se terminaran las pediátricas porque el acné entró a mi vida junto a la menstruación, a los 11. A poco de comenzar a menstruar, mi mamá consideró que debía visitar a la ginecóloga. Me trajo a Mendoza, a quien la acompañó durante el parto. Una señora pequeña de estatura y sonriente, quien me explicó que podía haber irregularidades en la menstruación durante el primer año. No las hubo, soy un reloj.

Recorrimos varios dermatólogos en San Rafael y una dermatóloga. De aquellos años me queda el recuerdo de innumerables cremas y antibióticos orales, la exclusión de la mayonesa, la manteca y la Coca Cola de mi dieta y una cicatriz en el antebrazo izquierdo del primer lunar que me sacaron. El acné no se iba; los lunares, sí. Desde los 16 me recomendaron tomar pastillas anticonceptivas para controlar el acné porque se debía a un problema hormonal. Ahora que lo pienso, era obvio, la adolescencia es un maremoto hormonal; pero qué me iba a importar a mí,

que desesperaba de verme llena de granos. Mi madre tuvo el tino de convencerme que era joven para las hormonas sintéticas, que se postergaron hasta los 18 cuando decidí sacarme dos preocupaciones de encima: un posible embarazo no deseado y los granos. Por ese entonces iba a un ginecólogo simpático que elegí porque me gustó encontrarlo en un recital de David Lebón. Él acompañó con bastante fluidez la repetición abrumadora de candidiasis, otra señal luminosa de mi cuerpo, imposible de decodificar en aquella época, que me acompañó periódicamente hasta los 30.

Cerca de los 17 años apareció un dolor insoportable en el hombro izquierdo que no me dejaba dormir y dolor de rodillas. Imágenes diagnósticas de por medio, un traumatólogo me dijo que el problema eran mis rodillas, porque la rótula no encastraba bien con la cabeza del fémur. Dijeron que correr por superficies duras como exigía el handball no ayudaba. Lo seguí haciendo porque me gustaba así que me armé de paciencia con mis rodillas "defectuosas". Mientras tanto iba al gimnasio. Siempre hice actividad física. Probé varias disciplinas en las que siempre fui del montón, en handball también lo era; pero lo que me faltaba en talento me sobraba en actitud. A la única actividad a la que me resistí fue a natación, principalmente por fobia a las escuelas de verano y sus campamentos. La carpa y un grupo grande de niñxs más o menos desconocidxs haciendo actividades a la par me parecía una idea tortuosa. Respecto del dolor del hombro un par de traumatólogos se declararon incompetentes, lo atribuyeron a mi mala postura.

A los 18 años me mudé a Mendoza para estudiar. Seguí yendo al gimnasio con mucha asiduidad por la cantidad de tiempo que me sobraba al vivir en casa de mis abuelos con mi papá, cursar sólo dos veces por semana y no tener muchxs amigxs aún. El dolor de hombro siguió conmigo, incluso luego de que comencé danza contemporánea a los 21. Sólo cedió un par de años después cuando llegué a la reflexóloga que me atiende hasta el día de hoy. Ella logró sacarlo con ventosas, masajes y una interpretación

iluminadora de mi situación emocional de aquel momento, conflictiva y conflictuada, con mi madre. Ella me trata los infinitos problemas gástricos, que me llevaron a consultar un gastroenterólogo que me medicó, pero me dejó claro que lo que tenía era un síntoma de la ansiedad: "hacé terapia". Ya hacía, desde antes de cumplir 20.

Superé los 30 sin dolor de hombros, con la candidiasis bajo control, sin dolor de rodillas, con muchísimos problemas gástricos, ortodoncia y la nueva vedette: el dolor de cabeza. Mis recorridos médicos siguieron, pero disminuyeron a favor de otras terapias: reflexología, Flores de Bach, medicina ayurveda, acupuntura y osteopatía. Dejé incluso el psicoanálisis y me mudé a un tipo de abordaje que me hizo sentir más a gusto. En el camino me sacaron más lunares, me hicieron un Pap y una colposcopía al año, algunas cuantas ecografías, análisis clínicos, resonancia de cerebro, anteojos para la miopía y algunas otras cosas.

A los 34 siento que todo sirvió para entender por qué los tres traguitos de agua en ayunas en nombre de dios, qué yuyos tomar cuando me siento mal y qué drogas alopáticas puedo autoadministrarme cuando todo lo demás no alcanza. Ahora entiendo con más claridad las señales de mi cuerpo, identifico el malestar de hígado, el dolor de cabeza que trae ese malestar, me doy cuenta cuando la jaqueca es por contractura. Puedo adelantarme a las candidiasis para evitar que se descontrolen, sé en qué momentos corro el riesgo de que suceda. Entendí que no hay partes defectuosas, que hay equilibrios y desequilibrios, que no existe el cuerpo perfecto inventado para los libros de anatomía y que lo que la biomedicina tiene para decir de mí no me identifica. Sin embargo, a ella recurro seguido. Me meto en los consultorios con desconfianza, pero para tranquilizar los miedos que aparecen frente a síntomas desconocidos hasta ahora. Pongo a disposición mi cuerpo (o alguna de sus partes) como siguiendo un viejo ritual, pero sintiendo que la solución profunda está en otro lugar, seguramente uno más cercano a la camilla de mi reflexóloga que al

instrumental médico. Hoy tengo la seguridad de que sé más de mi cuerpo que lxs médicxs y que, por sobre todas las cosas, estoy dispuesta a seguir conociéndolo con cariño y respeto, acompañada por personas que sepan, sobre todo, de cariño y respeto. A los 34 me siento mucho más cómoda de ser este cuerpo y estoy segura de que se lo debo a las incomodidades de otra época.

Compartiendo el color de las luchas: las manos de Sofía y su abuela



Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Emilia

Emilia Muñiz (29). Estudiante de la Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública (UNCuyo)

Voy a empezar recordando a dos mujeres. Mis abuelas. Ellas hace ya mucho están fuera de la vida. Las recuerdo solo por imágenes y alguna que otra coincidencia. De la abuela Sara me queda el recuerdo de haber compartido galletas y muchas cosas dulces. Con la abuela María compartimos el amor a las flores, el nombre y según dice mi mamá, también la sensibilidad. Ambas fueron mujeres de clase trabajadora que cargaron con mucha pesadez las miserias de la vida. Pero a pesar de eso, la fortaleza de mujeres luchadoras nunca las abandonó y lograron ganarle al mundo.

Doña Sara, como así la llamé y la llamo, nació en el año 1899. Si hoy viviera tendría 118 años. De chica cuando me sentía enferma, ella me daba un beso y alguna cosita dulce a escondidas de mi mamá. Decía que con eso se me iba a pasar y efectivamente, pasaba. Me hubiese gustado conocerla más, pero por cuestiones de la vida y su edad no se pudo. El cariño fue su método de sanación en mi hermana y en mí. Siempre tuvo abrazos para curar.

María era un poquito más joven que Doña Sara. Tana de carácter fuerte e imponente, pero a la vez lleno de ternura. Ella trabajó toda su vida en las viñas cosechando. Su porte era pequeño, pero su fuerza inmensa. Conocía mucho de plantas, yuyos y tecitos. La recuerdo regando su jardín y cortando uvas del parral. Su método de sanación tenía que ver con lo natural. Las sopas, el té de hierbas digestivas que ella misma cortaba; las ollas y la naturaleza eran su instrumento para aliviar a toda la familia. Siempre se rumoreo de una media hermana de María que era bruja. Pero no se habló nunca mucho de eso. Le tenían un cierto respeto o un cierto temor tal vez.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

La magia propia y las coincidencias

Los recuerdos de sanación que tengo son pocos. Lo cierto es que los tengo muy presentes y cuando me siento lastimada o fuera de mí, tiendo a recurrir a ellos.

El primero comienza con el empacho, tirando el cuerito. Toda mi vida tuve pasión por la comida. De hecho, las enfermedades más "graves" que he tenido han sido por eso. La señora que se encargaba del ritual era una vecina, muy religiosa, por cierto. Eso le daba el toque de credibilidad que necesitaba mi mamá para encomendar mi salud a su saber. El prestigio que había adquirido también venía de que cuando ella me visitaba, milagrosamente me mejoraba, a pesar de que horas antes me encontraba llorando del dolor tan fuerte de panza. Resultaba ser, para mi mamá, la curadora perfecta.

Lo que me pasaba a mí era algo distinto a lo que ellas pensaban, o a decir verdad, y ahora que lo puedo charlar con mi madre, era algo muy evidente a su percepción de mamá.

Desde el momento que escuchaba a mi mamá llamarla, ya empezaban a pasar cosas en mí. La señora siempre tenía

las manos muy frías y mi cuerpo siempre estaba calentito. Ella decía que lxs gorditxs siempre son más calidxs. La primera vez que fue a mi casa me hizo subir la remera y con sus manos delgadas y congeladas me pellizcó la espalda y rezó en voz baja. Así fue que me visitó solo un par de veces. Pronto pensé que no quería que me volviera a visitar. No me gustaba que me mirara la panza. Tampoco sentir sus manos de hielo. Entonces, lo que hacía era pensar muy fuerte en lo que quería. Y así como si nada, venía la cura. Luego lo empecé a aplicar en otras situaciones y tenía muy buenos resultados. Un día, me olvidé de como lo hacía, no recordé nunca más el modo en que activaba mi cabeza para que la realidad se ajustara a mi deseo. Cuando pasaron los años y le cuento a mi mamá lo que lograba hacer, no le fue de gran sorpresa. Porque ella podía hacer lo mismo. También a una edad parecida a la mía. La primera sanadora de mi vida fui yo misma.

Al pasar los años y ya sin recordar absolutamente nada de cómo es que lograba ciertas cosas con sólo pensarlas, empecé a conocer gente que me hizo recordar que la magia o lo sobrenatural, si se quiere, es posible.

El hecho más significativo que recuerdo ocurrió hace dos años, unos días después de la muerte de mi papá. Yendo al encuentro de una amiga, en la parada del micro me llamó la atención una mujer. Nunca antes la había visto y no entendí bien porqué, pero no pude quitarle los ojos de encima.

Mi amiga me habló toda esa tarde de una mujer que tiraba las cartas, las runas y hacia terapias de regresión. Ella había sufrido también la pérdida de un ser querido y me dijo que esa señora le había hecho muy bien. Acepté su invitación a visitar a la sanadora. Cuando la vi me encontré con que era la misma mujer que vi en la parada del colectivo y que no pude dejar de mirar. Al principio charlamos mucho, como dos amigas de toda la vida. Me esparció por las manos un aceite que al día de hoy recuerdo su olor. Luego me tiró las runas y me hizo una regresión. Las cosas que me dijo y que sentí con su encuentro me ayudaron a entender mucho, a curar el dolor del cuerpo y el alma. Podría decir que esa fue la segunda vez que me sané.

Rosana

Rosana Paula Rodriguez (48 años). Socióloga, docente e investigadora

Cómo decir o mejor escribir lo vivido, cómo nombrar lo indecible, innombrable, cómo recurrir al discurso o al lenguaje cuando este apenas alcanza a cubrirlo, o mejor dicho a "encubrirlo".

Pero dejando de lado esta preocupación, que mientras escribo voy deduciendo su origen, y como un empecinado pensamiento me arrastra por otros lugares, y a pesar de ello continúo el camino, qué significa sanar, cómo adviene ésta, qué he sanado en mi vida, quiénes fueron mis médicas/os, mis sanadoras/es, cuidadoras/es, qué procedimientos usaron, cuáles fueron los remedios más eficaces, de qué males me curaron.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Desde niña recuerdo profundos dolores, el dolor de muelas, el dolor de cabeza, el dolor de panza, y el dolor del miedo.

Cuando fui creciendo mis dolores incluyeron las rodillas, que al igual que a mi abuela, éstas punzan con el cambio de tiempo; desde muy temprano recuerdo ese malestar. El miedo siguió como un dolor intermitente, pero a éste se le sumó la vergüenza.

Las migrañas aumentaron junto con el largo de mis brazos, y con las aflicciones adolescentes surgió el dolor de ovarios. Las migrañas se agudizaron con el estrés laboral y las violencias institucionales. Cuando las crisis se sucedían, previo de probar con todos los medicamentos del mercado, al final casi agotada de lidiar con el sufrimiento, recurría a mi madre para pedirle por teléfono que me curara la ojeadura, y así como si fuera un acto mágico, las migrañas comenzaban a disminuir y mi visión se regularizaba y al fin mi cuerpo se rendía al descanso profundo.

Cuando era niña tenía una relación especial con mi abuelo, yo era su primera nieta y la preferida, él me enseñó a leer muy temprano, antes de entrar a la escuela, para que pudiera leerle el diario ya que las cataratas le impedían realizar este ritual con asiduidad. No es casual que ante el dolor, daño o simple malestar, sumergirme en la lectura significara la salvación.

Mi hermana, en cambio recibió otro legado de Don Catalino. Tenía un poder especial, además de luchar y resistir el dominio del capital, sabía curar las muelas y este saber se lo transmitió a ella.

Pienso ahora en la distribución de saberes que recibimos. Yo aprendí temprano de mi abuelo a subirme a una bici rodado 28, a defenderme de los chicos que me agredían, a leer antes de tiempo, a cocinar con pocos ingredientes, a pelar una gallina, a elegir los colores del mango de su cuchillo, mientras que mi hermana pronto recibió los saberes de curar, de sanar, de proteger, de cuidar, ella aprendió la sabiduría heredada de doña Paula.

En semana santa, el sábado de gloria, vino un señor de noche a la casa de nuestros abuelos a curarse las muelas, porque no daba más de dolor, y el abuelo Catalino llamó a mi hermana Mariela que se encontraba durmiendo para que presenciara el ritual de curación.

Mi abuelo se sentó en la cabecera de la mesa y el paciente, un hombre mayor, se ubicó a su derecha en la mesa del comedor, mi hermana se quedó paradita a la izquierda de mi abuelo observando los hechos. Se cuenta que don Catalino le pregunta al señor de qué lado era la muela que le dolía y le pidió que le extendiera el brazo contrario a la muela afectada. Arremangó su manga de camisa hasta el codo y luego con las dos manos inició un suave masaje en el brazo desde la muñeca hasta el codo, volvía a iniciar el mismo procedimiento de modo inverso hasta tres veces. Con el masaje se procura encontrar un bulto, un pequeño nudito, algo que dé cuenta de la presencia de la muela o diente dañado. Una vez detectado, se intenta desarmar, aflojar el nudo y cuando se termina de disolver el punto, se finaliza el tratamiento. Durante ese ritual se invoca a San Ramón pidiéndole que intervenga para que la o el paciente deje de sufrir. Es una oración que debe repetirse varias veces, y para cerrar el ritual el curandero/a se persigna y da una pequeña palmadita al paciente en la mano.

Mi hermana, sostiene que seguramente esa palmadita constituye una forma de decretar al universo que se vaya el dolor y cuenta que en todos los casos que mi abuelo intervenía curando las muelas, a lo largo de una semana los pacientes perdían la pieza dental sin necesidad de asistir al médico.

Sus pacientes eran personas por lo general adultas mayores, ancianos/as, trabajadores pobres y mujeres agobiadas del trabajo de la crianza, con una prole numerosa y sobrecarga de actividades; en otras ocasiones los pacientes eran niños y niñas.

Al poco tiempo el abuelo fallece y mi hermana empieza a ser demandada por los pacientes y otras personas, así

se corre la voz y mi hermana suple a don Catalino, en la función de curar.

La experiencia de sanación de Mariela

Una noche llegó un señor a la casa, por recomendación de una tía para que le curaran la muela. Llegó en bicicleta acompañado de un pariente, el señor sin sorprenderse de que la sanadora tenía tan sólo 8 años, esperó a que mi mamá la despertara mientras se acomodaba en la silla para ser atendido por la pequeña niña. Luego, a los dos días el señor volvió muy agradecido porque había perdido la muela y el dolor había desaparecido.

Y ya mi hermana se hizo famosa en este campo y aumentó considerablemente los pacientes, ésta se transformó en una práctica habitual, hoy recuerdo esa época y ninguna de las personas a las que mi hermana curó se imaginó pensar que ésta fuera una actividad sobrenatural o imaginar que la niña poseía poderes especiales.

Este ritual fue practicado durante la niñez, pero cuando llegó la adolescencia, por vergüenza, por falta de confianza en sí misma y en la técnica, Mariela dejó de curar.

Esta práctica fue retomada a pedido de una señora que tenía otro saber, la cura del empacho, por medio de un trueque de sanación, el intercambio de curaciones se realizó y éste alcanzó un óptimo resultado por parte de ambas mujeres. Este acto de reciprocidad e intercambio fue la reiniciación de la práctica de curación, a ella se le sumarán otras experiencias como la cura del empacho y las quemaduras.

La primera fue transmitida por una mujer de 82 años que no era de la familia. Fue enseñada en italiano y en español; al poco tiempo la anciana falleció. El día domingo de pascua, en el 2009, mientras jugaban a las cartas, ella decidió que le enseñaría a curar el empacho y las quemaduras.

La transferencia del saber fue emular que era una paciente y ella le mostraba cómo curaba; así repitió el procedimiento con una corbata de su hijo mientras repetía una oración en italiano, que mi hermana recuerda ahora y que luego la tradujo al español.

El procedimiento consiste en tomar la corbata y repetir la oración mientras se usa el tamaño de antebrazo para realizar las consecutivas mediciones en la corbata, (tres veces). Cuando la persona está empachada la tercera vez que se extiende el brazo en la corbata, la mano de la curandera llega al pecho o por encima del cuerpo del paciente. A medida que se avanza en el proceso curativo el antebrazo entra perfectamente tres veces en el largo de la corbata, como por arte de magia.

Respecto del aprendizaje de las quemaduras, mi hermana sólo fue aprendiz pero no se experimentó curarlas. El procedimiento consiste en pronunciar una oración religiosa mientras se recorre la zona afectada (quemada) con la señal de la cruz.

Volviendo a mi relación con la salud-enfermedad, en el último tiempo esta atención se ha presentado de manera ineludible, marcada fuertemente por los imaginarios sociales del cáncer. Y más allá de la presencia médica en sus versiones más variadas, llámese especialidades, fueron algunas palabras de amigas, de mi hermana y de otras mujeres importantes que apoyaron mi decisión y me contuvieron, esas búsquedas, para el sistema médico, inoportunas, las que tuvieron implicancias enormes en la disolución del imaginario siniestro abriendo nuevas posibilidades.

No sé cómo explicarlo, pero hay un algo en el cuerpo que obliga a leerse en otros términos, que exige ser atendido, más allá de las certezas, de las pruebas, más allá de la necesidad de cambiar el orden de las cosas, de no aceptar lo que se presenta como lo dado, surge lo inaudito como alternativa, como liberación.

Julia

Julia (36). Licenciada en Comunicación Social

En retrospectiva, en mis experiencias personales desde la infancia y hasta ahora, encuentro marcas en el camino que construyen un sentido de aquello que podría considerarse como sanación, entendida como un proceso vivencial, individual o colectivo, donde la presencia de lo espiritual adquiere una importancia fundamental, donde lo físico, como motivo original hacia la sanación, se transforma hacia otra conexión con lo sensorial.

Creencias divinas, fe propia

Me remonto a mi niñez, en un episodio que generó mis propias contradicciones religiosas mientras dedicaba mis días sábados a la catequesis para hacer la comunión. Tenía entre nueve y once años y concurría a la Iglesia La Virgen Niña, ubicada en la cuarta sección de ciudad de Mendoza. Recuerdo que en una de las últimas fechas a las que asistí allí, me dijeron que debía confesarme para limpiar mis pecados, por lo cual le pregunté al cura por qué debía confesarme con él y más aún si creía no haber hecho ninguna acción "reprobable". En otra oportunidad, otro cura me saludó en los pasillos de la iglesia (creo que se llamaba Domingo) v la miró a mi mamá v le dijo, mientras me tomaba las manos, que yo tenía una conexión espiritual muy importante, que me incentivara a "sanar" porque mis manos tenían ese don. No sé por qué ni de dónde sacó esta afirmación tan concreta sobre mí, pero sí me demostró un salto conceptual sobre 'sanarse' y 'sanar', respecto del primer cura que pretendía mi confesión sobre supuestos errores o 'malas acciones'. Y es que esta segunda experiencia me indicó que tenía que creer y responder a mis propios modos y posibilidades de vincularme conmigo y con el otro. Sólo vo v mis energías dispuestas para sanar v sanarme. El

episodio llega a su fin cuando los médicos le dicen a mi mamá que tiene que operarse el pie, a la altura de la tibia y el peroné, por una úlcera que se le había formado a partir de sus problemas de trombosis, padecidas por ella durante mi infancia. La operación podía salir bien, pero implicaba un riesgo importante. Unos días antes de la intervención, mi mamá me pidió que con toda mi energía le rozara mis manos sobre la herida, acordándose de lo dicho por el padre carismático, pero sobre todo conectándose desde nuestro vínculo. Conectamos. Y el día en que fue al médico, éste le dijo que 'todo parecía un milagro', en unos días la úlcera disminuyó considerablemente y por lo tanto no hizo falta operar. Mi mamá siempre me lo recuerda, porque ella creyó en esto como proceso de sanación.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Ritos y saberes populares

Otras situaciones en la infancia me remontan a imágenes más vagas pero memorables al fin, sobre la cura de verrugas de mi papá, la cura del asma de mi hermano mayor y la cura de parásitos de mis dos hermanos. Sobre las verrugas, mi papá (acompañado por mi mamá) contaba cuántas verrugas tenía v por cada una de ellas colocaba un grano de arroz en un paño blanco, luego lo envolvía y lo tiraba hacia atrás en un lugar natural, de tierra, sin mirar. Por otro lado, el tema del asma de mi hermano, que fue mejorada pero no eliminada, fue motivo de buscar otros rituales populares, como la tenencia de una tortuga en casa, tomar leche de cabra y enterrar un frasco de orina camino a los Altos Limpios. También, recuerdo acompañar a mi mamá a una casona que estaba situada en el predio de lo que hoy sería la Casa del Fundador, y que en su momento fue considerada como un paseo histórico de Don José de San Martín. Allí vivía una señora que curaba los parásitos y varias veces acompañé a mi mamá porque los llevaba allí a mis dos hermanos varones.

Cuerpo y dolencia. De lo individual a lo colectivo

Hace unos años atrás, en enero de 2013 fui de vacaciones con mi papá, mi mamá a Calamuchita en Córdoba. Salida familiar, fuimos con mi hermano menor, cada uno con nuestras parejas e hijas. Fueron las últimas vacaciones compartidas con mi viejo, disfrutadas pero a la vez con cierta preocupación porque a la vuelta tenía que hacerse unos estudios pendientes. Escribo y rememoro entre dulces y amargos instantes. Recuerdo que estábamos preparando un asado en el patio de la cabaña y en un momento entré al comedor y mi viejo estaba viendo un programa acerca del ACV; él había tenido uno en el 2010. Simplemente, me surgió abrazarlo por detrás muy fuerte, y juro en estas líneas que redacto, que sentí un pesar terrible en él, a tal punto que tuve la necesidad de llorar de bronca, pero me contuve.

En marzo de ese año, nos enteramos que mi papá, Tito, el 'señor de los anillos' como le decían algunos, tenía un nódulo en el pulmón. La noticia nos precipitó en un sentir atragantado y de estallidos de lágrimas. Me acuerdo que con mis dos hermanos y mi hermana fuimos a verlo y en cada abrazo de fuerza, con la dureza que implicaba asumir algo así, le transmitimos compañía, cariño, actitud hacia adelante. Sin embargo, todo costó el doble porque la enfermedad se presentó para ser transitada sin saber si había posibilidades de sanación definitiva. El recorrido y las peripecias en los consultorios de los médicos nos hizo irritar e incomodar durante el proceso de afrontamiento de la problemática de salud, y ésta pasó a ser no sólo física sino psíquica y espiritual, tanto para quien padecía la dolencia como para quienes la recepcionamos. En los primeros tiempos, compartimos la búsqueda por encontrar la exactitud del caso, por lo cual mi papá cedía su cuerpo para las intervenciones necesarias, una laringoscopía para llegar a la zona del pulmón y tomar una biopsia, una punción pulmonar que no derivó en ninguna respuesta clínica, un estudio con contraste en vodo que le causó una alergia complicada, transfusiones de sangre, etc. Todo para nada, porque no podía ser intervenido quirúrgicamente por su edema pulmonar. A la deriva, sin remedios para quimioterapia por la falta de exactitud de las células, empezamos a buscar alternativas al asunto.

Sabíamos que la respuesta médica tradicional no nos llevaría a ningún sitio nuevo ni concreto, y que además el cuerpo llevaba consigo otras historias que influenciaban en la enfermedad que se le presentó en ese momento. Que quizás la cura, más allá de lo físico, podría vincularse con el sentir y el pensar. Allí empezamos a buscar alternativas de todo tipo y encontramos una institución dedicada a cuidados paliativos, Crescenti, que trabajaba con el sistema inmunológico. Recuerdo que tarde por medio iba a casa a llevarle medialunas a mi viejo para tomarnos un café y esperar que viniera el enfermero del instituto a colocarle vía intravenosa la medicación. Sinceramente, no sé si eso

le mejoraba algo en tanto defensas o lo que fuere; tuvimos dudas, aciertos y desaciertos, pero era un momento de acompañamiento y él estaba dispuesto a hacerlo.

También busqué otra vía de respuesta en un investigador de CONICET al que habían entrevistado por una investigación sobre las propiedades de plantas autóctonas. Quería indagar si estas plantas como la jarilla, el retortuño y demás podían injerirse como infusiones de té y obtener alguna reacción positiva en mi papá. El investigador me contestó un mail diciéndome que entendía perfectamente mi situación y en su lugar él haría lo mismo, pero que lamentablemente sus modelos experimentales eran de laboratorio y no sabían qué efecto podrían tener estas infusiones en seres humanos.

Y un episodio que me marcó hacia el encuentro de un momento de paz y de vínculo, fue el envío de una carta a los monjes orantes de Brasil. Se reúnen para revisar las aflicciones físicas y emocionales de las personas y mediante un procedimiento ritual, y por supuesto invocando a la presencia energética de estos monjes y de quienes los convocan, se establece una conexión con la persona y su situación; son como médiums hacia la sanación. Para ello, envié una carta al templo describiendo la situación de salud de mi papá y su repercusión emotiva. Me contestaron por correo postal con una copia del ritual y el nombre del médium que estaba indicado para 'operar' a mi papá a la distancia. Allí se indicaba el modo y los días y horarios en que mi papá debía realizarlo. Consistía en vestir su pieza de blanco, toda la ropa de cama, e inclusive manteles en las mesas de luz (también dejamos un cobertor violeta que representaba un color sanador). Cada día indicado, mi papá debía bañarse con flores y vestirse también de blanco, para posteriormente meditar en su pieza y esperar que la energía de los médium llegara al lugar. Él lo hizo varias veces, me acuerdo que el primer día dijo que algo sintió en el lugar, pero con el correr de los días su desencanto y pena lo fue poniendo más escéptico. Finalizamos el proceso las mujeres de la familia:

mi mamá, mi hermana y yo. Y éste es el episodio que remarco, porque esta alternativa que se orientaba a una respuesta para mi papá a lo físico, le significó a él un acompañamiento muy lindo, donde el primer plano fue el apoyo y el cariño por verlo mejor. Y esa particularidad se tornó colectiva. Todos queríamos estar mejor, nos atravesaba nuestra rutina y nuestro vínculo con él y con la aceptación de lo que sucedía. Los rituales de los monjes no los hizo únicamente mi papá, sino que las mujeres de la familia lo replicamos en nuestros espacios. Es así que para el baño de flores utilicé parte de los pétalos de rosa del ramo que me regaló para mis quince años. Fue muy simbólico, como un acto de apego y a la vez de desapego; un baño que me vinculó con todo aquello que viví con él. El ritual del baño finalizaba en la meditación de las sábanas blancas y vestidas de blanco. Una meditación pensando en lo vivido, poniendo energía en los días que quedaban, focalizándonos en la calidad de vida, en disfrutar, en expresarnos, en no dejar cosas por decir, en el abrazo. En cada ritual, nos mandamos mensajes para saber si cada una había estado en la misma atmósfera para compartir lo experimentado. En el último ritual, sentada sobre el medio de la cama, con los ojos cerrados, en silencio y pensando en mi papá, comencé a sentir una vibración en mis espaldas, a la altura de los pulmones. Finalizó el tiempo de la concentración e inmediatamente nos llamamos con mi hermana por teléfono. Ambas habíamos sentido lo mismo, la misma vibración y en el mismo lugar. Nos habíamos conectado inclusive con el cuerpo de mi viejo, fue ésa la sensación, una conexión colectiva, una fusión de energías. Fue muy emocionante.

Creo que la creencia no pasaba por la fe divina y milagrosa, sino por nuestros propios cuerpos y sentires. Hacer de todo para que mejorara iba más allá de creer fehacientemente en una posible curación de cáncer, fue más bien un proceso de transición, de acompañamiento, de no sentirse impotente, de querer hacer y poder hacer. Y creo que eso le llegó a mi papá. Nos transmitió tranquilidad y energía positiva, si bien la respuesta de la medicina tradicional no era la mejor ni la más certera. Ya no está conmigo, pero está presente en mis espacios, presente en mis momentos oníricos, presente en mi memoria, presente en esa posibilidad que él planteó de que su partida no era definitiva porque de algún otro modo, en otro tiempo y lugar reencarnaría.

Victoria

Victoria Pasero Brozovich (30). Socióloga

Nacida de bruja(s)

Los vuelos que hoy soy, las penas que aprendí a trenzar, las rebeldías que siembro, los deseos que me animo a tejer, nacen de una raíz profunda, valiente y porfiada.

Una raíz sobreviviente y guerrera, que a la tierra oscura se aprieta, a pesar de tanta saña arremetida para arrancarla, quebrarla, convertirla en ceniza.

Reconocimiento: Antes que yo/ que vos/ que nosotras. Muchas brujas prepararon la tierra, amasaron el pan, unieron los retazos dispersos de nuestra historia de mujeres

Reconocimiento: Me miro en el espejo. Me re-conozco como un fuego que se encendió hace mucho y no pudieron apagar (ni podrán). Me miro en el espejo y desentierro un reflejo en el que puedo descubrirme. Me miro el ombligo. Y llego al comienzo de mis entrañas.

Manifiesto y fes-tejo Haber nacido de bruja (s)

Para autocorpobiografiar mis experiencias de sanación, comienzo con una poesía que escribí hace dos años para un día de la madre. Una de esas fechas que, si bien están marcadas por el calendario hegemónico, repercuten de alguna manera en nuestra cotidianidad. A menudo nos llevan a compartir un tiempo con nuestras madres, así sea la excusa de la ocasión oficial, nos recuerdan la importancia de mimarlas, saludarlas, darles un cariño.

Esas palabras eran una forma de reconocer a todas esas brujas de las que vengo: madres, tías, hermanas, compañeras de la vida, de la militancia, del trabajo, estudio, todas las aventuras emprendidas en la vida. De allí el título, parafraseando a Adrienne Rich, nacida de bruja (s).

Al abordar mis experiencias de sanación, comienzo por la palabra y por las mujeres. Desde pequeña, escribir ha sido mi vehículo para no estallar, para encontrar cobijo a los dolores y penas. Las mujeres (tías, hermanas, mamá, amigas, mejores amigas) el lugar de contención y reparo.

Las relaciones entre mujeres, sin embargo, no están exentas de contradicciones. Empezando por la primera mujer de nuestras vidas: sanar (me) es sanar a la madre. Descubro en mis dolencias, dolencias de ella: en las cuerdas vocales y en el cuello del útero. Descubro en los sitios más hoscos de mí, trazos de ella: obsesión, manía, dificultad de decir lo que me enoja. Mi mayor miedo durante mucho tiempo se vinculó (si de tiempos verbales se trata, tendría que ser en presente, pues de modo recurrente regresa) a esa matrofobia de la que habla Adrienne Rich: el temor y el fastidio de parecerse a la propia madre.

Me costó y me sigue costando comprenderla. Empiezo por ella, entonces, en este relato, y por las madres de mi madre. Decido preguntarle acerca de sus recuerdos de sanación. Dice que tiene el don de su abuelita materna, Maria Chesak. No me dice cuál es ese don. Se va apurada. Como siempre con ella, las conversaciones son fugaces, las posibilidades de conectar, intermitentes.

Éste es uno de los aprendizajes más costosos: aceptar los momentos en que el encuentro con ella es posible. Disfrutarla, sin exigencias ni culpas, no más que las que toda la historia patriarcal se ha encargado de depositar sobre las mujeres-madres.

Antes de irse del cuarto donde tejemos fragmentos de conversación, sin responder a mi pregunta acerca de ese don, me trae una cajita con dos cartas escritas por ella: una dedicada a su madrina, Alicia, otra a su abu María. Luego, viene con dos fotos en sus manos: una de cada una. María viejita sentada en una silla. Su madrina, joven

y sonriente, en el reverso, una foto de mi mamá bebé vestida de bautismo.

La comunicación, comentaba, es difícil con mi madre. Pero gracias a las tecnologías, logro estos pedazos de historia que me faltan; por el watshapp rescato los relatos maternos. El don sigue pendiente, pero me cuenta a su antojo mi mamá acerca de las mujeres de su genealogía: "La abuela María antes de casarse era enfermera y siempre tuvo un almacén para ayudarse". Conoció a Martín Blasichevich, que era viudo y tenía una hija: Milka. Luego, con María, tuvo tres niñas más: Angela, Olga y Alicia.

"Sufrida" y "sumisa" con su marido, Martín, son las palabras que elige mi mamá para recordar a su abuela. A mí, se me viene mi abuela, Angela, con un marido alcohólico, a cargo de seis hijos/as, y dispuesta a hacerse cargo de una hija ajena, aunque finalmente no sucedió. Historias de violencias y desengaños abundan entre las mujeres de mi familia; un linaje de mujeres heridas, pero sin duda fuertes y resistentes. Vuelvo a ellas, Alicia, era la menor de las cuatro hermanas Blasichevich, "...no caminó hasta los 18 años, y la abuela María con ella a los médicos. De pequeña tuvo una infección que la debilitó y una pierna más corta que la otra. Fue profesora de corte y confección y murió a los 38 años". En la carta, mi mamá le agradece a su madrina haber suplido con todas las carencias de sus padres, en un hogar numeroso de familia obrera y ella siendo una de las hijas mayores, eran más las responsabilidades a cargo.

La tía Olga, que para mí ha sido la única figura de abuela que tuve (apenas conocí a mi abuela Angela, falleció a mis tres años, y nací muchos años después de la muerte de la mamá de mi papá), fue, sobre todo de más viejita, una mamá para mi mamá. Con sus dos hijos lejos, mi mamá la acompañaba y cuidaba mucho. "La tía Olga que colocaba inyecciones conocía muy bien su cuerpo. Años salía con el perro caminando a domicilio a la hora necesaria. También tomaba la presión", me cuenta entre mensajitos, mi mamá. Todo esto le dejaba su entrada de dinero, a una mujer que

supo también de ese dolor de la traición y el abandono de los padres-maridos. "Lo mismo hacía cuando trabajó, durante muchos años, en Cacheuta, en el hotel y en el pueblo. Usaba llantén calentando las hojas, papas en rodajas para el calor del estómago".

Vuelvo a las fotos que me acercó mi mamá; una busca en las imágenes aquello que necesita encontrar adentro. El otro/la otra en la foto del álbum familiar, como señala Armando Silva, tiene varios sentidos: es el/la elegida para ser preservada en la memoria y que me relaciona (mi bisabuela), y

en su sentido más analítico, el otro como aquello que me hace mostrar lo que ya está en mí. En otras palabras, si muestro algo, al mismo tiempo dejo de mostrar otra cosa y entonces el Otro de mi inconsciente se constituye en aquello que hace ser al álbum el deseo de familia: un imaginario colectivo de un grupo, la familia, que así se representa, pero también se borra (1998: 36-37).

Encuentro en esa mujer de pómulos anchos como los míos, de mirada penetrante y cuerpo robusto, una raíz a la que aferrarme. El hecho de no ser lo suficientemente rubia y de ojos claros como mis hermanas/os, de no haber tenido prácticamente la experiencia de ser nieta, y ser la más chica de la familia, tanto entre mis hermanes como entre todos mis primos/as, siempre hizo que en mí estuviera presente la sed de raíces. Siempre pedía que me contaran historias, escuchaba atenta y mi juego preferido por mucho tiempo, era revolver esa caja grande de cuadrados blancos y azules que guardaba un tesoro inmenso: el álbum de fotos de la familia. Esa mezcla de fotos, recortes de diarios, postales, estampitas, recuerdos de bautismo, entre tantos disímiles objetos. El álbum, señala Silva, no solo se observa, sino que se escucha y con voces femeninas: "alguien narra las historias, la familia, su narrador colectivo; pero otro las cuenta, por lo general la madre, la abuela, la hija mayor, la hermana o la tía y esto lo hace un cuento de mujeres" (1998: 13).

Mi tía Marcela, la hermana más chica de mi mamá, me contaba entre fotos, cómo mi abuela hacía conservas de lo que podía, en un hábito corporizado de economía de guerra. "Si te pasabas cerca de ella, quizás que te hacía conserva". Había que andarse con cuidado entonces en la temporada del tomate, del membrillo o de la berenjena. Mi mamá, por su parte, recuerda cómo en los tiempos de la Revolución Cubana la puerta de su casa se poblaba de guardias policiales. Al parecer, los talleres de costura que organizaba la abuelita Ángela entre las vecinas, eran un poco más que eso.

Finalmente, el recuerdo de mi tía Emilia: la abuela estaba loca. A veces se encerraba durante horas en un cuarto y no había manera de sacarla. Cuando se empecinaba con algo, no existía más opción que obedecerla y callar. Estaba loca y tenía un nombre: el baile de San Vito.

¿Cuánto de cierto en las memorias que me llegan de la abuela Angela? ¿Importa lo cierto y lo preciso, cuando la fugacidad de la vida se diluye cada vez más con cada publicación en el Facebook? ¿Cómo rescatar a las ancestras que me habitan, que soy, que fui, que seremos?

Es tanto lo que se recuerda de ellas como curanderas, como de las enfermedades que adolecieron. De santas a locas, en un instante, se suceden las memorias en torno a las mujeres. Cuesta reconstruir nuestra historia de mujeres, pesan los prejuicios, los silencios y los ocultamientos. Pensar en mis propias experiencias de sanación, intentar reconstruir esa historia, lleva a invocar otros sentidos, a poner en juego sentires desde muy adentro. Si sentipienso en estas experiencias de sanación, privilegio de inmediato el olfato: huelo a alcanfor, eucalipto, enebro y tomillo.

Los preparados de alcohol y alcanfor que mi mamá aprendió a hacer de su amiga Beti, con el que perfumaba toda la casa para desinfectar, hizo que nunca conociera en la casa materna el olor a Lysoform o similares. El eucalipto medicinal hirviendo durante horas en una cacerola en la cocina, su función, similar al alcanfor, era limpiar el

ambiente, pero asimismo lo usábamos para hacer vapores o tomar como infusión para el resfrio. Por último, los olores de las cremas, aceites y otros productos de Just. Esa marca suiza y sus fuertes aromas me acompañaron desde chica: la crema de tomillo para los pies cuando estaba enferma, la de enebro en el pecho; *tea tree* y malva para los granitos.

Esos fueron los olores que me supo convidar mi mamá, olores a los que regreso a menudo, un poco para curarme, otro tanto para sentirme al abrigo de ella. Vuelvo a leer las cartas escritas por mi mamá y descubro el deseo de sanar como mujeres. Perdonar (nos). Hay mucha ternura en esas palabras hacia mujeres tan importantes para ella: su madrina y su abuela. El enigma del don vuelve: en la carta, se pregunta, junto a su abuela: "¿El dolor lo podemos disipar?". Rebota con dolor esa pregunta. Ese mismo día, en la casa de mis padres, termino rastreando cosas. Encuentro las cartas de tarot de mi mama, esas que gustábamos con mi hermana Inés de sacarle para copiar los dibujos. Me pregunto si, como me hizo notar una amiga chilena, ese poder convocante de las imágenes del tarot, guarda relación con que la mayoría de las ilustradoras son mujeres. Agarro desordenadamente el mazo. Justo doy con una de mis cartas preferidas, la que más me gustaba dibujar de niña. Leo el significado:

Estas tres mujeres que danzan bajo la lluvia y el viento nos recuerdan que la celebración nunca necesita depender de las circunstancias externas. La verdadera celebración surge del gozo que se experimenta profundamente en el interior, primero, y después brota hacia afuera en forma de canciones, danza y risas desbordantes, y sí, incluso lágrimas de gratitud.

Vuelvo a la imagen, y encuentro una posible respuesta, a la pregunta de mi madre a su abuela. Quizás se trate de celebrarnos, para disipar todo ese dolor.

Con mi papá, las conversaciones se tejen con mayor facilidad. Siempre entre mates amargos, él está dispuesto a contar algo, no sin sus arrebatos e interrupciones a lo

tano. Pues de mi papá siempre fue sabido que él sabe curar quemaduras. A mí, por suerte, nunca me tocó que me cure, pero si a mi hermana Inés, quien se quemó una vez con agua hirviendo en su pierna.

El tío Chito le enseñó una Navidad a sanar las quemaduras. No recuerda el año, pero sí la preparación previa, y también, que al poco tiempo su tío falleció. En esos momentos, como en muchos otros, a través de distintas formas, mi padre se encontraba dedicado a una mezcla de lecturas esotéricas, física cuántica, magia blanca, meditación, entre otras cosas.

Sabía, todos sabían, del conocimiento que atesoraba su tío Chito, pues en Santa Fe mucha gente solía pedirle su ayuda. Fue así que mi padre le pidió que le comunicara ese conocimiento. Acordaron la próxima Navidad hacerlo, "es muy simple la transmisión", me cuenta mi padre, pero muy precisa, tiene que realizarse en los primeros minutos en que da comienzo a la Navidad. Me dice "mientras todos se encuentran brindando, hay que irse a un lugar tranquilo y listo".

Son apenas unas palabras en italiano y aprender unas gestualidades con un anillo de oro. La única prescripción, es que no puede realizarse esta transmisión a alguien mayor: el/la maestro/ siempre debe ser más grande de edad que el aprendiz/a. Lo demás, dice mi padre, es pura fe...

Que él sepa, solo a él le pasó el conocimiento. Luego a mi papá le pidió una prima, Graciela, que insistió varias veces, pero nunca coordinaron un encuentro en Navidad. Hasta ahora, solo mi hermana Inés es la que lo sabe. El año pasado, yo le había pedido a mi papá que me enseñara,pero llegó la hora de la Navidad, bridamos, nos olvidamos...y se pasó mi momento de aprender. Este año, esta próxima Navidad, no me olvido.

La Constancia

De mi abuela paterna, su nombre me resuena como un aprendizaje vital y dificil: ser constante en lo que emprendo, en lo que deseo alcanzar, en lo que sueño construir. Constancia Teresa Marasca Yuschak, la mayor entre seis: cuatro varones y dos mujeres.

Familia de pescadores por su lado materno, los/as Yuschak venían de Polonia, escapando de la guerra llegaron a orillas del Paraná, en Santo Tomé, Santa Fe. Como el río su temperamento, "eran agua de tanque" describe mi tía Lina, la única hermana de mi papá.

La parte Marasca llegó desde Italia y en Santo Tomé fueron cuadrilleros del ferrocarril. Así, creció Constancia con su mamá, Elena, haciendo la comida para toda la cuadrilla, esa labor invisible que mantiene el funcionamiento entero de toda jornada de trabajo posible. Curiosamente, el sabor que más atesora mi tía Lina, es el del arroz cuadrillero.

Pero no solo de roles "femeninos" sabía Constancia: ella fue la primera en aprender a manejar el auto que trajo su papá, Rafael, y la única en conducirlo por mucho tiempo. Además, trabajaba en el almacén de su tío José, en el centro de Santo Tomé y crió prácticamente a sus hermanos, hasta los 30 años que se casó con mi abuelo, Pedro. Luego, casada, ella era la que hacía los asados.

Mi abuela siempre había pedido tener una nieta/o de su mismo signo solar: cáncer. No nos pudimos conocer, pero su pedido se cumplió. Me encuentro ahora viviendo en la misma casa donde ella vivió, enciendo cada tanto alguna vela, pidiendo, agradeciendo...y se me viene su presencia como un fueguito. Ella era de prender verlas, me dice mi papá, al igual que mi tía Lina.

Cuando estaba por rendir algún examen importante sabía que en la hornalla de la cocina de mi tía, una llamita me estaría acompañando. De la misma manera, mi hermana mayor, Laura, sale a caminar todos los días con su rosario. El tiempo que dura su caminata, los denarios que alcanza a rezar.

En un almuerzo, le pido a mi tía que me cuente de su mamá, qué hacía la abuela, además de prender velas, lo único que mi papá puede contarme. Ella sabía cortar la tormenta, desatar los nudos (tensiones), entre otras cosas. Mi tía, sólo de ojo intenta cortar la tormenta, y dice que le ha funcionado. "Mirar entre las nubes hasta encontrar el ojo de la tormenta, allí clavar el cuchillo: primero en el aire, luego replicar en la tierra", intenta explicarme con gestualidades histriónicas.

Para curar las tensiones, solo recuerda que era con agua y arroz, por cada granito que flotaba, un nudo que se desataba. La que atesora éste y otros conocimientos de la abuela Constancia es una amiga de mi tía: la "bruja", la Carmela.

Hace años, muchos años, que no la veo a la Carmela, pero mi tia siempre habla de ella, siempre le hace sus "encargos". Hace poco soñé con ella. Me estaria llamando, quizás, para contarme todas las recetas de la abuela.

Sanar el cuerpo colectivo

En estos tiempos de agresión patriarcal, donde no nos dejan de doler las muertas y una verdadera caza de brujas se sucede en nuestros cuerpos-territorios, más que nunca precisamos sanar-nos.

En mi andar político como feminista, acompañando a distintas mujeres en situaciones de violencias (desde amigas întimas, compañeras de la militancia, hasta mujeres desconocidas en distintos contextos y problemáticas), he descubierto la importancia de brindarme-nos espacios de cuidado, afectos y conocimiento.

Desde la incursión en la ginecología natural, pasando por la cosmetología ayurvédica, el yoga y técnicas de respiración ovárica, hasta la simpleza de una sesión de vinos entre amigas o una confortante escucha compañera, entiendo y experimento "la sanación como camino cósmico político", al decir de Lorena Cabnal. Sanarnos también como una de nuestras apuestas feministas primordiales, ya que "cuerpos sanados son cuerpos que se

emancipan", menciona la feminista comunitaria de Guatemala y miembro de la Red de Sanadora Populares.

"Cuidarse es una opción política", cierra el artículo que comenta la experiencia de un grupo de mujeres en México en el que las pacientes son mujeres que trabajan por otras mujeres (casos de desapariciones, femicidios, distintas violencias que atraviesan cuerpos feminizados). Apostar a los cuidados desde una ética feminista, amorosa y comenzar por la búsqueda y rescate de nuestras ancestras, resulta una tarea impostergable. "Conocer nuestra historia es una manera de retomar la lucha", señalan contundentes Bárbara Ehrenreich y Deirdre English (1981:12). Necesitamos alimentarnos nutritivamente, de nuestra propia historia, para hacer frente a siglos de una cultura de silencio, terror y omisiones.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Las tramas de sanación, en mi propia historia, intima y familiar, que intento retomar, en lo académico, en lo formal e informal, en lo placentero y lo laboral. Las tramas para sanarnos deben estar habilitadas por todas las vías posibles, para retomarlas en todo momento. Están ahí, pues "estamos tejidas con memorias ancestrales sanadoras de abuelas, bisabuelas, de tatarabuelas, de mujeres que sus memorias sanadoras caminan con nosotras para darnos la fuerza, la energía y la vitalidad para continuar en este tiempo" (Cabnal, 2016). A esos tejidos volvemos, para encender creativamente la fuerza que necesitamos para seguir hasta que todas sanemos las heridas patriarcales.

Victoria C.

Victoria Castro (31). Estudiante de la Licenciatura y Profesorado en Historia del Arte, fotógrafa

Al empezar a escribir esta autocorpobiografía, se me viene a la cabeza una imagen que vi hace mucho. La imagen es en blanco y negro, puede ser de cualquier libro de anatomía, aparecen con indicaciones de flechas y descripciones los músculos de un fragmento de cuerpo humano, desde el hombro hasta la cabeza. El cuerpo está de perfil, con la mirada levemente inclinada hacia arriba. Él autor o autora de la imagen (desconozco su autoría), realizó bordados en hilos rojos en partes de esos músculos, como reconstruyendo el fluido sanguíneo. Pienso que de alguna forma se relaciona con mis experiencias de sanación y cómo las entiendo. Como un acto de búsqueda y creación personal que reformulan constantemente mis concepciones sobre el cuerpo, la salud y la enfermedad. Quien hizo esta obra partió de una imagen teóricamente objetiva y científica para apropiarse de ella a través de la realización de una labor creativa, personal y subjetiva; con esta labor la imagen se transforma. Ya no es la misma no sólo por la técnica y los materiales aplicados sino por el proceso

de reconfiguración de lo dado que implica el trabajo creativo, cuyo resultado no es una suma de partes (imagen de base + técnica artística) sino el diálogo que se establece entre las mismas. Este diálogo es el que lleva a la aparición de nuevos sentidos y significados en los espacios intermedios que las vinculan.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Teniendo esto en cuenta me parece importante empezar hablando de cual es mi "imagen base". En mi familia los procesos de sanación y de cuidado de la salud siempre estuvieron relacionados con la medicina académica y occidental; mi mamá Florencia es médica y su mamá Blanca era farmacéutica. Mi abuela Blanca siempre tuvo un espíritu muy científico que la impulsó a continuar estudiando más allá del tercer grado que se impartía en la escuela de su pueblo. Su formación universitaria fue bastante positivista y desde ese lugar interpretó y entendió al mundo, los

vínculos, los cuerpos, la salud y la enfermedad. Para ella cualquier conocimiento que se corriera del saber científico era una superstición, cosa de gente ignorante. Nunca tuvimos muy buena relación, siempre me pareció una mujer muy seca, aunque reconozco en ella una predisposición para el cuidado de salud de la familia, siempre estaba atenta a las dolencias y malestares de cada unx ofreciendo conocimientos y cuidados. Otra cosa que recuerdo de mi abuela es haber escuchado de niñx que decían que tenía "mano verde", cosa que en mi mente infantil producía las imágenes más fantásticas, luego entendí que se refería a que tenía muy buena mano con las plantas y que podía tomar a la plantita más débil y enferma y hacerla reverdecer casi sin esfuerzo. Mi madre heredó de ella el gusto por el conocimiento, la preocupación por el cuidado de lxs otrxs y la mano verde. Por suerte, para ella y para sus hijxs, mi madre tuvo una formación académica más amplia, a la vez que una trayectoria de vida que la puso en relación con personas muy distintas, trabajando hace más de veinte años en una comunidad rural donde la visita al médico se intercala con la visita al curanderx o al vecinx que cura el empacho. Esto la llevó a conocer y a tener un mayor respeto hacia prácticas tradicionales de distintas culturas. Desde niñes, a mis hermanas y a mí nos habló de nuestros cuerpos, de sus partes, sus procesos, de cómo funcionan, de cuál es el nombre de cada una de sus partes y por qué tenemos que decirles por su correcto nombre. Nos habló del respeto en el cuidado de nuestros cuerpos y nuestra salud y en el cuidado del cuerpo y la salud de lxs otrxs, de que nunca se debe humillar ni atentar contra la dignidad de nadie, que los médicos tienen que explicarnos siempre que es lo que nos pasa y presentarnos opciones y es el paciente quien debe elegir lo mejor para si mismx. También siempre nos ha dicho que la mente juega un papel crucial tanto para aliviarnos como para enfermarnos y nuestros cuerpos muchas veces dicen cosas que no estamos pudiendo manifestar de otras formas. Si bien su práctica médica se encuadra dentro de lo que

es la medicina alopatica, mi madre no es partidaria de la medicación excesiva, recomienda dejar que el cuerpo haga sus procesos y sólo usar medicación cuando sea inevitablemente necesario.

En ese ambiente crecí, cada parte del cuerpo tenía su nombre y no había vergüenza en ello, mi mamá nos hablaba mucho de eso y siempre había un libro a mano con fotos sobre lo que sintiésemos curiosidad de ver. Era y es un tema recurrente en mi familia el hablar de nuestra salud, escuchar al cuerpo y ver qué duele y cómo "¿es un dolor en el estómago o en el intestino? ;punza o arde? ;es sostenido o por momentos relaja?". Pienso que todo esto me enseñó a tener cierta conciencia sobre mi salud, a prestarle atención a mis malestares y a conocerlos y definirlos como primer paso para sanar. Esta conciencia es la que me sirvió para mantener una pequeña autonomía a la hora de enfrentar procesos médicos y poder decidir qué era lo que pensaba mejor para mí, teniendo mis propios puntos de vista sobre los tratamientos ofrecidos. Esta es mi imagen base, así transité mis primeros procesos de sanación, escuchando mi cuerpo, dejando que haga sus procesos naturales, eligiendo dentro de las posibilidades, pero siempre en el marco del sistema de salud hegemónico y siempre bajo la tutela médica.

Siendo más grande esta imagen entra en conflicto, en primera instancia porque la ciencia médica deja de darme respuestas que satisfagan por completo mi curiosidad, y en segundo lugar porque el feminismo llega a mi vida a politizarla toda, incluso mis incomodidades hacia el sistema médico y mi necesidad de generar una mayor autonomía con respecto a lxs profesionales de la salud. Esta búsqueda de autonomía me lleva a explorar otros saberes, encontrando en el camino nuevas formas (imágenes) de abordar los procesos de sanación. Por momentos he contado con la compañía de amigues-guías quienes en el des-encuentro me ayudaron a cuestionar mis supuestos, a ir más allá de mis prejuicios y a conocer lo que había fuera de mis esquemas intelectuales. Otras veces el camino

ha sido solitario, autodidacta, bastante a tientas, interno y autorreflexivo. Hoy, después de haber transitado por algunas terapias alternativas para sanar las energías y el cuerpo y de buscar en ceremonias sagradas la sanación del espíritu, siento una inclinación por las plantas, por esas que puedo cultivar y cuidar en mi jardín para su uso mágico o sanador. Siento que esto me vincula de alguna forma a una herencia familiar secreta de lxs "mano verde", disfruto de leer tanto de botánica oculta como de fitoterapia, de cuidar de mis plantas, de intencionarlas y preparar mis propios remedios. Mi concepción de la salud ha cambiado, no pienso en ella como algo que se puede conseguir de forma externa a unx, sino que es una búsqueda personal, activa, participativa que genera conocimientos en la soledad autorreflexiva y también en el encuentro de complicidades con otrxs. Creo en la experimentación en unx mismx como forma de conocerse y creo que conocerse, conocer el propio cuerpo, tan distinto de otros, es una forma de sanarse. Atravesando este camino me he reencontrado y reconciliado con aprendizajes-imágenes familiares con los que tanto discutí; me encuentro muchas veces ayudando a otrxs en sus malestares, preocupándome por su salud y por momentos me veo en el lugar de mi abuela o mi madre; rescato y agradezco sus enseñanzas acerca del cuidado de otres, del respeto por sus cuerpos y su integridad. Cuidar, hablar, conocer, respetar, escuchar, sanar, son las acciones que siento me han guiado en mis procesos de curación, de búsqueda de conocimiento y de conquista de una mayor autonomía. Las imágenes nuevas se suman a las dadas y las heredadas, se superponen en capas más densas o livianas, se yuxtaponen y mezclan generando diálogos que reconfiguran sus relaciones. Esta dinámica me hace sentir dentro de un proceso creativo inacabado que muta y se resignifica.

Sara

Sara Gutiérrez (57). Psicoanalista, fonoaudióloga, fotógrafa, docente

Hablar de la auto-corpo-biografía en mi vida es un asunto serio.

Me llamo Sara y quiero contar que las mujeres sanadoras en mi vida fueron moneda corriente; tal es así, que hasta me convertí en una de ellas, a mi manera, con lo que pude: escuchar el síntoma desde la palabra dolorida, la palabra que busca sin cesar, lo que se escapa a cada instante.

Ellas y él

Desde pequeña vi a mi abuela materna, la Chayito Mamá, curar a mujeres, varones, niñas y niños. Ella vivía en mi casa, por lo cual, veía a diario, gente que venía a verla.

Esto hizo que se naturalizara en mi vida la abuela y sus prácticas, lamentablemente nunca la interrogué, jamás le pregunté cómo se inició; cómo lo pudo asumir, desde dónde, qué fe la movilizaba a creer en sus praxis; con cuáles pensamientos asumía ese poder hacer; que implicaba que otro u otra la alojaran en sus capacidades de curandera; que la visitaran, le depositaran su síntoma, muchas veces encapsulados en psoriasis, parálisis faciales, la famosa culebrilla, los racimos de verrugas en cuerpos deseosos de desprenderlas, mujeres en sillas de rueda, hombres ciegos.

Un ejemplo fue mi papá, fiel ejemplo de que la Chayo logró sacarle miles de verrugas que se vanagloriaban en su cuerpo, con una persistencia añosa; que solo la voluntad férrea de mi padre ante los conocimientos mágicos de su suegra pudo vencer a esas desagradables y feas verrugas.

El pago de sus servicios, que sí había, eran golosinas, frutas, postres, galletas entre otros alimentos que mi abuela amaba.

Dicen en la casa que quien empezó a curar en la familia fue mi abuelo materno, un sirio hermoso, refugiado en Argentina, por la guerra en su país.

Llegó a los trece años a estos pagos; dicen que durante algunos años se trasladó a vivir a Lavalle, con su mujer y la prole; dicen que allí hacían colas las personas para ser atendidos por don Chadi Zahzú.

Él curaba todo tipo de afecciones, las del espíritu y las del cuerpo. Pasados los años, él dejó la curandería por enfermedad y posterior fallecimiento.

Es ahí, donde inicia las prácticas de sanación mi abuela. Parece que él le dio los poderes mágicos, junto con sus elementos: una alpargata de las de antes, con suela de yute y un palito de naranjo.

Así la Chayo comienza a curar, con palabras, gestos concentrados y la alpargata y el palito de naranjo.

Después de mi abuela, comenzó mi madre a ser curandera; ella era un ser inigualable, se inició sutilmente, como quien no quiere la cosa; no explicitó nunca su curanderismo, pero venían a casa personas que ella llevaba hacia el comedor y cerraba la puerta. A veces tímidamente decía: vino para que la curara.

Unos años antes de dejar la vida, mi madre, la María, la flaca, mi heroína, también mi Diosa, me legó los elementos con los cuales curaban mi abuelo Chadi y mi abuela Rosario, – alias La Chayo- la curandera.

Me sorprendió que me los diera. Creo que ella pensó que estarían en buenas manos. Hoy están en un lugar, mi consultorio, donde los síntomas son traídos; encarnados desde las voces de las otras y otros; donde solo soy una intermediaria, como don Chadi, como la Chayo, como mi madre, con sus diferencias y particularidades; para que quien se interrogue sobre su sufrimiento, encuentre su propia escritura en su texto.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Un capítulo aparte. La abuela Guevara

En mi barrio, en la misma cuadra, a tres casas de la nuestra, vivía la abuela Guevara, ser extraordinario. Ella también era una curandera; tuvieras lo que tuvieras, la abuela te lo curaba. Cuando me sentía mal, mi mamá decía preguntémosle a la abuela Guevara. Hoy me da gusto escribirla, traer su historia, su nombre.

Recuerdo que una vez dije "¡¡¡la abuela es una bruja!!!". Tenía a una de mis hijas mal de la panza. Mi primo, médico, me dijo: "hacele curar el empacho".

Ahí, de inmediato, sin más, salí a la casa de la abuela Guevara; mi abuela ya había dejado la vida.

La cuestión es que ella tomó su centímetro, comenzó a hablar susurrando y su bracito flaco iba expresando su poder sobre el centímetro, el cual nunca llegaba a la panza de la criatura; ¡¡¡hasta que llegó!!! La abuela Guevara me dijo: "andá a tu casa, seguro que en un rato hace caca". Dicho y

hecho ¡¡¡la beba hizo una caca que parecía alquitrán!!! Ahí me quedé impactada. La abuela Guevara sabía. Era curandera y de las mejores.

¡Cómo olvidarla!

Daniela

Daniela Campos (31). Estudiante de la Licenciatura en Comunicación Social (UNCuyo), fotógrafa

Mis primeras sanaciones de mujeres, fueron en mi familia: la tía que curaba el empacho, la abuela que curaba verrugas. Recuerdo que tuve una en el labio, parecía más un grano, y a mi abuela (que ya tenía "validaciones" pues a su prima se le llenaron las piernas de verrugas y ella la sanó, después fueron dos vecinos que se acercaron por lo mismo), se le ocurrió poner por cada verruga un grano de sal, hizo una cruz y dijo unas palabras "en el nombre de Dios". Me puso el granito de sal, lo envolví en una telita y tenía que caminar, tirarlo sin mirar para atrás. La verruga disminuyó su tamaño, y luego se me fue.

En mi devenir adulta, me fui enfermando seguido. Cuando noté que la medicina alopática me tenía con tratamientos que me cansaban más que sanarme, empecé a buscar otras opciones. Comencé con acupuntura, ahí salió información que tenía que ver con lo familiar, lo laboral, lo exterior que aquejaba al interior. Luego hice biodecodificación, y ahora reiki donde también pude vivenciar una constelación.

"Con el terror acompañándome, me sumerjo en mi vida y empiezo el trabajo sobre mí. ¿Dónde empezó el dolor, las imágenes que me espantan?" (Anzaldúa, Gloria, 1998: 130).

Paralelamente estuve realizando un taller que a través de la fotografía intenta reconstruir la historia familiar desde el lugar que una ocupa, "Álbum fotográfico Familiar" se llama... Fue por las mujeres de mi familia que me empecé a cuestionar todo. Comencé escarbando en lo generacional y terminé (¿o empecé?) en mí. Reconocer mi linaje, desprenderme de la orden del clan. Rebelarme contra la familia.

En enero de 2018 estuve en Chiapas, allí advertí de las mujeres indígenas que el cuerpo como la tierra, son lugares de resistencias, generadores de vida, por lo tanto, territorios donde se dan las primeras vulneraciones. A partir de leer a Mercedes Olivera, Sylvia Marcos y Lorena Cabnal, me resulta interesante conocer la relación entre territoriocuerpo-tierra, reconocer la corporalidad con memoria histórica ancestral.

La escritura, la fotografía, la poesía han sido siempre herramientas y medio de expresión para desahogarme. Y en cada una de ellas, me han guiado y acompañado, mujeres.

En este recorrido encuentro, que todo ha ido relacionándose, y coincidiendo con mis búsquedas. Y que también he podido hacer sentir mejor a las féminas que me rodean, compartiéndoles lecturas o mostrándoles imágenes. Por todo ello, concluyo citando a la rapera Rebeca Lane: "la sanación no es solo para estar bien yo, sino la comunidad y las mujeres a mi alrededor".

Paula

Paula Santoni (39). Licenciada en Niñez, Adolescencia y Familia. Docente

Es vasta la cantidad de personas que han pasado por mi vida brindando sus saberes saludables. Desde pequeña mi madre incursionó en varias terapias "alternativas", lo que permitió que por nuestras vidas transiten personas con saberes de distinta índole y origen, sobre la salud.

Sin lugar a dudas o frenos, la vecina siempre me "tiro el cuerito" para curar el "empacho". Recuerdo que cuando nos mudamos y ella también, fuimos a buscarla a un barrio para que curara a mi hermano menor porque no mejoraba de sus malestares intestinales.

Con el tiempo, y con la vertiginosidad de la información, llegaron a nuestras vidas diferentes saberes, en su mayoría orientales que nos brindaron a mi madre y a mí, perspectivas sobre sanar desde lo emocional y lo espiritual, para poder luego liberar las dolencias o enfermedades del cuerpo. Entre ellos Jhorei, Reiki, reflexología, etc. Muchas señoras amigas, como Irma, Adriana, Betty, me curaron malestares con terapias de imposición de manos de media duración. Al poder tener esta mirada de la salud mayormente integral, hoy hago uso de mis "beneficios" con la obra social de la medicina alopática, pero siempre busco terapias y medicinas "alternativas". Como por ejemplo acupuntura, medicina antroposófica, biodecodificación, flores de Bach (que actualmente estoy tomando al igual que toda mi familia), rituales sanadores en viajes a Capilla del Monte (Córdoba) etc. Nunca he sentido que los médicos hayan podido responder a mi ser y estar de manera integral.

Tengo amigas y sus madres que curan la "ojeadura" y las llamo para curar a mis hijos, a mí o a mi compañero. Marianela, hermana de la vida, al nacer su hijo aprendió un 25 de diciembre a curar el "empacho". Gloria la madre de mi gran amiga Caro, es la encargada de curarnos a todos cuando nos duele la cabeza; llamamos y le damos el nombre del o la afectada.

Es costumbre que cuando alguna/o integrante de la familia está con síntomas recomendemos té de hierbas sanadoras, alguna tisana o complemento que se pueda conseguir en dietéticas o herboristerías.

Por recomendación de mi cuñada, estamos todos en tratamiento con gotitas elaborados con Flores de Bach que hace Roberto, el terapeuta floral de la vuelta de casa de mamá.

Y por supuesto no puede faltar el saber de las abuelas. Por un lado, la Marta, que fue bioquímica en su época allá por los 40. De ella tenemos la receta de hormigas rojas con miel para la tos. El aceite con harina para las quemaduras, cataplasmas, entre otras. Por otro lado, la nona Elsa, por su

experiencia en el campo y sus dolores en los huesos usa los cítricos de diversas formas para sanar.

Cecilia

Cecilia Deamici (46). Licenciada en Comunicación Social. Docente e investigadora

Mi papá falleció cuando era muy chica. Fue en un abrir y cerrar de ojos que una noche, a los 34 años, se descompuso y murió de un infarto. Mi mamá quedó sola con dos hijos: mi hermano tenía tres años y yo siete. La vida, a partir de ese momento, dio un giro de 360 grados. Fue así que nuestra 'familia ampliada' ayudó a mi mamá en nuestra crianza. Y esa familia estaba compuesta solo por mujeres. No había hombres, solo un tío político y dos primos varones con los que tuvimos sólo un vínculo familiar 'obligado'.

Del lado materno, tengo tres tías (hermanas de mi mamá). Dos solteras, sin hijos y la mayor con tres hijas mujeres, considerablemente más grandes que nosotros dos. Es decir, salvo mi hermano, por parte de mi mamá, crecí rodeadas de mujeres. Mujeres que siempre acudieron a la medicina tradicional para encontrar las respuestas. Todo se resolvía en el consultorio pediátrico y en el del psicólogo. Tanto fue así, que entre ellas solventaron los gastos para que, tanto mi hermano como yo, asistiéramos a un tratamiento por lo ocurrido con mi papá. El mayor temor que tenían era que mi hermano saliera homosexual por no tener, en el entorno familiar, ninguna figura masculina que lo guiara.

Del lado paterno la cosa fue distinta en este aspecto. De la familia de mi padre solo conocí a mi tía Chichi y a mi abuela Lela y en ella residieron las diferencias en cuanto a creencias y métodos para las sanaciones, ("tanto del cuerpo como del espíritu", me habría dicho).

Esta abuela, "la Lela" (así la llamamos sus nietos), enterró a sus dos hijos varones y a su marido en un lapso de no más de cuatro años. Era muy religiosa (muy cristiana, no sé si apostólica romana). Una mujer que encontró en la iglesia su refugio y las respuestas a todo. Incluso, creo entender, encontraba allí la explicación a tanto dolor. Era tan creyente y practicante que luego de la muerte de mi papá –su segundo hijo fallecido- vistió de negro durante los ocho años que 'sobrevivió' hasta su muerte. Según mi mamá. solo se puso una camisa blanca con pollera negra cuando hice la comunión. Recuerdo que de niña rezaba mucho, ella me había ensañado. Cuando tenía miedo me aliviaban sus rezos. Por eso, y no porque mi mamá lo considerase necesario, fui a catecismo.

Ella nos visitaba metódicamente todos los domingos, después de ir a misa y se quedaba a almorzar. Era el único día que bendecíamos los alimentos. Luego, dos o tres veces a la semana, mi mamá nos llevaba a su casa. Después de la escuela nos dejaba a su cuidado mientras ella daba clases en otro colegio, era maestra. Por esta razón, todas las tardes quedábamos a cargo de alguna tía o de la Lela (en ese tiempo mi madre trabajaba doble turno como maestra, era la época de hiperinflación en la presidencia de Alfonsín).

"La Lela" era una mujer muy seria. Tal vez fue la insoslayable tristeza de sus últimos largos años que la suspendía completamente, porque no tengo recuerdo de escucharla reír. Sin embargo, no sé de qué modo, lograba transmitir contención y cariño. Con ella me sentía segura y tranquila. Sé que mi hermano también. No nos demostraba su 'amor de abuela' con besos ni abrazos, solo con sus comidas, sus mates con leche, sus galletas de naranja y manzana caseras y sus rezos constantes. Siempre nos recibió con el mismo saludo: "Mijita, recibe la bendición de nuestro señor Jesús", mientras me marcaba la señal de la cruz en la frente y repetía en voz

muy baja: "recibe mis palabras como palabras de Cristo Jesús". Lo mismo hacía con mi hermano.

Entre sus rituales, tenía un gran repertorio de creencias para aliviar y curar malestares. Todos los años, cuando comenzaba el invierno, le preguntaba a mi mamá si podía desparasitarnos. Mi madre nunca se negó, creo que era porque si bien ella no se declaraba creyente ni practicante de nada, todo lo que consideraba un "bien para sus hijos", lo aceptaba con gusto y, tal vez, con cierta superstición. Se dejaba llevar y no lo discutía ni lo negaba. Creo que entre ellas dos hubo cierta complicidad por el dolor compartido.

Entonces, la Lela, destinaba un día y procedía a hacernos el tratamiento. Todo comenzaba con la señal de la cruz en la frente y en la espalda. Luego colocaba una mano en el chakra umbilical de frente y otra en el dorso del chakra. Contaba hasta setenta (recuerdo perfectamente contar con ella en voz alta) y luego rezaba siete padrenuestros. Esto lo repetía durante varios días, no sé bien cuántos. El primero en nuestra presencia, los posteriores, los hacía de noche frente a una foto nuestra que tenía en su cómoda y justo al lado de una pequeña figura de Cristo que en la espalda "cargaba" una ramita de olivo. Era un muñeco de plástico y a modo de una lamparita de noche tenía el pecho descubierto y permanecía enchufado siempre para emitir una luz roja, que justamente "emergía de su corazón". La casa de mi abuela y esa imagen, son en mi memoria, una sola cosa.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Además de esos rituales, cultivaba en su patio, entre macetas y canteros, diferentes 'yuyos' para curar el empacho, el dolor de cabeza y demás molestias. Así era que cuando teníamos dolor de panza y vómitos nos preparaba el conocido té de matico con carqueja (una infusión amarguísima que mi hermano siempre rechazaba hasta que, por medio de sobornos con dulce de leche de premio, accedía a beber).

Sobre el matico, me atrevo a adjuntar debajo algo que hace unos años, leyendo *Los Andes*, mi mamá me llamó por teléfono para decirme, un tanto conmovida:

-Mirá lo que publica el diario, parece que tu Lela tenía razón! ¡Tanto té que nos hacía tomar y que me mandaba para que les diera a ustedes!

Graciela

(29 años). Estudiante de la Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública (UNCuyo)

A continuación, relataré mis experiencias de sanación a lo largo de mi niñez. Soy de Agrelo, Luján de Cuyo. Lugar donde se instalaron la brasileña Estela César y el italiano Augusto Minati y formaron su hogar. Soy descendiente por parte de su hijo mayor, Martín Minati y a su vez de la hija mayor de éste, Roxana Minati, mi mamá. Vivimos en un distrito que se encuentra al sur del Río Mendoza y que conserva muchas de sus tradiciones, entre esas, las curaciones populares, debido a que nos encontramos bastante lejos de algún centro de salud u hospital.

Ya no se encuentran curanderas, no hay existencia de esos saberes de sanación más allá de la transmisión familiar y la intimidad que la misma conlleva. El proceso de sanación a través de la medicina natural y popular ya casi no encuentra asidero en alguna persona, mujer, sobre todo, que encare este rol tan profesional y tan social. Queda más en la práctica y en la dinámica intrafamiliar, para sostener tradiciones y recuerdos de quienes sí los realizaban en la familia y con los vecinos que necesitaran, pero sobre todo sosteniendo la convicción de que sí causan un impacto en la salud, que sí hacen efecto.

Cura de empacho

Recuerdo una vez, tenía alrededor de 6 años y era Navidad. Me encontraba escondida debajo de la mesa, en la cocina de mi abuela materna, a la que con tanto cariño llamo Nona, llorando por un terrible dolor de estómago que me aquejaba. En ese momento, mi Nona me encuentra, toma mi brazo, me pone de pie frente a ella y al ver que me agarraba el vientre, tomó una corbata de mi Nono y me ordenó tener una de sus puntas justo donde tanto me dolía. Se hizo una

breve señal de la cruz y puso la otra punta de la corbata bajo su codo, extendiendo su brazo hasta tomar otra parte, mientras recitaba mi nombre, seguido de oraciones que no recuerdo. Repetía ese ejercicio sucesivamente hasta llegar a tocar con la punta de sus dedos alguna zona entre mi estómago y mi boca que le indicara el nivel de empacho que me aquejaba. Fue así como sus dedos se posicionaron justo en la zona debajo de mi barbilla, lo que conocemos comúnmente como papada. Hizo una señal de la cruz a lo largo de ese trayecto que había marcado con sus dedos y, en cuestión de minutos, fue increíble la mejoría que sentí. La energía que su cuerpo puso para sanarme, se hizo sumamente efectiva y es hasta el día de hoy, que recurro a ella ante cualquier dolencia para que intervenga con su habilidad, paciencia y amor.

Cataplasma de barro

Tenía alrededor de 9 años, y me encontraba sumamente enferma de erupciones en la boca y en el tracto digestivo. La fiebre que emanaba de mi panza no disminuía con ningún medicamento y generalmente, esos cuadros me agarraban con mayor fuerza en horas de la madrugada. Una de esas noches, mamá no daba más del cansancio y la desesperación de mi cuadro, y decidió recurrir a un remedio casero que mi Nona aplicaba con ella.

Tomó un trapo hecho con un pedazo de sábana vieja, lo humedeció, lo puso sobre mi vientre y encima del mismo agregó un puñado de barro. Si el barro se secaba en los minutos siguientes, significaba una mejoría, debido a que estaba sacando el calor de mi vientre y que eso respondía a un cuadro de calor estomacal y no a algo más grave. Fue así como en cuestión de minutos, mamá abrió el trapo y se encontró con lo esperado, el barro se había secado y la temperatura de mi vientre bajaba considerablemente. Lo repitió varias veces en el transcurso de la noche y llegada la mañana, me encontró con una pequeña febrícula y el

apetito recuperado poco a poco, al igual que el color de mi piel y las comisuras de mi boca en mucho mejor estado que las noches anteriores.

Cura de la insolación y aplicación de aloe vera

Ciertamente es una curación que hacemos en casa de forma rutinaria, sobre todo en época de verano. Suele pasar que muchas veces, por realizar alguna actividad fuera de casa, pasar un rato en la pileta o simplemente cortar el pasto, la exposición al sol sea mayor que lo habitual, causando un gran dolor y enrojecimiento de las partes expuestas al mismo y, sobre todo, en la cabeza.

Hace no mucho tiempo, el verano pasado precisamente, me encontraba cortando el pasto de casa y no había tomado dimensión de que no tenía algo que cubriera mi cabeza del sol. Decidí continuar con mi tarea y al finalizar la misma, me encontraba con un aquejante dolor y enrojecimiento en mi cabeza y en mi cara que era realmente molesto. Después de su clásico sermón sobre los cuidados y el riesgo de la exposición solar, mamá decidió hacerse cargo del asunto. Tomó un plato hondo y le cargó agua hasta la mitad. A continuación, dobló 9 trozos de papel de diario v tomó un vaso vacío. Posicionó mi cabeza hacia atrás, apoyando el plato que sostenía mi hermana en mi frente y prendió el primer papel. Lo dejó adquirir una llama suficientemente grande, lo arrojó sobre el plato con agua v lo tapó con el vaso vacío. Las expresiones de asombro no mermaron a medida que mi madre repetía la secuencia ocho veces más. Esto debido a que cada vez el vaso de llenaba más que la anterior, el plato se calentaba y el calor de mi rostro empezaba a irse. Finalizada la secuencia, mojó sus dedos en el agua del plato y los pasó por mi frente, mi nuca y el centro de mi cabeza, formando una especie de barrera protectora v curativa. Al cabo de unos minutos, el dolor de mi cabeza había pasado y el color rojo de mi rostro disminuyó casi por completo dejando sólo un par de huellas en mis mejillas.

Si hay algo que se complementa con esta curación es la aplicación del ungüento de aloe vera en las partes expuestas al sol. Vox populi son las propiedades curativas y regenerativas de esta planta, que no muchos tienen pero que es por demás provechosa. Es común en mi familia recurrir a esta planta cuando alguno o algunos de los miembros se expusieron al sol más tiempo del recomendado.

Este remedio casero proviene de mi bisabuela materna, la brasileña Estela César. Cuenta mi mamá que cuando eran muy chiquitos, y "se quemaban" jugando al sol, su Nona cortaba unas pencas de aloe vera y sus espinas, las ponía un rato en algún lugar frío y al cabo de unos minutos, las retiraba, cortaba por la mitad y aplicaba esa sustancia babosa del interior de la penca en la zona quemada. Aplicaba abundantemente, dejaba secar y era notable como al cabo de unas horas la piel había mejorado su temperatura y su color. Esto lo repetía dos veces al día hasta que la piel terminara con el proceso de despejarse. Ninguna crema recetada por el médico tenía, y me atrevo a decir tiene, tanto efecto como la aplicación directa de aloe vera. Lo practicamos hasta el día de hoy, por tradición y convicción de que resulta efectiva, y también para mantener vivo el recuerdo de las artimañas de la Nona en materia medicinal y popular, que sin duda era una matriarca autorizada en la familia.

Evelyn

Evelyn Morales (29). Estudiante de la Licenciatura en Trabajo Social (UNCuyo)

Como agua, seres que fluyen

Cuando me planto a escribir estas palabras, una corpobiografía, no puedo evitar remitirme a los ecos de la memoria en mi cuerpo. El sentido del tacto, presente, aflora recuerdos de calidez, de generación de bienestar, de sanar a través del cariño. La fluidez en mi cuerpo de sentimientos, y remitirme a mi signo de agua, hace que inevitablemente recuerde esos dolorosos llantos de niña, vivir exageradamente pero también sin restricciones cada alegría, como cada dolor. Las primeras manos que me sanaron desde pequeñita y hasta los 17 años fueron las de mi padre. Un dolor de panza, dolor de cabeza, espalda, bastaba con la imposición de manos de él para hacerlo cesar. No sé si era algo que él tuviera muy consciente, y sé que era algo transmitido de seguro desde mi abuela, pero había una complicidad en saber que de esa forma se podría sanar, que calmaría un malestar.

Internalicé dicha práctica, y desde pequeña si veía a mi gata mal, la tocaba, como si una energía fluyera por mis palmas, como si la energía que hace correr la sangre por mis venas y arterias, saliera de mí, vibrara, y esa vibración fuese la que estabilizaba el cuerpo de otros seres.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Así me ha sucedido luego con otro gato, que al traerlo pequeño estuvo enfermo, y lo tocaba para sanarlo. Ahora es él quien, durante mis dolores menstruales, o dolores gástricos, se acuesta en mi vientre y me calma dolores.

Y dicha práctica del tacto, del calor corporal, la tengo internalizada y la practico casi inconscientemente con las personas más cercanas. Frente a alguna dolencia, tocar con las manos, los labios, abrazar... Si la luna repercute sobre mares; nuestro cuerpo, nuestra sangre que fluye, nuestro cuerpo que vibra ¡Cómo no va a tener influencia sobre las personas!

La relación con mi padre es quizás el vínculo más fuerte que recuerdo, cuando pienso en sanación. Los dos éramos de cáncer, con una diferencia de una semana en nuestros cumpleaños, un llanto o una emoción fácil, una nostalgia presente en sus anécdotas de chico, y consejos constantes en la sobremesa. Creo que no hay nada más sano que sentir libremente amor, y esa es una de las mejores enseñanzas que me dejó, luego del constante "hijita, usted tiene que estudiar". La dificultad de la sobrevivencia del día a día en el aspecto económico, un rechazo al acercamiento a la medicina tradicional propia de los varones, culminaron en un estrés que culminó en un accidente cerebrovascular.

Algo más que recuerdo de mi padre era que fue asmático de niño. Digo fue, porque él nos contaba que desde chico muchas veces lo llevaron morado, sin aire, envuelto en una manta a la guardia del hospital. Luego de varios ataques de asma, nos contaba que finalmente se había curado, porque una vez lo habían encerrado en una habitación a respirar hierbas (no sé si quemadas, o con vapor). Otra forma de sanación que me recordaba mi hermana, fue que también lo llevaban a los corrales a respirar el "guano" (estiércol) de cabras, y que eso abriría las vías respiratorias.

Esa complicidad, de curar, de percibir lo que otras personas pasan de largo, la comparto con mi tía. Ella da unos besos en la frente o unos abrazos que hacen que nos entendamos... y compartimos esa creencia en las energías

que mueven al mundo, que se tornan contradictorias con sus creencias católicas, pero que al fin y al cabo están. Ella siente, y presiente, y hay cosas que no hace falta hablar, porque sabemos que suceden, y que la tildan y nos tildan de locas... Pero al fin y al cabo todo el mundo vive aprendiendo a disimular como si no las creyera.

En cuanto a la relación con otras personas que intervinieron sobre mí, fuera de mi familia, recuerdo dos situaciones a los 4 o 5 años. Una de ellas, a partir de unas paperas, en la que mi padre me llevó a la casa de un vecino o vecina, que me hicieron poner los pies sobre arena, mientras rezaban... La otra situación, en un viaje de visita a familiares en Tucumán, en donde veían que tenía una pierna más corta que otra y una mujer me tocaba las piernas como masajeándolas de arriba para abajo.

Más allá de la conciencia sobre malestares provocados por bacterias, infecciones, y demás, entiendo que hay una gran influencia sobre los estados anímicos de las personas, que impactan sobre su salud. Quizás lo que diga no es nada nuevo, pero el autoconocimiento corporal, conocer las propias emociones, hacerlas conscientes en este mundo que nos violenta constantemente, es un desafío diario. Suele sucederme que dolores de garganta, son productos de cosas que no me animo a decir, dolores de panza de situaciones reprimidas, dolores de cabeza, problemas sin resolver...

Cuánto más nos queda por aprender... y cuánto más nos queda por compartir.

Carolina

Carolina Díaz (29 años). Licenciada en Diseño Gráfico

Cuando hablo de sanación, pienso en lo natural que ha sido en mi vida, al punto tal de sorprenderme de escuchar que a amigas y amigos nunca les habían curado, por ejemplo, el empacho. Quizás porque desde siempre ha sido algo habitual en la familia. De hecho, es casi un mandato que todas las mujeres que sean ya madres aprendan las prácticas básicas de sanación para ejercerlas con sus hijos e hijas. Así fue que mi madre y su hermana aprendieron de mi abuela a curar el empacho y la ojeadura, en sus diversas maneras.

Mucho no conozco estas prácticas, no sé en qué radica su poder de sanación realmente, ni en qué va bien la dolencia. Si me refiero, por ejemplo, a la ojeadura, que no es más que un dolor de cabeza. Siempre, la sanación, fue natural para mí.

Tuve alguna vez la oportunidad de preguntarle a mi abuela, que lleva a cabo estas prácticas y las ha transmitido, quién se las enseñó y por qué. No me sorprendió en absoluto que haya sido su madre (o quien en ese entonces cumplía el rol de madre con ella) la persona que le transmitiera tales conocimientos. Tampoco que fuese enseñado como "algo más que debe saber una mujer casada con hijos, además de cocinar", y es que en el contexto de lejanía donde ella creció, los médicos escaseaban y las prácticas alternativas le significaron una forma rápida y eficaz de resolución.

Así es que, en la familia la enseñanza llega en el momento culmine en que sentimos, creemos, confiamos y necesitamos sanar a un/a otro/a; con la convicción de que sólo con nuestras manos y energía, podemos combatir todo mal en su cuerpo. Y siempre y cuando una sea mayor de edad y la práctica se transmita en Pascuas o Navidad, días e instancias de la vida que siempre me parecieron curiosas para poder aprender, pero que, en la lógica de la sanación, significan momentos de espiritualidad y comunión.

Noelia

Noelia López (34). Estudiante de la Licenciatura en Sociología (Uncuyo)

Como experiencias en sanación voy a nombrar a mis referentes familiares: mi tía abuela materna y mi madre.

Mi abuela, de chicos, siempre tenía alguna hierba curativa en su jardín para cualquier tipo de dolencia: si nos dolía la panza nos daba un té de manzanilla, si nos dolía el hígado un té de matico o con menta también. Para saborizar el té común le agregaba hojitas de cedrón o de burro, o para el mate con mi mamá; si nos quemábamos, aloe vera para calmar el dolor y que cicatrice bien. Ella siempre sigue conservando esas hierbas medicinales, y se lo transmitió a mi madre que también tiene en su jardin diversas hierbas curativas.

De la misma manera, en las comidas de mi abuela (¡¡¡que hasta el día de hoy adoramos!!!), como las de mi mamá, les agregan hierbas aromáticas del jardín: orégano, perejil, romero, laurel, tomillo, albahaca entre otras, que también considero que son terapéuticas y la fusión de sus aromas son realmente sanadores.

De chicos y ante alguna dolencia nuestra, mi mamá optaba en primer lugar por alguna hierba natural o métodos alternativos, por ejemplo, si teníamos empacho nos llevaba a Angélica, una mujer muy reconocida en el pueblo, ella era enfermera, pero también hacia terapias alternativas, ella nos tiraba el cuerito, y santo remedio, nos dejaba como nuevos.

De grande ante cualquier dolor de mi cuerpo sigo eligiendo un té de hierbas o cataplasmas con hierbas medicinales en la zona del dolor; realmente es bueno tener la posibilidad de incorporar bienestar, salud y equilibrio a nuestro ser a través de terapias alternativas, evitando todo tipo de impurezas a través de medicamentos impuestos y dominantes que dicen sanar nuestro cuerpo.

Corpobiografías de amigas

Tenía 12 años, recuerdo que me dolía una pierna, pasé por varios estudios en el hospital y no me encontraron nada. Mi papá me llevó a un curandero que se encontraba en Guaymallén, muy conocido... se llamaba Mateo Vaca (oriundo de Lavalle). El tema fue que no tuve contacto con él (que en ese momento se encontraba en silla de ruedas) sino que a través de su sobrina tuve la sanación. Consistió en pasar el filo de un cuchillo por toda la pierna y caminé idas y vueltas, hasta que empezó a pasar el dolor. Era un hombre muy conocido por sus curaciones y transmitió a su sobrina esos saberes.

Cuando tenía 9 años aproximadamente tuve una infección urinaria, me encontraba en el campo (Lavalle) con mi familia. Primero me llevaron al médico, pasé por varios análisis, me dio medicamentos y no se me pasó de esa manera. Después me llevaron a un curandero que me dio "palo azul" acompañado de otros yuyos medicinales, solo así pude calmar mi dolor.

A los 20 años tuve culebrilla, la primera instancia fue ir al médico, me medicó y recetó un antibiótico para el herpes y un calmante. Me dijo "el dolor te va a durar 6 meses". Al comentar mi situación, me recomendaron una señora que solo cercanos conocían, que hacía la curación con tinta china para frenar la culebrilla, el bicho. A esta mujer la apodo Nini, ya que me pidió no divulgar su nombre. Fue impresionante lo que sentí. Ella me dijo que rodeaba la mitad de la cintura, no había llegado tan lejos, y con el algodón y tinta china me fue marcando el camino del herpes y en eso que me va marcando, ella empieza a tener arcadas, a sentir náuseas. Me dijo que no lo hacía al trabajo porque afectaba a sus hijos, que sólo porque me conocía me lo hacía. Fui como tres veces para sacar el dolor, me daban puntadas, pero va no me dolía. Ahí comprobé que a través de esta curación no iba a sufrir tantos meses como me había dicho el médico. El dolor me duró 2 días, igual no dejé de tomar lo que me habían dado; por las dudas alterné los medicamentos con la curación.

Experiencia acción creativa

Luego del trabajo de escritura, nos dimos otra instancia de trabajo manual con esas emociones, sentires y memorias despertadas. La experiencia tuvo como objetivo la integración de elementos tales como la materia, acción e imagen en la producción de auto-conocimiento sobre las experiencias de sanación por parte de las/es/os integrantes del equipo. Este ejercicio de introspección permitió vincular la experiencia sanadora a partir de la práctica creativa mediante la producción individual de imágenes plásticas-visuales. Para ello se establecieron previamente premisas respecto de las cualidades expresivas de la materia.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

El proceso implicó una vinculación con el acto creador, en un diálogo intuitivo y sensitivo con los materiales que fueron dando forma a la auto-expresión y autorepresentación individual y luego colectiva. Esta actividad fue registrada mediante recursos fotográficos y audiovisuales.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

En un primer momento se trabajó el modelaje con la arcilla. Entendiendo la tierra como extensión del cuerpo para representar las experiencias vividas respecto de la sanación-curación-cuidados en la producción de una forma plástica / visual. En un proceso de introspección, reflexión y representación matérica de experiencias sensoriales almacenadas en la memoria y en el imaginario. La actividad se orientó con la propuesta de representar diferentes estados respecto de la sanación: en el pasado, su situación en el presente y finalmente su proyección a futuro.

En un segundo momento se elaboró una reflexión individual en torno de la experiencia vivida y sentida durante

la realización de las piezas. Luego, se inició una ronda de comentarios sobre lo producido y sus significados. Al finalizar cada relato, se procedía a limpiar las manos con retazos de tela a la siguiente compañera/o que tomaba la palabra a continuación, produciendo una comunicación gestual de cuidado y contención.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

El tercer momento consistió en la elaboración colectiva en torno de la experiencia creativa y los sentidos asociados, recuperando los relatos autocorpobiográficos de cada compañera. Nos interesa destacar la experiencia de les integrantes del equipo de investigación envueltos en el proceso de indagación en tanto sujetxs a conocer.



Mujeres sanadoras: corpobiografías, experiencias y saberes

SOFÍA DA COSTA, ROSANA PAULA RODRÍGUEZ, VICTORIA PASERO, ALEJANDRA SILNIK, DANIELA CAMPOS Y EZEQUIEL POTASCHNER

Durante siglos las mujeres han sido las encargadas de sanar y cuidar de la salud de las comunidades. Ellas fueron las primeras médicas en la historia de Occidente. Se desempeñaron como enfermeras, farmacéuticas, comadronas, alquimistas, químicas y consejeras. Hacían abortos, cultivaban hierbas medicinales. Transmitían sus conocimientos y experiencias de unas a otras y de generación en generación. Visitaban a los enfermos/as en sus casas y viajaban de pueblo en pueblo (Ehrenreich y English, 1981).

Ejercían una verdadera medicina popular y comunitaria, fueron consideradas las "brujas" en la Edad Media. La persecución y condena de estas mujeres fue uno de los procedimientos a través de los cuales se eliminó a las mujeres de la práctica de la medicina empírica, que nada tenía que ver con el modelo médico hegemónico que se consolidaría luego.

Por ello, recoger los saberes de las mujeres sanadoras¹, sus prácticas y sus particulares concepciones acerca de los cuerpos/las corporalidades, contribuye a una comprensión profunda de cosmovisiones invisibilizadas, pero coexistentes y, muchas veces complementarias, a las dominantes. Las mujeres sanadoras poseen saberes específicos que se materializan en una variedad de prácticas de atención y cuidado que implican una representación del cuerpo particular, no necesariamente coincidente con la de la medicina y psicología hegemónicas. A continuación, iremos indagando en los aspectos que conforman estos saberes, sus prácticas y nuestra propia experiencia junto a ellas.

Tensionar el modelo médico hegemónico

A lo largo de nuestras vidas entretejemos creencias, definiciones, concepciones y expectativas acerca de la salud, la enfermedad y la atención de malestares. Al mismo tiempo, nuestro modo de entender el cuerpo y de habitarlo se enriquece, muta, se amplía de la mano de ese tejido de creencias y definiciones.

Es el caso de la medicina alopática y la antroposofía: mientras que la primera se basa en la evidencia al realizar estudios, diagnósticos y tratamientos de las enfermedades; la segunda, es una medicina alternativa que articula las enfermedades a los eventos biográficos de las personas y sus efectos en el cuerpo, alma y espíritu, como así también a las

Respecto de las mujeres sanadoras en Mendoza, podemos citar como antecedente el trabajo de Vicente Agüero Blanch, llamado Remedieras de Malargüe (1968). En este libro se recogen los saberes de las mujeres de este departamento del sur de Mendoza en la utilización de hierbas medicinales, y cómo este conocimiento implicaba una concepción muy precisa del cuerpo en tanto integralidad. También encontramos el documental Remedieras del desierto (2010), guionado por la Dra. Eva Rodríguez Agüero y producido por Diego Flores, donde se retoma el estudio plasmado en el libro antes mencionado. Documental disponible en: https://bit.ly/21T9Ynmm.

vidas anteriores que pueden afectar y producir malestares o dolencias. Se trata de una medicina que se define como ciencia espiritual integral.

En el conjunto de saberes y relatos contenidos en este libro, esos puntos de vista y experiencias múltiples no sólo conviven, sino que por momentos también se tensionan.

Específicamente en relación a la atención de salud, esta diversidad puede ser entendida como "pluralismo médico" (Menéndez, Eduardo, 2003), estrategia mediante la cual la mayoría de las personas combina varias formas, incluso para dar cuenta de un mismo problema o malestar. Este concepto útil a los fines analíticos no debe hacernos perder de vista que las diferentes formas de atención no tienen el mismo reconocimiento o peso social. Por tanto, las definiciones, discursos, miradas y terapéuticas brindadas por la medicina alopática aparecen como predominantes sobre otras formas de entender y atender el padecimiento.

La medicina científica moderna tiene un lugar central en el proceso de consolidación y reproducción del sistema capitalista y en las intervenciones de este sobre los cuerpos. Tanto la especificidad de su objeto de estudio como la innovación en sus técnicas, permitió el acceso a los cuerpos humanos con una precisión que no ha dejado de crecer a lo largo de estos siglos. Pero la práctica médica no acotó sus límites a los mecanismos del cuerpo, sino que desplegó sus discursos en innumerables reductos de la vida cotidiana, previamente soslayados en la reflexión y en el estudio.

La consolidación de la moderna medicina como disciplina científica preponderante, poseedora no sólo de "la verdad" acerca de los cuerpos y sus procesos, sino también acerca de las prácticas correctas o incorrectas, normales o desviadas, coincide con el proceso histórico de consolidación del capitalismo como sistema dominante (Foucault, Michel, 2008).

El propio Menéndez hace hincapié en este estatus diferencial, al reconocer que "(...) (es) especialmente la medicina alopática la que establece las condiciones técnicas, sociales e

ideológicas dentro de las cuales se desarrollan las relaciones con los otros saberes" (2003:193).

En los relatos de nuestras interlocutoras y en las autocorpobiografías de las integrantes del equipo, se reconoce esa tensión con el estatus predominante de la medicina científica occidental: el discurso y/o la atención médica alopática aparece, por proximidad o alejamiento, en todos los relatos.

En las autocorpobiografías de las integrantes del equipo esta tensión entre la necesidad y la respuesta, entre la sensación y el diagnóstico científico, aparece con claridad:

Julia: El recorrido y las peripecias en los consultorios de los médicos nos hizo irritar e incomodar durante el proceso de afrontamiento de la problemática de salud, y ésta pasó a ser no sólo física sino psíquica y espiritual, tanto para quien padecía la dolencia como para quienes la recepcionamos.

O como se plantea en otra de las autocorpobiografías confeccionadas por una de las integrantes del equipo:

Sofía: Me meto en los consultorios con desconfianza, pero para tranquilizar los miedos que aparecen frente a síntomas desconocidos hasta ahora. Pongo a disposición mi cuerpo (o alguna de sus partes) como siguiendo un viejo ritual, pero sintiendo que la solución profunda está en otro lugar, seguramente uno más cercano a la camilla de mi reflexóloga que al instrumental médico.

En otros relatos de las integrantes del equipo, aparece la atención médica como un instancia lejana o inaccesible, mientras que las terapéuticas caseras o populares se presentan como soluciones concretas:

Graciela: Vivimos en un distrito que se encuentra al sur del Río Mendoza y que conserva muchas de sus tradiciones, entre esas las curaciones populares, debido a que nos encontramos bastante lejos de algún centro de salud u hospital.

En las palabras de las mujeres sanadoras también encontramos un diálogo, a veces tenso, con la medicina alopática tradicional. En algunos casos, como en el de Iracema, es su propia experiencia respecto del proceso de saludenfermedad-atención la que la lleva a cuestionar los saberes científicos y acercarse a saberes ancestrales. Luego de muchos estudios diagnósticos y tratamientos infructuosos y costosos económica y emocionalmente, Iracema accede a ser parte de una ceremonia de ayahuasca que se constituye en una experiencia bisagra en su vida.

Fui ahí y ahí es donde se me abrió el primer peldaño, porque ahí encontré, yo, como que algo cambió en mí, me sensibilizó... algo decía que... La primera fue como la que les conté en el curso, depurativa.

La apertura a esa mirada no ocurrió sin resistencia. Iracema en principio se oponía a su padre, quien le recomendaba buscar respuestas sobre su dificultad para concebir en las hojas de coca, con argumentos cientificistas. La contraposición entre ciencia y superstición fue rígida, incluso cuando las respuestas de la biomedicina eran angustiantes e infructuosas para ella. Eventualmente, la tensión fue cediendo y se produjo un contacto transformador con saberes ancestrales.

En el caso de Patricia Giner, la elección de alejamiento de la medicina alopática convencional es política y consciente. Habiéndose formado en una universidad, ella decide seguir estudiando otro tipo de medicinas y atender a sus consultantes desde un paradigma distinto, que encuentra liberador, educativo y basado en la autonomía de las personas.

Otras buscan flexibilizar la contraposición entre medicina alopática y terapéuticas fuera del canon científico, y plantean sus prácticas como "complementarias" a la medicina científica. Según Silvana "aunque no reemplazan la medicina occidental, llenan los vacíos que ésta va dejando

y actúan sobre los pacientes de diferentes maneras con un alto porcentaje de eficacia".

Carolina integra en su quehacer psicoterapéutico la teoría y técnica psicoanalítica junto con la teoría feminista para comprender las estructuras sociales y culturales que afectan a los malestares subjetivos de las diferentes sexualidades. Sostiene que, en su experiencia, más que un distanciamiento fue un proceso. Luego de continuar su formación en otros países y vivenciar terapias corporales que transformaron su abordaje, en el 2016 empieza a "integrar" y cerrar una etapa que desde México narraba así:

Carolina: Cuando yo voy cerrando el ciclo en Chile, empiezo a retomar los libros de Freud y empiezo a re-encantarme también, como no borrar la historia, sino que bueno esto también fue parte de mi formación. En el 2016 yo ya encontraba que sí había posibilidades de integrar más que de fragmentar. He vivido corporalmente esas experiencias para luego empezar a reflexionar sobre ellas. Así fue el feminismo, así fue el chamanismo. Y ese nombramiento de *psicoterapeuta feminista* (y que le podría seguir poniendo apellidos) nace acá, nace en este viaje, en esta estadía lejos de Chile. Y nace porque yo puedo decantar mis procesos, puedo mirar de lejos. Tengo 37 y creo que encontré un lugar donde ya no necesito más, lo que tengo lo puedo profundizar.

En el caso de las sanadoras populares, que definen su habilidad para la curación como un don², no aparece una resistencia u oposición a la medicina científica. Sus estrategias de sanación y/o acompañamiento no están vinculadas a un saber aprendido y no tienen explicaciones teóricas o racionales acerca de sus capacidades, lo que no las posiciona en "contra" del conocimiento e intervención médicos. No

² El don es una práctica corporal que se centra en la necesidad de intercambiar con otra/e/o. Se expresa por medio de la reciprocidad, surge a partir del regalo, ofrenda, rito (Maldonado, Susana, 2019).

se ubican en el mismo campo que la ciencia médica por lo que no hay elementos de disputa.

Carmela: A mí me han gustado siempre las cosas de salud. [...] te conté antes, al Hospital Central me llaman y yo voy. Y yo hago la sanación a los enfermos y cosas así cuando me llaman, si no, no voy. Esteee, yo voy a un hospital y médico, todo el que va de guardapolvo blanco se da vuelta y me saluda [...]

Esta permanente referencia a la medicina alopática occidental, ya sea en términos de tensión, de crítica o de complementariedad, no permite establecer una separación tajante entre prácticas. El pluralismo médico al que hace referencia Menéndez cobra sentido y habilita la pregunta acerca de qué elementos brindan indicios acerca de esta confluencia de saberes.

Lo que aparece con claridad en el análisis, tanto de las entrevistas como de las autocorpobiografías, es un alejamiento del biologicismo, no sólo para comprender los procesos de salud-enfermedad-atención, también para definir los cuerpos. Existe un reconocimiento de dimensiones que exceden lo meramente fisiológico o anatómico-funcional. Se reconocen, por ejemplo, las emociones como un elemento clave en la aparición de malestares y, por ende, la conexión emocional/sentimental se hace necesaria para dar cuenta de éstos. Aquí encontramos una tensión central con la medicina alopática occidental y con el modelo de atención que esta propone.

Rosana: Volviendo a mi relación con la salud, en el último tiempo ésta se ha presentado de manera ineludible, marcada fuertemente por los imaginarios sociales del cuerpo con cáncer. Y más allá de la presencia médica en sus versiones más variadas, llámese especialidades, fueron algunas palabras de amigas y de mi hermana, pero también las de mi médica ginecóloga, las que me apoyaron, consolaron y fortalecieron la decisión de buscar nuevas respuestas, otras opiniones, así fue que el imaginario siniestro se diluyó abriendo nuevas posibilidades.

El compromiso afectivo también es central en los relatos de las sanadoras y terapeutas alternativas, fundamentalmente en lo que refiere a la escucha atenta, la valoración de la palabra de la persona consultante y la generación de un vínculo de confianza. Se evidencia una concepción rica del proceso de salud-enfermedad-atención, en la que intervienen elementos psicológicos, emotivos, espirituales, contextuales, físicos e, incluso, místicos. Esto se apoya en una definición de los cuerpos mucho más compleja que la mirada biológica-mecanicista sobre la que se apoya la medicina occidental.

Carolina se autopercibe como lesbiana política y desde ahí su compromiso es con la salud de las mujeres y personas LGBTTTIIQ+ porque la sitúa en un lugar de no negociación sobre ciertas cosas:

Carolina: Para mí, ser lesbiana política es realmente amar a las mujeres y querer una vida buena para ellas; obviamente no me creo salvadora de nadie pero voy a contribuir a que esta humanidad tenga más respeto y dignidad por las mujeres. Como psicoterapeuta feminista, creo que ya encontré ese lugar, a mí me gusta mucho hacer terapia, me gusta mucho escuchar y tratar de ver dónde están los nudos y facilitar eso.

Las propuestas terapéuticas son coherentes con esta definición de la corporalidad y se refieren a la necesidad de restablecimiento del equilibrio del cuerpo-alma-mente, a asumir responsabilidad sobre el propio proceso y aprender a conocer la variedad de manifestaciones que indican un desequilibrio. En este sentido es pertinente el concepto de autoatención planteado por Menéndez:

... refiere a las representaciones y prácticas que manejan los sujetos y grupos respecto de sus padeceres, incluyendo las inducidas, prescriptas o propuestas por curadores de las diferentes formas de atención, pero que, en función de cada proceso específico, de las condiciones sociales o de la situación de los sujetos conduce a que una parte de dicho proceso de

prescripción y uso se autonomice, por lo menos en términos de autonomía relativa (Menéndez, Eduardo, 2003: 198).

Esta categoría, sumamente útil para comprender las estrategias que se ponen en juego para atender los malestares, tiene, sin embargo, una arista compleja: puede interpretarse en términos de responsabilidad individual. Consideramos que, en gran medida, eso es lo que sucede en el ámbito de la medicina alopática en cuanto al diagnóstico y posterior tratamiento de los padecimientos. Esta medicina centra la mirada en el individuo en tanto ente fisiológico y, en ocasiones, psicológico. Esto se traduce a nivel de atención en una responsabilización sobre los cuidados y el tratamiento prescripto que recae sobre el/la consultante. Esto es problemático por múltiples razones. En primera instancia, porque el cuidado de la salud se da en un contexto histórico-social que implica una enorme desigualdad de condiciones de vida entre sujetxs. En segundo lugar, las tareas de cuidado están desigualmente distribuidas según el sexo-género. En tercer lugar, la autonomía relativa suele desaparecer frente a los consejos expertos y la invisibilización de los conocimientos/saberes que portan las personas.

Aquí identificamos otra diferencia con las propuestas de las sanadoras populares y de las terapeutas alternativas, ya que trabajan desde una mirada integral de los/as sujetxs, atendiendo a sus capacidades/posibilidades a partir de la empatía que generan.

Mariana: Estás viendo grandes estructuras a nivel de enfermedades psiquiátricas, si yo veo a una persona que no tiene herramientas suficientes, voy a abordarlo de otra manera, no para darle un diagnostico al paciente, sino un diagnóstico para saber con qué intensidad trabajo, o que puntos toco o no, si puedo trabajar más tranquila o tengo ciertos recaudos.

Carolina: Primero, es una práctica política. Encontré después de muchos años de búsqueda, que lo que yo puedo hacer es político. Me he dado cuenta ahora último atendiendo gente en Francia o en EE.UU. que lo que me están diciendo de su malestar se llama xenofobia, se llama homofobia, lesbofobia, al posicionarme desde ese lugar, yo soy una actuante. Estoy entendiendo el mundo así, con estos sistemas de opresión, puedo compartirte que eso que te pasa fue racismo que te cometieron, entonces es introducir contenidos que en la clínica normal no se introducen, que es "te pasa algo y te pasa a vos sola". Y eso me lo regaló el feminismo, cuando yo les decía a las mujeres: la experiencia de abuso es de todas, hay algo ahí que se descansa un poquito, porque entonces no soy la única, que me pasó a mí, que no significa no sufrirlo, pero saber que hay un sistema, un telón de fondo tremendo que hay que empezar a ver, porque también una deja de sufrir un poquito más.

Los relatos dan cuenta de una gran diversidad de abordajes que son imposibles de encasillar disciplinarmente. La riqueza de enfoques se vincula con la riqueza de las miradas sobre el cuerpo y sus procesos y, en ese sentido, el concepto de autoatención se profundiza y rebasa los límites del (auto)cuidado médico.

Carolina incluye un elemento central para el análisis: el malestar actual asociado al colonialismo, racismo, sexismo, lesbofobia, homofobia y xenofobia. Esas violencias tienen efectos prolongados en nuestras vidas, sus ataques son implacables, ya que operan colonizando nuestros cuerpos mediante sus prácticas en tanto sistemas de opresión que funcionan en simultáneo con el fin de doblegarnos. Sostiene Sara Ahmed en este sentido:

La violencia provoca cosas. Empiezas a esperarlo. Aprendes a habitar tu cuerpo de otra forma con esta expectativa. Cuando percibes el mundo exterior como peligro, lo que cambia es tu relación con el cuerpo, te vuelves más cauta, tímida, puedes que te repliegues en anticipación porque lo que ya ha sucedido volverá a suceder (2017: 44).

La violencia heteropatriarcal y racista, a través de los diversos discursos que la justifican, conforma una institu-

ción que modela los cuerpos y los sentimientos con sus mecanismos de control y dominación social. Nombrarlas, darle visibilidad alcanza la dimensión que el problema tiene. Ese aprendizaje se instala en el cuerpo y "presentimos el dolor que vendrá después, así como el castigo" (Ahmed, Sara, 2017:60).

Carolina: La confluencia de saberes me permite hacer algo más particular, más mío. Tiene que ver con utilizar las herramientas del psicoanálisis como el ejercicio clínico de lo que aprendí. (...) Hay todo un estudio y una historia de por qué fueron así, pero lo del feminismo a mí me permite ver un marco interpretativo mucho más amplio y político que el psicoanálisis. Porque estamos hablando de la vida de las mujeres y fue el feminismo quien en sus diversas formas ha nombrado lo que le ha pasado a las mujeres o seguimos nombrando. Y el chamanismo, y otras experiencias espirituales, también entran en la medida en que yo, con técnica o sin técnica chamánica igual siempre estoy en un rito diario de prender la vela, convocar, estar siempre conectada con estas dimensiones.

De alguna manera el feminismo nos otorga herramientas para nombrar los problemas, examinar los sistemas de opresión entrelazados (sexismo, racismo, clasismo, capacitismo, lesbo y homobofia, especismo) sus prácticas y sus políticas discriminatorias y violentas. En particular, nos enseña cómo enfrentar la violencia destructiva que invisibiliza, inferioriza y objetualiza a las mujeres desde el sistema de salud, pero también las victimiza. Por ello desde las terapias feministas las mujeres podemos reclamar juntas nuestra autonomía:

El término subjetividad tiene por tanto dos valores. Uno es el sometimiento o sujeción a determinadas construcciones sociales que no son sociales (que no son sólo sociales). El otro es la capacidad de autodeterminación, autodefensa, resistencia a la opresión, a las fuerzas del mundo externo, pero también resistencia y autodefensa de las fuerzas que

actúan en el mundo interno ... no son sólo sociales, porque el sujeto social es siempre también sujeto psíquico y, por lo tanto, atravesado por deseos, pulsiones, fantasías o fantasmas conscientes o inconscientes que constituyen otra modalidad de constricción. Y a menudo estas dos modalidades se contradicen entre ellas (de Lauretis, Teresa, 2000: 156).

Prácticas no extractivistas en la sanación: protección de un secreto

El "extractivismo cognitivo" o epistémico considera lo originario/ autóctono como objeto de conocimiento, como materia prima, como recurso para su apropiación, desconoce y desvaloriza otras racionalidades.

Aquellas prácticas no extractivistas, de reciprocidad, de reconocimiento y valoración suponen un posicionamiento ético político reflexivo sobre nuestros modos de conocer, es decir una vigilancia epistemológica respecto de las prácticas sociales que involucra la producción de conocimiento, para decirlo en palabras de Bourdieu, respecto del *habitus*, el campo y las prácticas.

Laura sostiene que se inició a partir de la pintura rupestre, en un camino de encuentros con maestras/os sanadoras/es indígenas que le permiten el acceso a una cosmovisión que ella poco a poco incorpora en su vida:

Laura Hart: Pero acá es importante aclararte algo. Yo no soy chamana, no me considero curandera como los andinos lo ven. No he tenido iniciación... no soy una curandera como los andinos. Primero porque vengo de otro origen, no tengo esa raíz andina que, si bien no la tengo, en algún punto o en algún segmento la adopto ¿no? Como una posibilidad. Pero no soy curandera como ellos lo ven. Porque para ser curandera o para ser chamana hay que... hacer un largo camino desde... muy... desde muy al comienzo. Y tener maestros y eso es un camino largo de mucho aprendizaje.

Laura procura distanciarse de la ambición de poseer, porque aun adquiriendo un saber/aprendizaje, reconoce su

procedencia y los sentidos para su comunidad. Ella sostiene que no puede transformarse en una sanadora/chamana, porque no fue iniciada, porque no tiene una raíz andina, porque no tiene su cosmovisión, si bien adopta la experiencia de sanación mediante su práctica artística, en sus propias creaciones y en los talleres que desarrolla. Ella no quiere tergiversar ni vaciar de contenido el carácter sagrado de la práctica y extraerla fuera de su contexto, porque reconoce el poder del territorio y la espiritualidad. El respeto y la confianza depositada en ella por parte de sus maestros/ as indígenas cobra sentido. Hay un límite ético frente a las prácticas extractivistas.

Bajo el modelo hegemónico de la ciencia, el saber que producen los pueblos indígenas ha provisto a la industria farmacéutica mundial de algunos de los descubrimientos más reconocidos. Sin embargo, estos se encuentran registrados (patentados) bajo nomenclatura de los laboratorios de los principales países dominantes que industrializan el saber comunitario/colectivo de los pueblos indígenas, conocimientos que fueron y son transmitidos de generación en generación y muchas veces compartidos a las/os visitantes:

La aspirina (ácido acetilsalicílico extraído por los indios de la corteza del sauce criollo, Salix humbolteana), los principios activos de la penicilina que obtenían del fermento del plátano verde y del moho del untu del maíz, de la terramicina (usada en cataplasmas de barro fermentado), la quina (cinchona calisaya) autóctona del Tahuantinsuyo, cuya aplicación específica frente al paludismo y a las fiebres se estableció aproximadamente en 1635, entre otros. Hasta la muy promocionada droga contra la gripe aviar estaría compuesta del tradicional anís estrellado, con múltiples aplicaciones tradicionales de nuestros pueblos (Braceras, Diana, 2018: 38).

¿Cómo proteger los saberes de prácticas de saqueo? Ana encuentra la respuesta en la custodia de uno o varios secretos. Su desconfianza recurrente en el intercambio y su interpelación a las entrevistadoras puso en evidencia nuestros privilegios, (a partir del cuestionamiento inicial a la carrera elegida, las "ciencias políticas", la función de la Universidad y sus investigadoras/es). Ana, profundamente sabia, marca un límite y establece las pautas en la conversación, dejando claro que hay información que no está dispuesta a compartir. "No, no te voy a contar más secretos".

Laura, en cambio, comparte su información para denunciar prácticas extractivistas mineras y sus políticas de destrucción de la vida, de la cohesión comunitaria, de la sabiduría, de las fuentes de agua dulce y todos los bienes comunes. Insiste en la resistencia en defensa de las lagunas en Perú, lucha que es llevada adelante, fundamentalmente por mujeres indígenas. Las Lagunas de Huaringas (huari=laguna, inga=inca) están conformadas por un conjunto de 14 lagunas de aguas dulces, cerca de Piura, Perú a una altitud de 3.900 metros. Estas lagunas son reconocidas por las propiedades medicinales de sus aguas.

Laura: Hay millones de secretos. Te voy a contar algo, por ejemplo. Algo que... hay una entrevista que le hice a un antropólogo en Cajamarca porque me pareció algo impresionante. Nosotros en Mendoza tenemos una problemática parecida y es que son las lagunas de altura. Hay algunos curanderos que vienen de las Huaringas que son las lagunas de alturas, donde esas aguas de altura son sanadoras. Resulta que hay emprendimientos mineros que quieren vaciar esas lagunas porque debajo de las lagunas hay oro. ¿Te imaginas el horror? Hay que ver en internet lo que es la rebelión de Conga. Conga, cerca de Cajamarca. Ha muerto gente defendiendo las Huaringas.

Carolina del mismo modo que Laura, rescata un instrumento valioso como es el tambor, pero afirma que su uso no es desde el chamanismo sino desde su disciplina, para acceder a lo inescrutable, y estimular el inconsciente.

Carolina: Chamana no me siento. No, porque creo que es un saber ancestral que pasa de generación a generación. Porque en realidad cuando uso el tambor lo uso más para el inconsciente que para un viaje chamánico. Y el tambor es mi corazón, siempre estoy con él como ando con mis amuletos. Lo comparto con otras, pero no es que me sienta chamana cuando te hago un viaje con tambor sino que invito al inconsciente a soltar un poquito la cabeza, pero desde ahí yo uso el tambor en la terapia.

Significados del cuerpo/corporalidad y la experiencia vivida

Respecto a los significados del cuerpo, Patricia Giner, médica antroposófica³ encuadrada dentro de las medicinas alternativas, sostiene un enfoque que articula las enfermedades a los eventos biográficos de las personas y sus efectos en el cuerpo, alma y espíritu, como así también a las vidas anteriores que pueden afectar y producir enfermedades. Se trata de una medicina que se define como ciencia espiritual integral.

Define al cuerpo en diferentes planos, uno de ellos es el cuerpo etérico o sutil, que es un elemento intermedio entre el alma inteligente y el cuerpo físico. Desde esta perspectiva el ser humano está compuesto por dos cuerpos, el cuerpo físico (formado por materia) y el espiritual que lo conforman los siete centros principales o chakras y un hilo de energía que conecta cada parte del sistema nervioso, pudiendo así el cuerpo etérico eliminar incluso enfermedades físicas.

Podemos sintetizar en cuatro las dimensiones del cuerpo: el cuerpo etérico, que es como se organiza vitalmente el cuerpo; el cuerpo físico o anatomía; el cuerpo astral, que se trata de la organización psicológica e incluye la

³ La medicina antroposófica se trata de una medicina alternativa, cuyos fundadores son Rudolf Steiner (1861–1925) e Ita Wegman (1876–1943).

conciencia y las emociones; y el cuerpo conciencia (ego) auto reflexivo del yo.

El diagnóstico desde esta perspectiva incluye una evaluación de la persona (generalmente denominada "paciente"), de los desequilibrios que se generan en el organismo y los de las dimensiones mentales y espirituales. Los medicamentos y las terapias utilizadas son personalizadas, y su objetivo consiste en potenciar un "proceso de evolución" reforzando su habilidad natural autocurativa y para ello es de suma importancia evaluar la propia biografía cada 7 años.

Patricia Giner: Cada 7 años es el tránsito que va haciendo el 'yo' en el ser humano, hasta que a los 35 años entra bien en la materia y a partir de los 35 años comienza a soltarse ¿no? Entonces, de 0 a 7 transita el 'yo', independiza el cuerpo físico; 7 a 14, el cuerpo etérico; 14 a 21, el cuerpo astral; 21 a 28, el 'yo' en libertad. O sea, a partir de los 21 años ya el ser humano comienza a hacer juicios de valor y antes de los 3 años el niño no, no, no puede tomar decisión, lo toma partir de los 3. Y es trascendente en la vida de un ser humano, los 3 años, 2 años y algo, cuando la persona es capaz de decir 'Esto es mío', 'Yo, yo'. El verbo y la palabra 'Yo soy'.

Para otra sanadora, el cuerpo es materia química, mente y espíritu. La química depende de los alimentos, la influencia del mundo externo y la energía espiritual. Para Mariana, en cambio, el cuerpo es el "alma encarnada" que requiere ser cuidada mediante el consumo de alimentos no industrializados y de la energía que produce la vibración para mantener el cuerpo equilibrado, es decir sano. Las enfermedades son significadas como las emociones no resueltas que se instalan en el cuerpo, y la terapéutica propuesta implica un proceso de "desandar lo andado", median-

⁴ Para mayor información ver: El Sistema de la Medicina Antroposófica publicado por la Federación Internacional de Asociaciones Médicas Antroposóficas (IVAA). Bruselas, Bélgica.

te la terapia del sonido, en su caso con el uso de los cuencos tibetanos. Para Ana, el cuerpo es también mente y espíritu, y como cuerpo es un intercambio químico que requiere de una alimentación transformadora, porque ese alimento constituye los sentidos, las emociones, los sentimientos, el yo, que ingresa también para alimentar el espíritu.

Ana: Sí. Entonces tenemos que empezar por comprendernos como cuerpo. Como mente y como espíritu. Como cuerpo soy toda materia química, soy un intercambio de químicas. Somos pura química y esta química está producida por lo que ingresa a mi estómago, por mi alimento. Mi alimento produce la química transformadora y que forma toda mi estructura, lo que soy físicamente y después lo que ingresa desde afuera como calor, frío, humedad, luz, aroma... eso forma mis humores, mis sentimientos, lo que soy. Y lo que ingresa como energía forma mi parte espiritual. Cuando esas tres cosas se juntan adentro mío mi conducta se transforma en amor, compasión, actitud, creatividad...

En el caso de Laura Hart, el sentido asignado al cuerpo involucra una condensación de las preguntas y las respuestas que recibe del cosmos.

Iracema en cambio sostiene una distinción entre los cuerpos de las mujeres y los cuerpos de los varones, focalizada en el cuerpo reproductivo; es por ello que para las mujeres el útero organiza el centro energético de la vida y la curación. Ella sostiene que el don del curanderismo deviene de la capacidad de gestar de las mujeres, del ejercicio de la maternidad.

Iracema: ... si ha sido madre, tiene la sabiduría y el don del curanderismo que, si lo desarrolla bien, (porque) lo tiene innato... Entonces, a la mayoría de las mujeres, les dicen "Ahora ya te puedes dedicar a curar con más autoridad".

Iracema sostiene que es el útero el "campo electromagnético" que permite la curación. Sostiene que la capacidad de engendrar y la maternidad otorgan a las mujeres el don de curar. De la misma manera que Carol de Bawé en Tarapoto, Perú, sanadora indígena, afirma que con su segundo hijo obtuvo el don de sanar, y que le llegó la iluminación de la maternidad (Pla Buxó, Raimon, 2017: 67). Podemos asociar esta concepción de Iracema, con los estudios sobre las mujeres y los tejidos, y la "poética andina de la creación". Como señalan Denise Arnold y Juan de Dios Yapita:

... el poder de las mujeres se expresa mediante la sangre y la sede de su expresión es el corazón[...]el poder simbólico de la sustancia ancestral en la sangre materna tiene la virtud de vincular dominios tan diversos como los procesos del aprendizaje, las actividades del pastoreo, los patrones de la herencia femenina y sus fundamentos míticos, y la riqueza de la mujer en sus rebaños. El poderoso lenguaje de la sangre teje una matriz común de la comunicación, que las mujeres expresan en su textil [...] La sangre materna puede crear una matriz sonora horizontal de poder y riqueza, que las mujeres expresan en su canto. [...] una vez puesta en moción esta matriz sonora del poder femenino, hasta una mujer puede definir la masculinidad y sus poderes, según su propio conocimiento, prácticas y deseos (1998:81).

Para Iracema, el cuerpo al igual que para otras sanadoras es un saber, un don. El cuerpo es el ser, pero también es un instrumento, no excluye el proceso de aprendizaje de la existencia. Sostiene que el cuerpo es una herramienta para realizarnos, una complejidad de carne, espíritu, mente, sentimiento y voz. Sus expresiones quechuas permiten advertir la complejidad de dimensiones que contempla su concepción del cuerpo, esto es el Yachay (edúcate), el Munay (poder del amor), el Rimay (palabra/voz) y el Llankay (trabajo), legitiman su saber y dan cuenta de la especificidad de su cultura proveniente de la cosmovisión andina y de sus prácticas como maestra sanadora.

Iracema a lo largo de su relato destaca la dualidad y la complementariedad andina, sin embargo en numerosos estudios (Rösing, Ina, 1997 e Isbell, Billie Jean, 1976) estas ideas resultan revisadas y cuestionadas, como en el trabajo de María Luisa Veisaga (2018). La autora analiza la estructura sexogenérica en la cosmovisión andina, en especial en los Andes bolivianos y en base a sus indagaciones, rescata al menos 10 géneros simbólicos, cuyas determinaciones exceden el cuerpo, incluyendo otras dimensiones tales como el "estado de la chacra en cultivo que trabajan, el lugar de la chacra, y el cargo que desempeñen en la gobernación de la comunidad", como así también incluyen los cambios a lo largo de los ciclos vitales de las personas. Estos géneros simbólicos tienen diversas incidencias en la vida cotidiana, en la religión y en los rituales.

Sostiene Iracema que en los Andes la familia numerosa es necesaria para sostener la agricolaridad que sustentan los *ayllus* y *markas*, por ello los hijos/as son bienvenidas/os. Respecto de los abortos inducidos, sostiene que por lo general se realizan con tisanas de hierbas y son considerados desequilibrios que suceden en la comunidad.

Sin embargo, es sumamente complejo desentrañar la herencia colonial y su carga asociada al "pecado" en esta perspectiva. La práctica del aborto es parte de los saberes propios de las medicinas tradicionales y saberes ancestrales andinos. En el mundo aymara rural no se trata de culpabilizar ni castigar a las mujeres que abortan. Si bien constituye una falta, ésta no es de las mujeres, sino de las familias, que pierden un integrante del ayllu (la familiacomunidad extensa), como así también para el trabajo en la tierra. Por ello, se considera que el aborto produce desequilibrios: entre las personas, la chacra que se cultiva, las deidades. Debe ritualizarse la despedida del feto, mediante el "bautizo" (esto es parte de la incorporación de la religión católica), para evitar las granizadas y cuidar así a la comunidad. Cuando esto sucede y se desconoce si en la comunidad hubo un aborto, se suele regar coca y si se encuentra el feto, la familia paga el despacho y entonces vuelve el equilibrio en la comunidad. Las mujeres que realizan un aborto no son castigadas, la comunidad las acompaña, por lo general.

También es cierto que no se puede distinguir entre las perspectivas religiosas cristianas o de las iglesias evangélicas que han sincretizado la cultura andina, permeando sus creencias.

En la comunidad hay una fuerte convicción de que el aborto produce la caída de las granizadas, porque las poblaciones aymaras, por lo general creen que el derramamiento de sangre causa desgracias (Berg, Hans van den, 1989: 134).

Los abortos se suelen hacer desde antes de la colonia con hierbas, pero en la actualidad se recurre a métodos más seguros como el misoprostol, que suelen ser entregados a las mujeres sanadoras por las médicas de las postas sanitarias para su distribución (Pabón, Ximena y Dibits, Inekke, 2012).

La violación es parte de un orden colonial concreto, de una relación de dominación/explotación/sometimiento y las prácticas de aborto fueron y son parte de esa resistencia cotidiana de las mujeres indígenas y de las mujeres quechua-uru-aymara. Además, esta población padeció una de las más violentas prácticas de esterilizaciones masivas forzadas, sin consentimientos, por medio de engaños, extorsiones y violencia.

La medicina andina hace referencia a las prácticas y saberes de poblaciones que se encuentran en el noroeste argentino, e incluye las poblaciones *qolla* con una fuerte presencia inkaica, hablan la lengua *runasimi* (llamada comúnmente quechua). El saber de la sanación tradicional popular está afincado en la concepción del origen de cada enfermedad. Es por ello que sus diagnósticos permiten diferenciar tipos de enfermedades y si estas se incluyen dentro de la etiología del sistema simbólico y tratable con su terapéutica o si por el contrario pertenece a las "enfermedades de Dios" cuyo tratamiento corresponde al sistema médico alopático. Se denominan "enfermedades de Dios" a las que se manifestaron a partir de la conquista y la evangelización, que trajo un dios y sus propias enfermedades. Cada medicina sana lo que produce.

En el caso de Silvana, el cuerpo se presenta como un "envase del alma", es la cáscara que recubre lo verdaderamente sublime, de alguna manera prevalece un sentido cartesiano del cuerpo, como instrumento que permite "transitar" el mundo: "[...] el cuerpo, sin dudas el envase del alma. Sólo a través de él podemos actuar en un mundo físico recorriendo el camino que hemos venido a transitar."

Para Daniela, integrante de nuestro equipo, el cuerpo adquiere el poder de la concepción indígena chiapaneca o comunitaria del cuerpo-tierra-territorio, primer lugar de conquista, pero también de resistencia. Así, en su corpobiografía señala:

Durante 2018 estuve en Chiapas, allí advertí que el cuerpo de las mujeres indígenas, como la tierra, son un lugar de resistencia, generadores ambos de vida, por lo tanto, un territorio, donde se dan las primeras vulneraciones.

Retomando a la feminista maya Dorotea Gómez Grijalva, asumir el cuerpo como territorio político es comprenderlo como histórico y no biológico. Y en consecuencia asumir que ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación (Gómez Grijalva, 2014: 265).

Para Carolina el cuerpo es un tesoro de significados, puede ser hablado, leído, y considera que si realmente estuviéramos conectadas al cuerpo podríamos ser preventivas en la existencia.

Carolina: Creo que la colonización nos trajo, entre mil cosas, que todo lo empezáramos a entender desde la razón [...] entonces yo creo que se nos olvidó el cuerpo, como salud mental, salud física y se transformó como muchas personas dicen en una máquina de trabajo, que te permite moverte, pero no en una conciencia amorosa con nuestro cuerpo ni en una conciencia de cómo funciona. Entonces claro todas las enfermedades responden al olvido del cuerpo, a la falta

de memoria. Todo esto lo digo porque lo viví, porque yo hice muchas terapias corporales y a mi realmente me cambió el eje. Es ver cómo ha pasado en tu cuerpo la colonización, el patriarcado, el racismo y eso ha sido súper revelador, porque hay una parte teórica que es súper interesante pero realmente no basta.

Anders Burman propone como objetivo la "descolonización como sanación del cuerpo social enfermo", iniciando un diálogo entre el mundo espiritual y el mundo político, como se presenta en la realidad aymara, dado que, para las poblaciones andinas, la conquista y la colonización resultó en una gran enfermedad, en una peste que liquidó toda la vida. Es muy interesante cómo lo social, las formas de dominación, control y apropiación, son análogas a la enfermedad; la resistencia como una renovación energética, un equilibrio deseado, una vuelta al estado del buen vivir.

El interés por las representaciones sociales o los imaginarios colectivos de la medicina popular que portan las sanadoras en torno de la salud/enfermedad, las definiciones sobre el cuerpo, los malestares, padecimientos y dolencias, resultan centrales para la comprensión de sus prácticas. Las significaciones imaginarias y los mitos cumplen un papel importante en la sustentación de sus saberes. Las imágenes modelan el pensamiento y la acción, del mismo modo que la visión racionalista. Las representaciones sociales:

Corresponden a una forma específica de conocimiento, el conocimiento ordinario, que es incluido en la categoría del sentido común y tiene como particularidad la de ser socialmente construido y compartido en el seno de diferentes grupos. Esta forma de conocimiento tiene una raíz y un objetivo práctico: apoyándose en la experiencia de las personas, sirve de grilla de lectura de la realidad y de guía de acción en la vida práctica y cotidiana (Jodelet, Denise: 134).

En procura de resolver problemas, los grupos sociales producen representaciones que guían la manera de nom-

brar y definir diferentes aspectos de su realidad cotidiana, que favorecen el proceso para su interpretación. Las significaciones imaginarias proporcionan un punto de inteligibilidad sobre sus acciones, sus vidas, su mundo. El imaginario es una organización mental de la realidad que tiene consecuencias sociales. Cornelius Castoriadis acuña este término para expresar las representaciones sociales encarnadas en las instituciones que se expresan en un juego de imágenes que son referidas en el lenguaje. Es en el lenguaje donde se enuncia y se construye discursivamente una representación del mundo. Sin embargo, respecto de la relación lenguaje y mundo empírico no existe transparencia. El discurso establece una oblicuidad, cierta opacidad respecto del mundo real.

Saberes de cuidado y sanación (saber-palabra y saberhacer)

Al indagar en las formas de iniciación, aprendizaje o adquisición de los saberes y prácticas de sanación, encontramos que éstas son variadas y presentan una complejidad propia de las experiencias vividas por las sanadoras. Dichas formas se encuentran atravesadas por diversas dimensiones: la clase, la raza/etnia, la sexualidad, la edad y la nacionalidad, entre otros atravesamientos, que aparecen como violencias co-constituyentes en lo privado y en lo público desde generaciones (Lugones, María, 2005).

A partir de los relatos de las sanadoras, podemos identificar dos modos principales de aprendizaje de los saberes: saberes adquiridos y dones. Al mismo tiempo, dentro de los saberes adquiridos encontramos dos formas de transmisión: la formal o académica y la oral.

Podemos reconocer, en primera instancia, los ámbitos institucionales -la Universidad principalmente- en tanto moldeadores de conocimiento e históricamente exclusivos de la formación médica científica, que "[...] dentro del amplio espectro de métodos curativos, es la única que se instruye sistemáticamente a través de la educación formal" (Morales, Mónica Adriana, 1999:171). En segundo lugar, identificamos los espacios de formación alternativos a los espacios universitarios, pero transmitidos mediante modalidades formalizadas y estructuradas –academias, institutos–. Finalmente, encontramos los ámbitos populares, donde el descubrimiento/aprendizaje/enseñanza se da de generación en generación, entre familiares y amistades; ámbitos comunitarios indígenas, que se vinculan a conocimientos ancestrales propios de cosmovisiones diferentes a la occidental moderna; y ámbitos mágicos/divinos, donde se ponen en juego elementos por fuera del mundo racional occidental.

Sin dudas, la diversidad de trayectoria formativa configura universos con características muy disímiles. Por ejemplo, Patricia expone a pocos minutos de comenzar la conversación que es médica egresada de una institución universitaria y previamente había estudiado una carrera perteneciente a las Ciencias Sociales. Aquí, el primer acercamiento a la sanación de la entrevistada se da en el contexto institucional y académico, reconocido en esta investigación por portar un discurso y una práctica moderna occidental "biomédica", y con carácter hegemónico, el de la medicina científica racionalista, que "...se ha ido construyendo sobre la base de la eliminación de toda intervención sobrenatural. y con una concepción del cuerpo humano como campo de acción de factores físico-químico-biológicos" (Álvarez, Gerardo, Álvarez, Andrea; y Facuse, Marisol, 2002:155). Desde allí inicia el trabajo de deconstrucción y despegarse de esta matriz. De este modo, Patricia reconoce una visión dialéctica en su forma de practicar, saber y enseñar otra medicina. En su propuesta, entrelaza su experiencia personal, su conocimiento médico hegemónico, su práctica médica "integrativa", como ella llama, y su arte musical. Los motivos de la iniciación de sus aprendizajes se entrelazan

con las elecciones de su madre y de su padre, junto a la búsqueda de saberes de sanación distintos a los aprendidos en la academia y los comienzos de su práctica de salud integrativa.

Patricia: ... acá estás frente a una persona que no ha tomado un solo antibiótico en toda su vida ¿no? Mi mamá nos crió con homeopatía unicista, mi médico fue uno de los titulares de la cátedra de Química Biológica de la Universidad Buenos Aires '[...] Y bueno yo no había tomado nunca nada, me había quedado sin médico allá en Córdoba y me dijeron que había un médico de medicina natural.

Aquí, la motivación de seguir con la elección de una sanación diferente a la hegemónica es la que hace la diferencia frente al modelo hegemónico de salud.

El acercamiento de Silvana a la terapia del reiki también se encuentra asociado a un vínculo con integrantes de su núcleo familiar. Una tía que practicaba reiki logró transmitirle, y ella aprender, una nueva forma de relacionarse con las personas a través de esta terapia oriental para lograr el equilibrio emocional, espiritual, energético y corporal.

Por otro lado, nos encontramos con el caso de otras mujeres sanadoras que han vivido experiencias de iniciación a la sanación por diversas vías: por transmisión oral y por estudio formal. Tal es el caso de Rosa, quien tuvo un primer acercamiento a la sanación popular por los saberes que su madre portaba y la aplicación de los mismos en su vida cotidiana. Recuerda la utilización de medicamentos caseros a base de plantas, yuyos y semillas. El entorno de aprendizaje o iniciación de Rosa fue propicio para que ella pueda adquirir saberes e intereses en torno a la sanación y técnicas para sumergirse en ese mundo. Su incorporación a instituciones de enseñanza fue:

... casi de improviso, de repente [risas] cuando llegó el señor que compró ahí, que hizo una finca, él me dijo así "tenés que estudiar y ser enfermera". Porque hizo hacer la pista

de aterrizaje y bajaba el avión sanitario. Así que bueno, ahí entre médicos, que venían en esa época, me ayudaron, después ahí hacía los cursos, hacer distintos cursos, ir al hospital y todo, así.

Iracema tuvo también comienzos en el mundo de la sanación por doble vía: familiar y formal.

Iracema: Mirá, yo inicio de muy niña, como muy pequeña. Por tradición, ¿no? De mi padre, era un sacerdote que le cayó un rayo y continúa con eso. Pero luego, pasados los años, continuaba ayudándolo hasta que después entré a la Universidad. La universidad te cambia. Continué con esto, pero con menos fuerza y, además, que paralelamente yo estaba un grupo catequista, yo era catequista, católica como cualquier persona, cualquier ser humano. Mi madre era católica.

También podemos leer en su relato que algunas de sus experiencias en el cuerpo, su ida a la universidad y su proyecto en pareja, realizaron cambios en su forma de pensar y de percibir el conocimiento de la sanación indígena andina aprendida en su infancia y adolescencia.

Así, luego de vaivenes respecto a la credibilidad que les otorgaba a esos conocimientos ancestrales, cuestionados por el saber científico aprendido en la universidad, ella vuelve a acercarse a los conocimientos para la sanación-curación, motivada por la búsqueda de respuestas a una situación personal concreta, vinculada con su salud y su cuerpo, tal como mencionamos previamente.

En el caso de Laura, el origen de su acercamiento a los conocimientos y prácticas relacionadas a la sanación se ubica en un proceso personal de encuentro, en el que se entrecruzan la pintura artística, el arte rupestre y la arqueología.

Laura: Así fue como empezó. Pero eran dos vías que no se cruzaban. Yo trabajaba en la fotografía del arte rupestre y hacía pintura por otro lado. Hasta que un día... ¡se cruzaron! Y ahí fue una... un tiempo de mucha revolución para mí

porque no solamente se cruzó el arte rupestre en mi obra, sino que mi obra se fue al arte rupes... no la obra, sino la manera de mirar [...] Entonces yo seguí investigando. [...] ahí fue cuando empecé a viajar a Perú, a Bolivia, fui a Colombia también... y, pero sobre todo en Perú. Y... ahí también, por casualidad, encontré maestros. No fue, este... es decir, yo tuve como una necesidad de ir a Perú... pero nunca sabía yo, en realidad lo que iba a encontrar. Y encontré los maestros. Y encontré antropólogos y arqueólogos que estudiaron el arte rupestre de Perú en su posible vinculación con el chamanismo, o con el curanderismo.

Su aprendizaje se encuentra vinculado, en un comienzo, con un proceso de introspección, búsqueda personal y su rol como artista plástica. Luego de conocer sus motivaciones para iniciarse en la sanación, encuentra algunas respuestas a sus preguntas y un camino que conjuga esas facetas en su relación con maestros y maestras en sus viajes por América Latina.

Ana, por su parte, menciona que su primer acercamiento a un curandero fue frente a una situación de enfermedad, sin dar detalles de qué padecía o cómo fue sanada. Lo que sí deja entrever es que en su tránsito por la curación fue construyendo progresivamente un interés por realizar un cambio en su vida que incluya un cambio de conciencia, un cambio de alimentación y una transmisión de lo aprendido a otros/as/es.

Ana: Los conocimientos están adentro, están adentro de tu cabeza, de tu alma. Nadie se puede apropiar de ellos. Yo te puedo decir "mira acá hay un conocimiento, vos buscalo, encontralo". Acá puede haber miles de conocimientos y capaz que vos encontrás 3 y te sobra. Capaz que yo encuentro 500 y me alcanzó. Y capaz que otro encuentra mil ¿entendés?

Ana reconoce que sus primeros aprendizajes fueron motorizados por situaciones personales y por la guía de otras personas, pero posee una fuerte convicción de que su principal motivo para avanzar en su salud/bienestar fue

comprender la vida de una forma distinta, con cambios profundos en la forma de alimentarse, de ver el mundo, de entender sus problemáticas y necesidades y de actuar sobre ellas encontrando un sentido.

Otras sanadoras definen sus habilidades como un don. El don⁵ se refiere a la habilidad, talento, aptitud que no es racional, porque tiene un sentido religioso, una gracia divina, un regalo de dios, de la virgen, de la pacha o de otras figuras y/o fuerzas poderosas que le confiere a las personas una capacidad o habilidad especial, en ocasiones extraordinaria (Maldonado, Susana, 2017). El concepto de don ha sido leído desde la antropología para designar la fuerza que les viene a los dancistas tobas (Citro, Silvia, 2009, 2011).

Silvana encuentra un primer acercamiento al mundo de la sanación sin una explicación aparente, y su habilidad es definida desde afuera, por un sacerdote católico: "Es un saber. Es un saber... un don le llama el cura; el cura que me vio, me dijo que es un don. [...] esto es mío, esto sale porque sale".

Luego, cuando ese don comienza a motorizar nuevas relaciones, una conciencia respecto a la salud de otras personas, Silvana redefine ese saber y a sus capacidades de sanación como un don divino. El don produce una fortaleza y cuando se va, un alivio.

Silvana: ... Esto me saltó a mí a los 33, a los 33 años [...] Nosotros vivíamos en el sur, nos había salido un pase al sur, y yo empecé a tener desmayos [...] y a lo último ya no podía salir a la calle porque yo pasaba al lado de alguien y era "Y está enfermo..." o algo... y ahora es peor, ahora más todavía [...] Yo lo siento. Lo presiento. Y siento dónde le duele, qué es lo que le duele, si va a tener arreglo, si no va a tener arreglo [....] Yo lo he hecho en nombre de Dios. Él me dio lo que me dio y bueno, lo tengo que seguir haciendo en nombre de él.

Don proviene del latin donum que significa dádiva, presente homenaje. También procede de dominus, refiere a maestro o propietario que tiene dominio de algo (Maldonado, Susana, 2017).

Como Silvana, el primer acercamiento de Carmela a la sanación estuvo asociado a la manifestación de un "don", que aparece como "natural", y que tiene un origen en ella: "Y bueno yo empecé a tener videncias [...] Para mí es un don, un don natural, natural, Natural por qué, porque ha nacido solo en mí, me entendés".

Ambas sanadoras portan algo que las atraviesa en el cuerpo y les otorga una forma de vivir distinta, una intuición o don respecto al estado de salud-enfermedad-destino de las personas, que las convierte en portadoras de un saber que las diferencia del resto, ellas llevan una señal. El don que habilita a curar, pero también a ver el futuro, la muerte, comunicarse con espíritus es un regalo, invita al otro/a/e mediante la comprensión a "dar, recibir, reconocer y devolver" [...] el don como entrega al otro está vinculado a la solidaridad" (Maldonado, Susana, 2017: 21).

Son diversas las motivaciones de las sanadoras para cumplir esta tarea, existen algunos puntos comunes y otras divergencias. Entre lo segundo, se encuentran aquellos estimuladores cultivados en el seno de la familia, lo que

... denota la presencia infatigable de la mujer en su rol de cuidadora de la integridad familiar tanto física como psíquicamente, actuando diligentemente en el cuidado de la salud familiar en un contexto general de dificultades variadas para el acceso al sistema médico formal y en un ambiente cargado de tradicionales preconcepciones (Di Liscia citada en Morales, 1999: 173).

Muchas veces las razones se relacionan con situaciones de salud/enfermedad y con momentos y procesos personales que atravesaron. Excepto en los casos de Silvana y Carmela, donde la manifestación del don ocurrió de manera intempestiva, irrumpiendo sus vidas como una señal, en el sentido de ser elegidas para cumplir una habilidad extraordinaria que se sostiene en un saber-hacer particular.

Por otro lado, los primeros acercamientos a la sanación, a los conocimientos y/o a las prácticas, se vinculan

con esas motivaciones y estimulaciones: prácticas familiares donde se hizo hincapié en la alimentación y/o en el equilibrio espiritual y corporal, como también algunos fuertes procesos que cambiaron sus proyectos de vida.

Lo indiscutible, independientemente del ámbito donde se encontraron y desarrollaron los conocimientos y las prácticas de sanación, es la "vocación" construida y una elección para seguir por ese camino. Hubo una ponderación de esos conocimientos que, en mayor o menor medida, valorizan y jerarquizan la sanación popular frente a la medicina hegemónica alopática que se encuentra,

... bajo los imperativos ideológicos de los estados burgueses occidentales, lo cual conlleva la difusión de la medicina científica en su acepción occidental. El origen de este modelo médico se remonta a la ilustración cuando la medicina técnica "hipocrático-galénica", de fuerte raigambre empíriconaturalista, asume los postulados epistemológicos de la ciencia experimental. Primeramente, en Europa industrializada y posteriormente en América del Norte su extensión hegemonizante, asociada al estado moderno, favoreció la imposición de criterios médicos en el conocimiento tanto de las élites como de los sectores populares (Morales, Mónica Adriana, 1999: 171).

Respecto a la iniciación en la práctica y el tiempo o momento de aprendizaje o adquisición de los saberes, sea en su variante de saber-hacer o saber-conocer, también encontramos similitudes y diferencias.

Existen en sus procesos de aprendizaje dos formas marcadas en que se da ese aprendizaje/enseñanza, mediante la transmisión del saber-conocimiento y la del saber-hacer. Incluso en los casos donde existe un don o lo que ha emergido "naturalmente", es decir, donde podría presuponerse que no hubo inicialmente una búsqueda por conocer-hacer, también puede entenderse como dentro de la instancia de saber-hacer, ya que las condiciones y las elecciones de las

sanadoras en estos casos las han llevado a actuar, a hacer, a sanar, a conocer sobre ese "don" para utilizarlo.

Así, en los relatos reconocemos las diferencias que Facundo Arteaga menciona cuando dice "Estas formas de iniciación mencionadas sólo difieren en las maneras de acceder al poder y al conocimiento, pero no así en las capacidades obtenidas como terapeutas" (Arteaga, Facundo, 2012:710).

En el caso de Carmela, sus primeras visiones se encuadran en la emergencia de este don, que aparece a sus 14 años de edad. Ese fue el comienzo de su camino en la videncia. Su iniciación en la práctica se encuentra estrechamente vinculada a las primeras expresiones de esta cualidad. Aún luego de que su padre buscara explicaciones, recurriendo a un sanador popular, y de encontrar un diagnóstico poco usual, Carmela siguió con sus visiones: "[Después de ese diagnóstico] no pasó más nada, pero yo sentía cosas y yo volvía a decir y... viste, veía alguien en la calle y decía "Ay (expresión de dolor), ese que vaya más despacio, que va a chocar" y a las dos, tres cuadras chocaba".

Si bien Carmela no menciona ser sanadora o curandera, surgen experiencias de videncias, de curas a personas, de diagnósticos y otras más, aludiendo a Dios como la fuente de su don: "[...] como que voy con la mano de Dios. Yo siempre pido a Dios que él me acompañe en todo lo que yo hago, y yo voy, lo curo y yo sé que está".

Esto no implicó que ella no avanzara en su comprensión de lo que estaba sucediendo, ya que las visiones son inevitables. Esta es la razón por la que Carmela considera que no puede interferir en las situaciones, generalmente, de vida o muerte, y en algunos casos aconseja a las personas que rodean a la persona involucrada: "No, no. Yo mucho no puedo avisar. No puedo avisar. Es algo... [...] como un destino", nos dice.

Silvana, también portadora de un don, cuenta en su entrevista cómo surgió y de qué manera siguió por el camino de la sanación a través de la práctica, principalmente. Silvana fue aprendiendo de lo que veía, de lo que sentía e interviniendo directamente, desde el momento en que las manifestaciones comenzaron a aparecer, recibiendo personas con consultas en su casa desde 1990 y, aún en algunos casos, todavía a niñas/es/os y ancianas/os/es.

Puede considerarse iniciación en la práctica como el momento en que comenzó a realizar lo que luego puede entenderse como sus diagnósticos. El vínculo con la salud y la sanación surge desde ese momento, ya que lo experimentado por su cuerpo, principalmente, estuvo relacionado con el estado de salud/enfermedad de las personas.

Sabrina: ... yo empezaba a eructar... a eructar, a eructar... Si le dolía la cabeza, me dolía la cabeza. Si era el hombro o era el estómago, o era lo que sea, a mí me dolía ahí, en ese lugar. Y bueno, si yo estaba cerca de esa persona, y bueno... yo sabía qué persona era la que estaba enferma.

En otra dirección, podemos ver cómo Laura obtiene un saber-conocimiento aprendido, mediante los intercambios con maestras/os, y un saber-hacer también aprendido, pero mediante la observación y la práctica misma, en los rituales y ceremonias en las que participó la sanadora.

Laura: No lo pienses como una cátedra. En realidad, con Agustín, cuando yo fui a Perú, compartí encuentros de curanderos. Donde cada uno cuenta su experiencia, donde... se hicieron ofrendas, donde nos pusimos en contacto con la Pachamama... donde, no hace falta que Agustín se siente conmigo y me cuente cómo lo tengo que hacer. Porque... en realidad, cuando vos haces una apertura de tu capacidad intuitiva, sola empezás a entender cómo lo tenés que hacer.

En esta experiencia, Laura además encuentra un camino autodidacta en su proceso de aprendizaje y que vincula, en sus prácticas, con la transmisión hacia otras personas, la enseñanza.

Si bien la ayuda de las/os maestras/os fue clave en su aprendizaje, Laura reconoce que ya venía practicando una forma de ver el mundo diferente, con su arte y la vinculación de la misma con el entorno social e históricogeográfico.

Patricia, como ya hemos visto anteriormente, tiene un proceso diferente. Ella había transitado sus estudios universitarios en Sociología y Medicina, y se encontraba realizando las residencias de esta última carrera. Ella porta un saber-conocimiento y un saber-práctica que se caracteriza por tener un lenguaje y un significado determinado, el profesional-científico hegemónico. Sin embargo, ella sintió los límites de ese lenguaje y su formación; así su práctica médica integrativa se nutrió de saberes alternativos que amplió con su música y con la medicina natural mundial.

El caso de Sabrina tiene vínculos con el de Patricia. También ha sido formada, por lo que permite entrever, en instancias institucionales de esta forma de sanación oriental, y de otras técnicas. Su momento de iniciación como terapeuta data desde 1990, y 28 años aproximadamente desde que incorporó el reiki.

Silvana: Hace unos 6 años comencé las Maestrías de cada modalidad. A medida que fui tomando conocimiento de otras terapias, comencé a estudiar nuevamente. Tal el caso de masajes bioenergéticos, angeología, registros akáshicos, las constelaciones familiares y la biodecodificación [...]Cada una de ellas lleva un tiempo considerable en su aprendizaje teórico y luego en la práctica para poder trasladar eso luego al consultorio en las sesiones individuales con mis pacientes. Se llevan a cabo en Institutos especializados o con un Terapeuta que pueda transmitirlos.

La terapeuta de reiki tiene una posición marcada sobre el aprendizaje, y considera que:

Silvana: el conocimiento se da a quién quiere aprender. Luego solita la energía va filtrando a quienes están comprometidos internamente con lo aprendido y a quienes lo aprendido es solo una acumulación más de información.

Esta posición deja entrever la manera en que concibe y valora ese saber-conocer y la práctica. Diferente es el caso de Rosa, quien se acercó por su abuela y su madre a los primeros conocimientos sobre la sanación y que vivió entre esta transmisión de familia y la imposición de esas circunstancias del contexto, que la llevaron a ser enfermera. Rosa valoriza el proceso de saber-hacer propio de su práctica, poniéndolo a la misma altura que el saber-conocimiento aprendido como enfermera en los cursos que le brindaron. "[...]pero por ahí se aprende más trabajando haciendo las cosas, que con la teoría".

Ana desarrolló una "autogestión del aprendizaje", acompañado por lecturas, acercamientos a otras personas, práctica, no sólo en términos de sanación del cuerpo sino de conciencia, de espíritu. Su principal motivación es estar bien íntegramente y colaborar con los procesos que llevan adelante otras personas.

Ana: Entonces para comprender la medicina hay que comprender nuestro cuerpo. Yo me puse a estudiar, chicas, llevo veinte años leyendo libros, me he hecho una universidad propia... autogestión del aprendizaje.

Finalmente, Iracema marca sus inicios en la adolescencia, por ser su padre un maestro indígena. Sin embargo, podemos también mencionar el momento en que ella elige volver al camino de lo aprendido siguiendo su cosmovisión como indígena andina.

Iracema: El último día de la ceremonia de Ayahuasca me pasan la voz [...] Ahí es donde... la primera vez, o sea, con fuerza, que empiezo a tomar esto ¿no? Nunca pensé que... ahí era mi camino de iniciación, dijéramos. [...] Pedí permiso a mi padre y me dijo "Ya estás preparada, yo creo que sí". Si otra persona te lo dice es porque lo ha sentido, entonces ya debes

estar preparada. Y empezamos así, a hacer estas sanaciones, curaciones, a nuestros alumnos primero.

Los saberes y conocimientos, los procesos de aprendizaje, y el momento de la vida en que se inician en la práctica de la sanación las mujeres, están fuertemente relacionados con las motivaciones y con las proyecciones respecto a la salud y la enfermedad, el bienestar, el equilibrio en distintas perspectivas.

Esto, junto a los demás factores vinculantes en los procesos personales, obligan a pensar a las sanadoras como:

... especialistas que incorporan y refiguran constantemente diversos elementos, tipos de servicios y saberes que les permiten adaptarse al nuevo contexto local y global, convirtiéndose en una opción apreciada por individuos de distintos sectores y no como portadoras/es/os de conocimientos cristalizados en el tiempo (Arteaga, Facundo, 2012: 708).

Rituales, remedios y plantas sagradas

Quien expresó mayor conocimiento y experiencia con plantas sagradas, incluyendo en ellas ayahuasca, coca y *cannabis*, fue la pintora y sanadora a través del arte, Laura Hart.

A partir de su relación con curanderos y sanadoras de Perú vinculados a la cosmovisión andina tuvo acceso a viajes con Ayahuasca y tomó contacto con los diferentes usos de la hoja de coca por parte de sus guías y maestros.

Laura: He tenido experiencias con las abuelitas, y la verdad es que es maravilloso ¿no? Es una, es una, camino más largo para nosotros que tenemos una formación occidental. Nosotros los occidentales somos tremendamente materialistas. Contamos, sumamos, desconfiamos... emm, evaluamos, lo hacemos psicológico todo.

El uso de la Ayahuasca en el mundo andino, en territorios hoy pertenecientes a Brasil, Perú, Colombia, Ecuador, Bolivia, particularmente por parte de pueblos originarios del Amazonas, se remonta a una muy antigua tradición. Se llama, planta sagrada a la ayahuasca, yajé o yagué, entre otras muchas denominaciones. Es una bebida que se logra luego del triturado y posterior decocción de dos plantas, la liana ayahuasca (banisteriopsis caapi) y el arbusto chacruna (psychotria viridis). Una pregunta recurrente en las investigaciones acerca de la planta es cómo se llegó a esta fórmula en la que la asociación de los componentes provoca potentes efectos psicoactivos, sin conocimientos científicos. De momento las respuestas son a través de mitos. Diferentes traducciones del quechua la nombran como Soga de la Muerte, Canal hacia el otro mundo, bejuco6 de los espíritus; enredadera del alma o soga del ahorcado, en clara alusión a sus propiedades. También se la llama Abuelita, planta maestra, en función de lo que la misma enseña en términos mentales, emocionales y espirituales. Se entiende que la información y las imágenes que se reciben a partir de su ingesta permiten descubrir, entender y reformular esquemas mentales. En este sentido es considerada sanadora. Los hábitos, percepciones y procesos que nos debilitan y enferman pueden ser detectados y comprendidos. El abordaje de los mismos desde un estado alterado de conciencia en el que, sin embargo, no se pierde el sentido de la realidad circundante, se convierte en una vía de contacto con la propia subjetividad, menos interferida por las naturales resistencias del estado de lucidez habitual. Se dice además que cura cualquier enfermedad. Desde parámetros actuales podría pensarse esta cualidad en línea con las más avanzadas investigaciones en salud que vinculan las creencias y el estado de ánimo con el sistema inmunológico.

⁶ Liana, enredadera.

La mixtura abre las puertas de la conciencia al inconsciente familiar, étnico y al inconsciente colectivo profundo, con todo lo que ello conlleva de acceso a informaciones almacenadas en nuestro ser, a la experiencia de lo atemporal, a la fuerza de los arquetipos y a la memoria biográfica personal censurada. La ayahuasca permite una percepción energética de la realidad, incluyendo la visión del campo electromagnético de baja frecuencia que generan los propios consumidores (Fericgla, Josep María, 2016).

Según cuenta Laura, los diversos recorridos junto a maestros y maestras del mundo andino, y particularmente las experiencias con ayahuasca, la han ido llevando a un paulatino cambio en su manera de vivir: "apocando en el repertorio psicológico y afianzando el contacto con la naturaleza". Es así que intenta vincular sus prácticas comunes a una mujer urbana, como la práctica de Pilates, con los otros saberes, como por ejemplo prácticas que ancestralmente se consideran más adecuadas para las diferentes estaciones del año. En sus palabras:

Laura: Nosotros somos distantes, ellos directos. [...] Esto hace el camino más fácil hacia... esa revelación que te da la abuelita. Esa revelación que te da la naturaleza, el hermano árbol... las raíces, la tierra, las estaciones del año. Nosotros somos más distantes de eso, ellos son directos. Y yo, en realidad, la búsqueda mía o el camino mío es aprender a encontrar cada vez ese camino más directo.

El involucramiento cultural con lo ancestral del rito, la reconexión con la naturaleza, la confianza en el maestro y el contexto en el que esta práctica se realiza, suma componentes identitarios y espirituales tal vez inasibles para quienes no pertenecemos a estas comunidades. Lo que no invalida el potencial transformador de la experiencia fuera del espacio originario.

Laura manifiesta un claro respeto a las plantas. Aclara que no las convida porque no se reconoce maestra. Considera que son los maestros y en su tierra, los que pueden hacerlo. Se iría allá en caso de volver a hacerlo: "si tuviera la necesidad".

Según algunos autores (Burroughs, William y Ginsberg, Allen, 1971) el uso de *la planta* habría caído un tanto en desuso y se reactivó a partir del interés de buscadores occidentales en dicha experiencia a partir de mediados del siglo XX. Este mestizaje cultural hizo que, naturalmente, se perdiera en parte el sentido profundo del ritual dentro de la cosmogonía originaria, para adquirir otros. Gestándose de este modo un sincretismo en el que es posible acceder a ella en casi cualquier lugar del mundo, en contextos muy distantes del original, dando lugar a un particular comercio a partir de esta bebida sagrada y los rituales que acompañan su ingestión.

Usualmente la ingesta se realiza guiada por un chamán o curandero y con un objetivo específico de tipo terapéutico, con la amplitud que esto implica en el contexto mencionado. Es decir, entendiendo siempre que la enfermedad es producto de alguna alteración de orden tanto emocional como espiritual. Suele hacerse en forma colectiva, acompañada de cantos, rogativas de agradecimiento, pedidos de sanación y protección.

Laura: [Los curanderos] convidan esta cuestión de la sanación, de las plantitas medicinales... y en eso las plantitas tienen un enorme rol, porque bueno, ya sabemos que tanto la ayahuasca como el *huachuma* son plantitas que son sanadoras. Ellos le llaman "las abuelitas" y a través de la planta sanadora, este... convidan a un camino de introspección, de sanación, de contacto con la naturaleza de... de, bueno, de montones de cosas que suceden al momento de hacer contacto con esa plantita que es la abuelita.

Tanto el chamán/curandero que oficia de guía como los músicos que acompañan el largo proceso de la ceremonia también consumen el brebaje. Es desde un mismo estado de conciencia, sumado a la experiencia, conocimiento y

responsabilidad, que cumple su rol de acompañar los procesos de quienes participan del evento.

Si bien desde cierta perspectiva, la planta es sanadora en sí misma, también se destaca que su rol es ayudar al chamán en su tarea de *ver* las causas que originan la enfermedad, para luego poder orientar a la persona en su sanación. "Como dice el pueblo tukano: lo que hacen los chamanes es ir hasta el origen de las cosas para traerlo al presente" (Fericgla, Josep María, 2016).

Respecto a la coca, Laura habla de ella de una manera particular. Repite la palabra coca muchas veces en una misma frase, algo que difiere de su estilo de habla. Como si ocupara todos los lugares, como si le ganara el asombro frente a todas las propiedades que tiene y los diversos usos que se hace de ella. En este caso por parte de quien ella menciona como su maestro:

Laura: Él se apoya mucho, apoya mucho el tema de la coca. De la hojita de coca. La hojita de coca es maravillosa en realidad, es una plantita increíble. ¡Es increíble! Si vos te pones a mirar todo el potencial, este... de vitaminas o lo que sea, es decir todos los beneficios que tiene la coca y vos decís ¡qué impresionante! Y bueno, ellos consumen la coca todo el tiempo y no se enferman y tienen una salud y una armonía con su cuerpo ¡increíble!

En la cultura andina, la coca o *Mamacoca* se cree que es usada desde hace más de 10 mil años y se la reconoce como planta sagrada o maestra, por sus funciones espirituales, medicinales y nutritivas. La hoja de coca es parte constitutiva de la cultura andina "es imprescindible en la práctica religiosa y económica de la sociedad andina [...] es un cultivo netamente indígena, desarrollado y cultivado con técnicas indígenas" (Spedding, Alison, 1993:29).

La coca es un arbusto de la familia de las *eritroxiláceas* que crece a ambos lados de la Cordillera de los Andes. Entre muchas otras características, particularmente las nutricionales, cuenta con 14 alcaloides, de los cuales uno es la

cocaína. Hacia 1884 se la comienza a utilizar como el primer anestésico local del mundo científico, por lo que ocupa un lugar de honor en la historia de la medicina.

Desde la conquista hasta el avance y proliferación de grupos evangélicos o pentecostales en las últimas décadas, son muchos los intentos por demonizar la práctica del *akhulliku*. A su vez, la militarización de las zonas tradicionales de cultivo, con la excusa de la "guerra contra el narcotráfico", complejizan el escenario para esta hoja sagrada y sus cultivadores/as. Explica Silvia Rivera Cusicanqui (2003:67):

... narcotráfico se ha convertido en una de esas palabras mágicas, contaminadas y contaminantes, cuya sola mención ofusca el raciocinio y nubla la mirada. Ejemplo de la eficacia de esa guerra psicológica iniciada hace más de un siglo, que proyecta a la planta de la coca en el espejo primitivo de la brujería o el salvajismo, en el mundo de lo satánico e innombrable, lo cual encaja perfectamente con la actual visión neocolonial sobre las poblaciones indígenas, toleradas solo en tanto adorno en el paisaje idílico que se fabrica para los ecoturistas.

Más allá de que en muchos lugares existe la prohibición de su consumo y se criminalice el cultivo, la práctica continúa. En el mundo andino y no sólo allí, la presencia de esta planta sagrada está muy viva. Como demuestra Cusicanqui en su investigación, tanto en jóvenes como adultos/as, en contextos campesinos, indígenas y en las ciudades urbandinas, es extendido su consumo, como complemento alimenticio, acicate para el trabajo manual o con fines recreativos. También, se registra una tendencia a la elitización del hábito, con el surgimiento de un mercado de la hoja de coca "elegida", vendida con logotipo en envase sellado.

El uso medicinal de la coca es muy importante dentro de la cultura andina. Debido a su fuerte acción analgésica, antiséptica y cicatrizante se la utiliza, sola o combinada con otras plantas, para una muy amplia gama de enfermedades o alteraciones de la salud. Entre otras: quemaduras, malestares estomacales, problemas de garganta, asma, cansancio. soroche o mal de altura, enfermedades cardiovasculares, fiebre, dolores reumáticos. Uno de los más importantes y extendidos usos se vincula al combate de la fatiga, controlar el hambre sin perder el apetito y el sueño sin generar insomnio, aportando fuerza y energía para la tarea cotidianas Los preparados se realizan en forma de cataplasmas, cocciones, infusiones, y también con la práctica del akhulliku, acullicu, acullico, pijcho, chhacjchado, o en su versión argentina, coqueo (insalivación de la coca junto con un álcali, llamado lejía o vistak, o bicarbonato). También como limpieza energética, orientada al restablecimiento de la salud. Siempre desde la perspectiva sobre la misma que sostiene la cosmovisión andina, como desequilibrio generalizado, no sólo del cuerpo físico, incluyendo las esferas familiares y sociales.

En el plano espiritual, se la utiliza por lo menos de tres maneras. En primer lugar, es parte fundamental de las ofrendas rituales. Así lo menciona Iracema en su relato de recuperación de la fertilidad en una ceremonia con curanderos y sanadoras.

Iracema: Y me voy a Puno y ahí es donde encontré... ahí es donde se desbloquean mis ovarios... Ahí se desbloquea porque... ahí es donde encuentro, primero... así, como esto, una ceremonia grande, con toditas ofrendas, su *kintu* de coca... es como para sensibilizar primero [...]. Luego la tercera ceremonia, otra vez así, de ofrendas con coca y todo.

Un segundo uso es en un tipo de práctica interpersonal para el encuentro profundo entre las personas (hallpay, rito del akhulli, entre otras denominaciones según las zonas). Tiene un formato establecido y se presenta como un dispositivo altamente significativo en cuanto al fortalecimiento comunitario y la trasmisión cultural.

En el departamento de Cuzco [...]. La oferta formal de coca es siempre de tres hojas, y la gente tiene la costumbre de soplarlas en dirección al *apu* (espíritu del cerro, conocido en la Paz como achachila del lugar, a veces invocándole por nombre (Speddig, 2003: 17).

Por último, la planta es también utilizada en la lectura de las hojas de coca, que son examinadas para ver indicios adivinatorios, hacer consultas y encontrar posibles respuestas.

De este modo lo relata Iracema en su transformadora experiencia vinculada a la posibilidad de *tener* hijos. Es su padre quien, a partir de la lectura de las hojas de coca, le dice que, contra todo pronóstico desde la medicina hegemónica, ella sí podrá ser madre, lo que efectivamente ocurre.

Iracema: Mi papá, me dice... lee la hoja de coca, "¿qué te pasa?". Bueno "Me han dicho esto y acá está mi ecografía". Entonces mi papá me dice "No, yo te voy a ayudar". Mi papá lee una hoja de coca y me dice "Tú vas a tener hijos".

De los aspectos nutricionales dan cuenta numerosas investigaciones que la colocan como uno de los alimentos más completos, por la cantidad de minerales, vitaminas, proteínas, fibras, que contiene. En la actualidad se va extendiendo su uso como harina.

Contiene varias sustancias nutritivas, algunas de ellas en proporción llamativa (calcio, caroteno, riboflavina, tiamina, hierro y niacina), y durante la masticación se extraen proporciones no desdeñables, por cierto, de varios nutrientes, entre ellos la provitamina caroteno y la vitamina A, que aumentan su concentración en la sangre (Collazos, Carlos, 1965; citado en Krawczyk, Sandra, 2008: 23).

Religiosidades, creencias y prácticas. La presencia de lo sagrado en los procesos de sanación

Tal como afirman diferentes autoras/es (Herviue-Leger, 1993; Mallimaci, 2013, Casanova, 1999, entre otrxs) el proyecto de la modernidad no logró instaurar una racionalización plena de las relaciones y de las prácticas sociales. Los procesos de desmagización del mundo (Weber, 1998) v de separación e independencia de esferas no adquirieron las características que algunas/os teóricas/os habían previsto (Pierucci, 2003; Berger, 1981). Por el contrario, las creencias, va sean políticas, económicas, ideológicas, v especialmente religiosas, continúan determinando, direccionando o tiñendo una importante cantidad de prácticas y acciones que desarrollan las personas en sus vidas cotidianas y en las decisiones que afectan a sus procesos vitales. Es importante reafirmar que este fenómeno se presenta en todas las sociedades en las cuales el proyecto moderno se instauró, pero adquiere características particulares en cada caso.

Específicamente en nuestras sociedades latinoamericanas, donde la modernidad llegó de la mano del fusil, del exterminio y del saqueo de pueblos, saberes y cuerpos, pretendiendo imponer por medio de diferentes tipos de violencias, formas de pensar, sentir, hacer, vivir (y morir) ilustradas-capitalistas-y-patriarcales, las vinculaciones con lo sagrado, lo espiritual y lo mágico, suponen también estrategias de resistencias.

En este contexto particular podemos entender a la secularización como un proceso de rearticulación y reemergencia de las creencias y saberes ocultos, cuidados, resguardados y transmitidos generacionalmente. Estas creencias y saberes se han manifestado históricamente por medio de diferentes tipos de prácticas llevadas a cabo por mujeres y varones entre las que se encuentran las de cuidado, sanación y de recomposición de la salud, más allá (o a pesar de) lo impuesto por el modelo médico hegemónico.

Una característica de este tipo de secularización es el alto grado de desinstitucionalización (Hervieu Leger) que adquieren las relaciones que entablan las personas con lo sagrado. La invocación y los pedidos a las figuras sagradas no son exclusividad de los intermediarios institucionales, las/os creyentes no se someten necesariamente a las jerarquías impuestas y establecen otro tipo de vinculaciones con dichas figuras. Es decir, crean nuevos rituales donde se invoca a la pacha, al santo, a dios, a la virgen, o a alguna otra figura de manera directa para que interceda en el proceso de sanación.

Cecilia: Mi mamá también recuerda [...] el siguiente rezo que invocaba cuando alguien le decía que tenía migraña. Primero mojaba el dedo pulgar en el frasquito que tenía en su mesita de luz con agua bendita, procedía luego a hacer varias señales de la cruz en la frente del enfermo/a, mientras repetía con los ojos cerrados: "Dos ojos te ofendieron, tres ángeles te protegieron, Santa Ana, San Elena, Santa María Magdalena, sino es virtud la mía, sea la Virgen María y Dios cure el mal de ojeado y se diluya el mal intencionado. Amén".

Estos pedidos de intervención de lo divino -que tiene a veces componentes católicos, otras veces indígenas, africanos u orientales- para que interceda en el proceso de sanación, sin necesidad de participación de un/a representante institucional, está presente en diferentes relatos. Mariana también invoca a María Magdalena:

La sesión está atravesada por todo lo que fui leyendo y viviendo. En general conecto con la intuición lo que la persona necesita, voy viendo su nivel de conciencia para ver cómo transmitirle lo que le quiero transmitir. También me guía mucho la energía de María Magdalena, que tiene que ver con volver a despertar la energía femenina en el planeta, femenina no del género femenino sino la energía femenina que hay en las mujeres y en los hombres. Ahora está siendo muy fuerte eso, en las sesiones familiares que estoy dando, con la sanación que se está dando en el linaje femenino. [...]. Me

acercaron información de Pedro Gallegos, un terapeuta de Barcelona, que contaba en un libro, sobre una escena entre Jesús y Maria Magdalena, donde Él le viene a decir que su misión no estaba completa, que viene después la de ella, la de Maria Magdalena, la parte femenina. Narra también, que la Iglesia ha interpretado mal, que la frase está mal traducida, que Jesús no le dice a Maria Magdalena "no me toques" sino "No me retengas" y lo que quiere decir en realidad es que nada te retenga en tu misión. Profundizo la lectura y de ahí empiezo a investigar, y conecto con la sabiduría de la alquimia sagrada instruida en la escuela de Isis, metiéndome en esa información. Lo sigo por intuición y después va llegando el conocimiento.

Para "la cura del empacho" también es necesario la intervención de lo divino, pero una vez más lo institucional está totalmente ausente. Graciela recuerda como su *Nona* le curaba los dolores de estómagos, acudiendo a lo sagrado sin necesidad de un/a intermediario/a institucional:

Graciela: Me encontraba escondida debajo de la mesa, en la cocina de mi abuela materna, a la que con tanto cariño llamo Nona, llorando por un terrible dolor de estómago que me aquejaba. En ese momento, mi Nona me encuentra, toma mi brazo, me pone de pie frente a ella y al ver que me agarraba el vientre, tomó una corbata de mi Nono y me ordenó tener una de sus puntas justo donde tanto me dolía. Se hizo una breve señal de la cruz, y puso la otra punta de la corbata bajo su codo, extendiendo su brazo hasta tomar otra parte mientras recitaba mi nombre seguido de oraciones que no recuerdo. Repetía ese ejercicio sucesivamente hasta llegar a tocar con la punta de sus dedos alguna zona entre mi estómago y mi boca que le indicara el nivel de empacho que me aquejaba. Fue así como sus dedos se posicionaron justo en la zona debajo de mi barbilla, lo que conocemos comúnmente como papada. Hizo una señal de la cruz a lo largo de ese trayecto que había marcado con sus dedos y, en cuestión de minutos, fue increíble la mejoría que sentí.

Esta presencia de lo divino también se presenta en la cura de la ojeadura de Susana, cuya oración se reza en italiano, y resulta llamativo, pero por lo general se mantiene mediante la trasmisión oral el mismo decir, sin traducción, aun cuando se desconozca el idioma, prevalece la transmisión del rezo a partir de su fonética.

Susana nos regala su oración:

Quitate fachinato luego el cuore y la mente serenate (se nombra a la persona a curar) Que no es niente. Sabado de asuncione Domingo di natale Que no te pigüe nesuno male. Fuera male Fuera male Fuera male

En el proceso salud-enfermedad-atención, no sólo son importantes los rituales de sanación, sino también las diferentes prácticas y estrategias tendientes al cuidado y a la conservación de un estado de armonía. Estas prácticas se encuentran asociadas a ciclos estacionales y a un tiempo y un espacio específico que deben atenderse para que los rituales adquieran sentido y efecto:

Cecilia: [Su abuela] Entre sus rituales, tenía un gran repertorio de creencias para aliviar y curar malestares. Todos los años, cuando comenzaba el invierno, le preguntaba a mi mamá si podía desparasitarnos. Mi madre nunca se negó [...]. Entonces, la Lela, destinaba un día y procedía a hacernos el tratamiento. Todo comenzaba con la señal de la cruz en la frente y en la espalda. Luego colocaba una mano en el chakra umbilical de frente y otra en el dorso del chakra. Contaba hasta setenta (recuerdo perfectamente contar con ella en voz alta) y luego rezaba siete Padrenuestros. Esto lo repetía durante varios días, no sé bien cuántos. El primero en nuestra presencia, los posteriores, lo hacía de noche frente

a una foto nuestra que tenía en su cómoda y justo al lado de una pequeña figura de Cristo que en la espalda "cargaba" una ramita de olivo".

A través de los testimonios, se percibe que hay un fuerte componente de lo religioso y lo espiritual asociado a la solución de problemas que afectan la vida cotidiana, pero sin estar necesariamente presente la carga de los preceptos dogmáticos y morales que imponen las iglesias. Esta reconstrucción de lo religioso desde una posición por fuera de la institución, permite realizar una serie de mixturas, reconfiguraciones o collages de creencias, prácticas, figuras y/o personajes provenientes de diferentes tradiciones, sin generar ningún tipo de conflicto identitario en las/os participantes de los rituales. La virgen y los santos conviven sin disputas con el manejo de energías, el conocimiento de los chacras, del reiki, o con los pedidos a la Pachamama. En este mismo sentido Aldo Ameigeiras afirma que:

... es necesario reflexionar sobre las características del sincretismo latinoamericano considerando la existencia de ciertos "mestizajes religiosos" que no se traducen en una mera superposición de símbolos religiosos ni en una dilución de creencias. Por el contrario, se trata de mestizajes que suponen la capacidad de síntesis vital, de convergencia y replanteos, que, lejos de excluir, integran y resignifican, respondiendo a las necesidades de los individuos en el marco de su autonomía y capacidad de elección (2008: 16)

Por otra parte, la convivencia de distintos universos simbólicos, no genera conflictos identitarios entre las/os creyentes porque no se trata de combinaciones espontáneas o improvisadas, sino que se realizan sobre la base de un entramado sociocultural y religioso en donde está presente una relectura permanente del relato católico-cristiano, las cosmovisiones de los pueblos originarios, las tradiciones de los pueblos africanos y los diferentes aportes de los procesos migratorios. Entramado construido históricamente,

pero que se reactualiza cotidianamente en las prácticas, en los saberes y en las creencias.

Algunos relatos dan cuenta de esta convergencia de diferentes cosmovisiones, que tiene sentido también en tanto funciona, es decir permite encontrar respuestas, soluciones y/o alivios a la realidad vivida:

Laura: ¡Está la relación con la Pachamama directo! Está la relación con la naturaleza porque sale la intuición, porque aparecen todas esas cosas que son las que esta cultura andina subraya y pone de manifiesto acá en los cultos populares, aparece a través de todos estos personajes que generalmente son populares que son... bueno ¡la Difunta Correa! Que yo la amo porque es femenina, porque dicen que es muy cobradora y dicen que es femenina.

En la reconstrucción de un ritual de sanación que realizan Rosana y Mariela, también están presente estos elementos:

Se cuenta que don Catalino le pregunta al señor de qué lado era la muela que le dolía y le pidió que le extendiera el brazo contrario a la muela afectada. Arremangó su manga hasta el codo y luego con las dos manos inició un suave masaje en el brazo desde la muñeca hasta el codo, volvía a iniciar el mismo procedimiento de modo inverso hasta tres veces. Con el masaje se procura encontrar un bulto, un pequeño nudito, algo que de cuenta de la presencia de la muela o diente dañado, una vez detectado, se intenta desarmar, aflojar el nudo y cuando se termina de disolver el punto, se finaliza el tratamiento. Durante ese ritual se invoca a San Ramón pidiéndole que intervenga para que el o la paciente deje de sufrir. Es una oración que debe repetirse varias veces, y para cerrar el ritual el curandero/a se persigna y da una pequeña palmadita al paciente en la mano.

Finalmente, en este abordaje y reflexión sobre las prácticas, las creencias y lo sagrado en relación a los saberes de las mujeres sanadoras, es importante remarcar que lo

institucional no es una preocupación presente en ellas. Esto se percibe como un problema para los poderes hegemónicos que pretenden monopolizar la palabra, el conocimiento y el acceso a lo sagrado. Pero para estas mujeres sanadoras la institución está, por momentos se acercan, por momentos se alejan, pero no es ese su nudo de preocupación.

Así podemos encontrar testimonios que afirman que sus conocimientos, prácticas y/o *dones* están validados por representantes institucionales (religiosas o estatales) pero no es ese reconocimiento lo que les permite actuar, sino sus propios saberes:

Carmela: ... yo fui a hablar con un cura, me dijo que eso por algo Dios me lo pone, pero queeee, que yo no me, yo me haga daño yo, porque yo a mí me hace mal, viste. Entonces, me dice: vos no te hagas mal, porque es algo de que vos le viste a esa persona lo que le va a pasar, pero es porque ya está escrito, y es cierto.

A su vez, esta relación con lo institucional no se acota a lo religioso, sino que el vínculo con el estado adquiere características similares a las descritas anteriormente; no buscan su *permiso* o legitimación para aplicar sus saberes, más allá que en ocasiones consideran que también han sido validadas por algunos/as de sus representantes:

Sabrina: No, no. Porque me dijo el abogado, usted hágalo calladita. O dígale a la gente que (risa seminerviosa) no vayan todos juntos. Y si no pare la moto... un tiempito.

[...] Y yo no tengo que defenderme, le digo. Lo mío es mío. ¿Qué me van a hacer? ¿Me van a cortar las manos?

"Lo mío es mío" dice Sabrina, en referencia a su poder, que se juega en ese espacio estrecho entre lo sagrado y lo profano. Ese reducto de resistencia y cuidado. Como la explicación de Mónica Mayer (2004) La decisión de ponerle al grupo Polvo de Gallina Negra, que es un remedio para el mal de ojo, fue sencilla: considerábamos que en este mundo es difícil ser artista y más peliagudo ser mujer artista y tremendo tratar de ser artista feminista, por lo que pensamos que sería sabio protegernos.

El proyecto colectivo de la sanación

ROSANA PAULA RODRÍGUEZ, VICTORIA PASERO Y SOFÍA DA COSTA

Para sanar, hay una dimensión de lo colectivo, del caminar junto a las otras/es, del encuentro, la caricia, el aprendizaje compartido (quien sana y quien es sanada/o/e). Su importancia reside en el potencial político transformador que tiene lo colectivo, y, que se conecta con la actual problemática de indagación que sostenemos: el paso del dolor a la sanación y la fuerza de las relaciones entre mujeres.

En contextos donde predominan lecturas soft o new age de la sanación, atravesadas además por lógicas de apropiación cultural y despotenciación de lo colectivo, a partir de la individualización neoliberal, reconstituir el tejido de lo comunitario/colectivo, constituye una estrategia para resistir ante la colonialidad, el despojo y la apropiación violenta, del extractivismo en todos sus niveles.

Las memorias, los territorios, los cuerpos, las manos, los saberes, los gestos, las emociones, hacen a un entramado sostenido y reparado en las distintas experiencias y trayectorias de sanación que fuimos encontrando en los relatos y testimonios, auto-corpobiografiados y dialogados, rememorados e incluso, soñados.

También abordamos la dimensión acción-creación, a partir de una práctica artística que reviste otras formas de sanar, que iluminan posibles caminos por los que transitar las dolencias, las enfermedades, y hermanar esfuerzos para una salida colectiva, reconfigurando nuestras relaciones con otras/es/os, con la naturaleza y con otras entidades no humanas.

Claves para la auto e inter-sanación

La comunidad como cuerpo colectivo

A lo largo de los relatos encontramos diversas estrategias de acompañamiento en auto-atención y promoción de autogestión de la salud y del buen vivir/estar de sus consultantes. Trazaremos algunos elementos en común. Para ello recurriremos a los aportes del feminismo descolonial latinoamericano. En particular, aquellos que complejizan la lectura de los cuerpos-territorios (Cabnal, Lorena 2010; Cumes, Aura, 2012).

Entender el espacio de la sanación y las concepciones de los cuerpos, resulta vital en nuestro análisis. El capital fractura, divide, jerarquiza y distancia. Mientras más separadas/os estamos de nuestro propio cuerpo, de las personas que tenemos al lado, de la naturaleza, más efectiva se hace la dominación y explotación. La violencia produce el extrañamiento de los seres humanos en el mundo, la inversión a partir de la cual se toma las cosas por seres y los seres por cosas. Las cosas, en el capitalismo podemos resumirlas en el dinero (mercancías), que cobra vida y se levanta por encima de los/as que lo producen. Los seres (humanos y no humanos) se vuelven cosas, abandonadas a padecer todo sufrimiento y dolor posible, son desposeídos de todo: hasta de su propia vitalidad y corporalidad sintiente.

Lisset Coba, desde una economía política sexuada, indica "la alienación implica el extrañamiento ante la fragilidad del tejido que permite la regeneración de la vida" (2015:10). Desde esta lectura, la alienación es la extrañeza que invade los cuerpos en forma de enfermedades desconocidas, sin diagnósticos ni tratamientos. Enfermedades que llevan a los cuerpos a la agonía y la soledad, al desamparo, cotidianas

muertes silenciosas. La naturaleza, sus ríos, aguas, enferman también. Todo ello produce un mundo ajeno, extraño, territorios-espacios donde la vida simplemente ya no es posible.

Sin embargo, la vida continúa siendo posible. Y ello mediante el trabajo de reproducción social y de cuidados que llevan a cabo principalmente las mujeres, en procura de dar "aliento" a la vida de la comunidad. Trabajo que implica asistir a las personas enfermas, sostener mediante la ritualidad, la persistencia simbólica de la comunidad, la memoria y sus significados.

En las entrevistas a nuestras sanadoras el compromiso con lo comunitario resulta central, no hay respuestas individuales, sino colectivas. Este es el proyecto político de la sanación popular. En las sanadoras como en las terapeutas alternativas, la importancia de lo comunitario en los procesos de salud /enfermedad, emerge tanto en las explicaciones de las causas /origen de los padecimientos como así también para favorecer la sanación.

Patricia nos advierte de la conexión entre el latido comunitario y los propios ritmos cotidianos, cuando por la "alienación" y extrañamiento nos alejamos de esta escucha, se produce un desgaste y una pérdida. Allí es donde ella fija su atención como sanadora, para ayudar a recuperar ese ritmo, esa escucha, ese latir, íntimo y comunitario:

Patricia: Y yo, mirá, fíjate, cuando yo fui a México, llevé este tema... llevé un trabajo, un trabajo que se llamaba "Elementos integradores del paradigma de transición", donde justamente lo que tomaba en cuenta era la pérdida de los ritmos propios, uno tiene que entender muy bien, escuchar el latido de la comunidad, como escucha el latido de la persona, escuchar el latido de la familia, eso es el latido, el ritmo ése que tiene cada individuo y cada, cada elemento de la naturaleza ¿no? Que tiene el universo mismo, de escucharlo. Otra, es... la, la pérdida de los amortiguadores internos y sociales, el desgaste...

Ana da cuenta de la complejidad del universo, su interrelación y de la enfermedad mortal que aqueja a nuestro planeta, y el riesgo de no existir más:

Ana: Pero nosotros, somos una célula cósmica. El mundo es una célula del cosmos. Ustedes imagínense cuántas galaxias, cuántos universos, cuántas formas... y nosotros somos una huevadita... pero esa huevadita ha enfermado. Ahora somos un cáncer para ellos. Estamos en la última etapa de la existencia y no es apocalíptico esto, es puramente la razón, la lógica. Si no servimos para desarrollar el objetivo final que es el amor, no nos van a querer... porque el universo funciona con la energía del amor, no con la del dinero.

Laura en cambio insiste en la supervivencia en armonía de la comunidad (se refiere en particular a las comunidades indígenas).

Laura: Si una piensa el curanderismo en pueblos tierra adentro, donde todos más o menos se conocen, es decir, la... el funcionamiento como comunidad, se conoce, eh... difícilmente haya patologías extrañas ¿no? Se conocen mucho. Funcionan más o menos todos al unísono y estoy hablando de personas, animales, tiempo, espacios, cosechas, sembradíos... entonces difícilmente haya cosas que son muy extrañas ¿no? Es decir, yo creo que se dan, pero deben ser las más raras. Eh... yo creo mucho en esta cosa de la comunidad.

La respuesta de las/os curanderas/os como sostiene Laura no se afinca en un órgano o en la parte del cuerpo enfermo, sino que entiende el problema de modo integral y para ello se requiere restaurar el equilibrio alterado entre cuerpo, comunidad y naturaleza.

Cuerpos y territorialidades

Desde una mirada de los "cuerpos como territorios vivos e históricos" (Delmy Tania Cruz, 2016:44) buscaremos trazar las redes de vida que se tejen, las "partes del cuerpo" que resisten a las invasiones espaciales-corporales y a las políticas de muerte lenta (Sofía Zaragocin, 2018), y las estrategias de sanación que se despliegan.

Entendemos que sanar es una manera de resistir, desde nuestra lectura feminista y descolonial, tanto de las mujeres sanadoras y curanderas, como de quienes asisten a ellas. "Hay partes del cuerpo que crean territorialidades propias", sostiene Zaragocin, indagaremos entonces en esas territorialidades que se generan, en los sentidos y en los espacios que se propician en cada consulta, ya que podemos afirmar, junto a Sara Smith, que "los cuerpos no solamente son territorios, hacen también territorios" (citada en Cruz Hernandez, Delmy, 2016/2015:43).

Qué territorialidades, entonces, son las que se reparan en cada consulta, en las visitas, en los roces de los cuerpos, en los ungüentos, los brebajes, los dolores sentidos. Estos espacios de cuidado, contención y sanación, son fundamentales en momentos de recrudecimiento de las violencias hacia los cuerpos feminizados, de la creciente sobrecarga de trabajo, agotamientos y dolores. Son esenciales, en un contexto de crisis de los esquemas tradicionales de medicina, donde ya no es posible considerar la mente escindida del cuerpo, las emociones de los síntomas.

Así, explica Ana la emotividad de los órganos, la concepción de la enfermedad como desarmonía y los ciclos de sanación,

Ana: ... he hecho las constelaciones.

Gabi: Y yo tengo -mi mamá tuvo cáncer de mama- ella falleció. Y su mamá falleció más o menos en la misma edad que falleció mi mamá... o sea, las dos perdimos a nuestra mamá en la misma edad, más o menos. Y yo nací el 20 de agosto que es el cumpleaños de mi abuela. Bueno, hay una cuestión media...

Ana: ¡Hacela! Lo que te hace la constelación que te abre caminos para la integración de esos cuerpos que yo hablo. Lo que pasa es que *la mama*, como es *el órgano femenino más emotivo*, el que más contiene nuestras emociones (y es muy atractivo) pero aparte hormonalmente es muy activo. Entonces puede recibir esta emocionalidad con mayor amplitud que... podría ser acá, o allá o en cualquier lado. ¡Nada más!, pero cualquier otro órgano de nuestro cuerpo puede recibir. Porque hace un ciclo. Yo tengo un escrito de eso... la enfermedad, o la desarmonía porque la enfermedad no existe- la desarmonía se manifiesta-. Si no la solucionás, va buscando en qué parte del cuerpo la puede solucionar. Si no puede solucionarlo en la parte física lo va a llevar a la parte emocional. Si no puede en la parte emocional lo va a llevar a la parte espiritual o lo que sea. Si no puede, lo regresa al físico otra vez y vuelve a pasar a los órganos. Pero en este caso como ya hizo todo el recorrido y no puedo lo encapsula y forma un tumor.

Los encuentros y testimonios de estas mujeres sanadoras nos posibilitan experimentar y conocer las prácticas de curación y los cuidados de la salud que realizan en sus intervenciones. Sus relatos nos trasladan por diversos caminos, y nos invitan a conocer las múltiples terapias que utilizan para resolver lo que demandan, solicitan sus consultantes. Fernanda Soru, Lucía Boris, Xilenia Carreras, y Dante Duero, rescatan la definición de "terapias culturales" de Raymond Fourasté (1992):

Aquellas prácticas terapéuticas que varían de una cultura a otra, de acuerdo con las creencias religiosas, los modos de significar el cuerpo y los órganos y el lugar que se le da al hombre (y mujeres) en el espacio natural y sobrenatural. En concordancia con esta perspectiva supone que las experiencias de enfermar y las prácticas curativas se sustentan en un sistema de significados que condicionan la forma de entender, explicar y responder ante las experiencias de sufrimiento (Soru, Boris et al., 2012: 94).

Las prácticas y estrategias curativas están teñidas de creencias, supuestos, significados e interpretaciones que

cada una de las mujeres adopta. Laura, relata como fuente de poder y energía la impostación de manos.

Otro relato, el de Emilia, describe también una experiencia de impostación de manos vivida en su adolescencia:

Emilia: Las primeras manos que me sanaron desde pequeñita y hasta los 17 años fueron las de mi padre. Un dolor de panza, dolor de cabeza, espalda, bastaba con la imposición de manos de él para hacerlo cesar. No sé si era algo que él tuviera muy consciente, y sé que era algo transmitido de seguro desde mi abuela, pero había una complicidad en saber que de esa forma se podría sanar, que calmaría un malestar.

Sabrina liga su saber a la energía y a lo religioso, y lo describe de la siguiente manera:

Sabrina: Le pido nada más, a diosito. Si se tiene que sanar, que él haga lo que tiene que hacer... a través de mis manos. [...] con la imposición de manos, ¿qué hace? Vos le mandás energía positiva.

Es fundamental, en todos los relatos de las mujeres sanadoras, curanderas, la conexión con los cuerpos sintientes. La significación de la imposición de manos es social pero también religiosa y mágica. Así, como vimos en el capítulo anterior, encontramos en el relato de Sabrina, su capacidad de sentir "el dolor del otro/a en el propio cuerpo".

En otros relatos, encontramos además de esa capacidad de sentir, la importancia de no hacer un "fetichismo de la herida" (en los términos de Sara Ahmed, 2015), para completar el proceso de sanación, para que la/el paciente tome a cargo su propia sanación. Señala Patricia:

Sara: Y, digamos, en esto se iniciaría el proceso sanación, que vos decías... el paciente toma a su cargo ese proceso de sanación.

Patricia: (El paciente toma a su cargo) ...ese proceso de sanación. Entonces uno lo explica, es un proceso más educativo,

por eso no es fácil....

... O como dijo un colega que yo he querido mucho que ha tenido mucha trascendencia en mi formación, Rosa Scolnik, que es la hermana del Dr. Scolnik, que fue una gran bióloga [...] y médica, y decía esto que..., el poder de sanación está dentro de uno verdaderamente, no está afuera. Cuando uno dice "yo estoy deprimida" y uno sale de la depresión si quiere. Hay gente que no quiere salir, hay gente que instrumenta esta depresión también como su monstruito como para transitar, y es lo que la sostiene de pronto también ¿no? [...]. Es que se va descubriendo a sí mismo (a sí misma). Cuando uno hace el proceso de reconocimiento, de auto-reconocimiento, va soltando solamente. Por eso es una medicina más liberadora. A mí no me interesa sujetar a ningún paciente.

Del mismo modo, en las prácticas de Laura, el camino de la sanación termina en la persona, jamás el poder está en quien cura y permite así definir con límites, un "encuadre", el lugar de quien cumple el rol de acompañar:

Laura: ... yo creo que cada persona es capaz de sanarse a sí misma. Lo que pasa es que la persona busca el espacio donde sanarse. El maestro que le acompañe en esa sanación. La posibilidad de verse a sí mismos con sus miserias, con sus diablos con sus cosas y sacarlas. En este caso a través de la pintura. Sacar los diablos a través de la pintura es algo increíble.

Su labor consiste en acompañar, allanar esa búsqueda que implica poder sanar-se, encontrar-se con los propios "diablos y miserias" aquello que se instala sin permiso, invade nuestros cuerpos, reconocer en cada una/o nuestras más profundas inconsistencias, dobleces, para poder iniciar ese tránsito hacia "una medicina más liberadora". Como afirma tajante Patricia: "No sujetar a ningún paciente".

En este sentido, qué implica sanar lo que duele, cerrar la herida, ¿cómo evitar, después de conectar con el sentir profundo, el peligro de caer en las trampas del victimismo o del dolorismo, del que nos advierten Sara Ahmed e Ivone Gebara?

Evitar el dolorismo, ese regodearse en la tristeza, en las lastimaduras corporales, en el sufrimiento, de ahí deriva ese acompañamiento que hacen las sanadoras. Se trata de ayudar a conectar con el dolor, aprender a leerlo, pero no para construir allí un espacio cómodo en el que instalarse, sino en procura de formas crea(c)tivas que permitan generar otros espacios habitables, que impliquen un proceso de aceptación en rechazo de las prácticas enajenantes.

Se procura en definitiva que los cuerpos dejen de ser territorios colonizados, y pasen a ser territorios autónomos. Que cada una/o pueda ser y hacer parte de su proceso de salud-sanación, sin delegar ese poder a otros/as. Las palabras de las sanadoras y terapeutas refuerzan estos sentidos, para que sus consultantes alcancen esa capacidad poderosa sobre sí mismas/os.

"Desandar lo andado"

Aprender a pasar las emociones por el cuerpo, sentirlas, poder vivenciarlas sin racionalizarlas, en un proceso de deconstrucción -de aquello que se tiene internalizado- para la construcción de algo nuevo, es lo que propone la antropóloga y feminista Yolanda Aguilar (Delgado, Alejandra, 2016) cuando se refiere a "descolonizar las emociones". De la misma manera, el camino de despatriarcalizar las ideas internalizadas, como lo menciona Dorotea Gómez Grijalva, pensadora maya k'iche', cuando expresa en su texto Mi cuerpo es un territorio político:

Conforme fui entendiendo la complejidad de las sexualidades, profundizando en mis reflexiones político-feministas y ahondando en mi proceso de búsqueda y re-encuentro, a través de procesos de sanación, avancé en la descolonización de ideas patriarcales que habitaban no solo mi razón, sino también mis emociones y sentimientos (2012: 27).

En este sentido, el proceso de deconstrucción, cambio y sanación, lo relacionamos con lo que Iracema reconoce como "desandar lo andado":

Iracema: O sea, le pagué para que sacaran todos los diagnósticos que tenía en las clínicas y todo eso lo traje, y todo eso lo quedamos y me dijeron que "Tu tienes que recoger tus pasos, desandar todo lo que has andado" (Y yo digo) "O sea ¿cómo es recoger tus pasos?" (Y me dicen) "Recoger todo lo que dice que tú eres estéril" Entonces esas cosas, el efecto de la negación, de la afirmación que hay antes. (Me dicen) "Pues si tu dejas algo..." Y después también me dice el maestro "Tienes que recoger y volver a hacer otra ceremonia de gratitud. Y tienes que quemar todo, no tiene que quedar nada. Porque algo que quede escrito, de lo que sí... está afirmando.

Del mismo modo que Iracema, la experiencia de "desandar lo andado" se encuentra expresado en palabras de Silvana, como "nexo":

Silvana: Pues como un nexo entre lo que el paciente ha olvidado ser y quién es hoy. Al ir cruzando ese puente que comienza a construirse desde la primera sesión, se comienza a revalidar el sentido de nuestra existencia, a darnos cuenta que podemos elegir, y que no importa la vida que tengamos hoy, siempre podemos redireccionar nuestros pasos sin miedos y sin culpas. Un nexo entre nuestro mundo interno y el mundo que nos rodea. Un nexo entre nuestro Ser y todas las vidas que hacia atrás tuvieron que unirse para que la nuestra tuviera lugar.

Encontramos en estas mujeres sanadoras, una multiplicidad de estrategias populares de reparación, sanación y estabilización utilizadas para la vida de los/as consultantes/pacientes. Éstas son prácticas terapéuticas que nos instan a realizar un "giro descolonial" de aquellos modelos tradicionales de sanación basadas en las lógicas verticales, dominantes, hegemónicas y académicas. Superar el destierro de nosotras mismas, el alejamiento impuesto con nuestras emociones y rescatar aspectos que han sido históricamente considerados inferiores, y por ello, han sido feminizados.

Dentro del territorio complejo de las emociones encontramos, íntimamente vinculada, la intuición, reconocida en sus propias palabras por varias de las sanadoras:

Laura: En la gran rueda de la vida del ser humano donde uno es una partecita nada más. [...] Y en esa partecita está, bueno esa intención de ayudar a las personas a través del arte. A que se encuentren a sí mismas que se desarrollen que encuentren el valor de su intuición porque la intuición de cada uno es... muchísimo más que cualquier diccionario cualquiera, es decir, cualquier cosa de tu vida que quieras darle respuesta buscalo en tu intuición. Entonces darle esa posibilidad y aplacar la cuestión racional para que la intuición pueda surgir es una forma. Y eso podemos hacerlo a través de la pintura, del arte.

Iracema: Si, para poder curar. Para tener esas otras, dijéramos, "además de". Al menos, sobre todo, si tomas conciencia de esto, por eso es que tenemos el *don de la intuición* también, que es algo que se suma.

María Galindo se refiere al feminismo intuitivo¹ para referirse a ese devenir que surge de la ruptura de los mandatos que cargaron nuestras madres, es un feminismo que surge de leer ese cuerpo materno y sus opresiones, de la indignación y la rabia contra las violencias y los femicidios, "que nace de las intuiciones y las lecturas irreverentes de este momento histórico desde diferentes sectores de mujeres (como las mujeres trans y las mujeres en prostitución, entre muchas otras). Entendiendo que el feminismo es una lucha por la despatriarcalización de la sociedad" (2020).

Video de María Galindo, entrevista realizada el 15 de agosto del 2020 en Es la Política. Allí define su feminismo intuitivo. Disponible en: https://bit.ly/ 3nmoUcb

Tanto en las interlocutoras como en nuestras autonarraciones, la exploración de las emociones y de las experiencias sensibles en el cuerpo-conciencia, produce un desborde de los límites de la subjetividad y de la coherencia discursiva. Al mismo tiempo, para decirlo en coincidencia con Audre Lorde, a partir de ese ahondar en las heridas, se produce un conocimiento profundo respecto de una/o/ e misma/o. Ese singular fluye para articularse y conectarse, en particular con nuestras madres, hermanas, tías, amigas y generar sanación con el fluir del dolor.

Julia: ... los médicos le dicen a mi mamá que tiene que operarse el pie, a la altura de la tibia y el peroné, por una úlcera que se le había formado a partir de sus problemas de trombosis, padecidas por ella durante mi infancia. La operación podía salir bien, pero implicaba un riesgo importante. Unos días antes de la intervención, mi mamá me pidió que con toda mi energía le rozara mis manos sobre la herida, acordándose de lo dicho por un padre carismático, pero sobre todo conectándose desde nuestro vínculo. Conectamos. Y el día en que fue al médico, éste le dijo que 'todo parecía un milagro', en unos días la úlcera disminuyó considerablemente y por lo tanto no hizo falta operar.

El cuerpo se nos presentifica, en ocasiones con el dolor, pero también se activa con la memoria y el recuerdo placentero de las caricias, se articula con el conocimiento astrológico y la fuerza de los elementos en las emociones.

Las mujeres en general hemos sido definidas en torno de los avatares emocionales producto de la expresión emocional cultural. Expresiones tales como el cariño, el amor y el dolor/duelo, son trabajos emocionales y no sólo formas retóricas de control sexogenéricas en torno de una feminidad débil y vulnerable (Brigidi, Serena, 2010). Las mujeres cumplen un papel afectivo emocional, obligación que se construye en función de los cuidados y la atención de los demás. La empatía, por ejemplo, ese orientarse comprensivo hacia otras/es constituye una disposición perceptiva al

sufrimiento de otras/es, que las mujeres manifiestan con mayor facilidad. De este modo, ellas consultan mucho a las medicinas complementarias sobre las expresiones emocionales tales como los males del corazón, el susto (miedos y pánicos), tristeza (depresiones), duelos, cólera (enojos y rabias) de sí mismas como de las/es/os integrantes de sus familias.

Emilia: ... no puedo evitar remitirme a los ecos de la memoria en mi cuerpo. El sentido de tacto, presente, aflora recuerdos de calidez, de generación de bienestar, de sanar a través del cariño. La fluidez en mi cuerpo de sentimientos, y remitirse a mi signo de agua, hace que inevitablemente recuerde esos dolorosos llantos de niña, vivir exageradamente pero también sin restricciones cada alegría, como cada dolor.

En los relatos, podemos reconocer un territorio donde los cuerpos conjugan diversas posibilidades, las provenientes de la libertad creativa, los rituales de sanación y eficacia de sus dispositivos². De alguna manera en los recuerdos respecto de la sanación surge una fuerza poderosa que nace de la capacidad y el poder de los cuerpos de dominar ciertos campos que se presentan incontrolables que tiene implicancias transformadoras en la conciencia corporal: crecimiento, resistencia, cambio, lucha, orientación, equilibrio, asentimiento, acción y ensamble. Sanar(se) conlleva la afectación en los cuerpos, mediante la generación de nuevos sentidos.

En Carmela observamos y vivenciamos otro dispositivo de sanación. Cuidar y sanar a las/es consultantes, constituyen el propósito de su acción, su procedimiento y práctica resulta un misterio, que ella misma no puede explicar.

Un dispositivo es "complejo haz de relaciones entre instituciones, sistemas de normas, formas de comportamiento, procesos económicos, sociales, técnicos y tipos de clasificación de sujetos, objetos y relaciones entre éstos, un juego de relaciones discursivas y no discursivas, de regularidades que rigen una dispersión cuyo soporte son prácticas. [...]producen sujetos que como tales quedan sujetados a determinados efectos de saber/poder (García Fanlo, Luis, 2011:3).

Carmela: Bueno, él se sienta allá y yo acá y yo entre medio de los libritos le hacía mis rulitos.

Rosana: Yyyy... recién hablabas que tenías un sistema, por ejemplo, cuando le dibujaste a la doctora dónde estaba el tumor de su mamá, ¿cómo hiciste para ver eso?

Carmela: Y lo vi, lo vi, así como veo todo, natural. Es todo natural, chicas. No les puedo explicar cómo ni por dónde, a veces a veces me asusta, a veces no quiero, no quiero ver cosas así, porque yo digo por qué dios me las da que las vea si no tengo yo la solución para darle a esa persona, me entendés. Eso es lo que yo me niego a veces.

Rosana: Claro. ... cuando ves esa luz y ...cuando hay gente enferma se puede prevenir sino está destinado a morir como decís.

Carmela: Claro. Sí, sí.

Este dispositivo terapéutico, al que Carmela le denomina "rulito", consiste en una práctica que involucra varias estrategias de sanación, en la que conjuga la adivinación, contención y sanación; el nombre, apellido y edad del/la consultante, o de otra persona que quiera consultar. En ese signo ella visualiza la situación, la vida, el contexto respecto de lo consultado. Ella detalla lo que "observa" en el gráfico (mediante adivinaciones) y se los transmite a sus consultantes a través del lenguaje.

La capacidad de sanar y las estrategias desplegadas para hacerlo pasan por distintas partes del cuerpo. En muchos casos, consiste en repetir lo que ayuda a sanar y no repetir aquello que daña o lastima.

Este aprendizaje, resulta fácil de decir, pero difícil de in-corporar. Sin embargo, a lo largo del tiempo, una vez que el cuerpo experimenta dolencias o placeres, y que se vinculan a experiencias diferentes, en contextos determinados, logra discernir lo nutritivo de lo tóxico y luego cada quien aprende una manera de procesar esa distinción.

Nos preguntamos cómo se tejen propuestas alternativas; cómo avanzar para reclamar nuestro cuerpo en su dimensión política y en su dimensión gozosa. En los relatos de estas mujeres encontramos pistas, ensayos y errores y, sobre todo, una profunda convicción en la capacidad de sanar autónomamente.

El arte como sanación

Las prácticas artísticas están enlazadas con la posibilidad de instancias de sanación, purificación, reconstrucción, transformación, reflexión y expresión de quienes están atravesando por distintas situaciones difíciles. Dentro de las estrategias de sanación de tipo terapéuticas, el arte se alza como un nuevo abordaje interno y externo para recorrer y superar esos momentos.

A lo largo de las diferentes entrevistas hemos identificado el destacado rol del arte como proceso de sanación. Se refleja la necesidad de expresión como un modo de encontrarse a sí mismas, de poder crear sin prejuicios, de entenderse y entender el mundo circundante, de atravesarlo, de transformarlo. Teatro clown, pintura, música, sonidos, danzas, poesías son algunas manifestaciones artísticas que aparecen en la cotidianeidad de las mujeres entrevistadas.

Con el teatro clown, se suscita un proceso de identificación entre la(s) artista(s) protagonista(s) de la escena y las mujeres del público que reciben el mensaje a través de la actuación, de lo sonoro, de lo visual, donde lo sensorial y espiritual se conectan con el cuerpo consciencia. De esta manera, no solo el arte se asume únicamente desde quién lo realiza, sino desde quien lo busca y lo percibe. Así, el protagonismo que adquiere la búsqueda de lo artístico como un medio sanador se potencia aún más.

Experiencias creativas/prácticas artísticas

Pero señor ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofía de la cocina? Bien dijo Lupercio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena y yo suelo decir, viendo estas cosillas, que si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito.

Sor Juana Inés de la Cruz

"La actividad creativa e intelectual de las mujeres se ha caracterizado por un nexo recurrente entre conocimiento y reclusión, escritura y silencio" (de Lauretis, Teresa, 2000: 11). Esa ambigüedad no clausura la imaginación, por el contrario, permite vencer al silencio que nos encarce-la, procurarnos un lenguaje en la escritura, a través de las metáforas, nuevas imágenes, invenciones que transforman, para encontrar la autoestima, la autoaceptación, la autorealización, un refugio, un consuelo, para curar el dolor, el miedo, la rabia. La imaginación permite trascender y porque no transformar la experiencia. Ana lo expresa así: "La imaginación es el ámbito de tu invención creativa, son los artistas, los grandes músicos, que solo te sale, pero eso lo puede tener cualquiera".

El autoconocimiento que se requiere para sanarse, puede significar un proceso desorientador, doloroso y confuso, tampoco hay coherencia allí, debemos comprender nuestro ahogo en una sociedad basada en el dominio/explotación /sometimiento y control patriarcal y machista de las mujeres.

Gabriela: Como que siempre de alguna manera creí y creo que la metáfora tiene un poder enorme de transformación que está vinculada al lenguaje del inconsciente y que entonces de alguna forma alguien puede poner en un espacio una metáfora sobre algo que está pasando, que está transitando, que ha sido parte de su viaje, de su camino, hay algo que se abre frente a la mirada de otros y otras y eso ya es un acto sanador en sí mismo. Es decir, que vos estás poniendo algo que vos sólo hasta ese

momento estaba adentro, y en ese 'poner afuera' suceden un montón de cosas y se establece un orden nuevo de todo eso, que probablemente te permita mirarlo de otra forma. Y eso para mí es como... lo más importante del trabajo.

Escribir es re nombrar, es expresar con palabras lo inefable, el poder de la escritura reside "en el proceso de nombrar y definir no es un juego intelectual, sino una captación de nuestra experiencia y una llave para la acción" (Rich, Adrienne, 1983: 239). La metáfora aparece aquí como el procedimiento ritual colectivo que procede de la escritura del y en el cuerpo para el develamiento de las intimidades, oníricas, inconsciente, de los *lapsus*. Una forma de nombrar los secretos de las palabras, sin encubrimientos.

El arte como acción, es una actividad de resistencia, una crítica por y desde y para el cuerpo de las condiciones de existencia, un discurso sobre el mundo y el malestar social. Expresiones que pueden ser improvisadas o preparadas con tiempo, ya sea por las mujeres que asisten al taller de pintura de Laura o que se incorporan al teatro clown, el ejercicio corporal material y simbólico sobre una misma estremece a sus espectadoras/es.

Las narrativas evocan sensaciones fisiológicas corporales tales como "desahogarse", "vomitar", "estallar", "salirse de sí", como si los límites del cuerpo no pudieran contener(nos). Una explosión interna activa, abre el cuerpo para expulsar lo innecesario, lo tóxico, lo acumulado.

Daniela: La escritura, la fotografía, la poesía han sido siempre herramientas y medio de expresión para desahogarme. Y en cada una de ellas, me han guiado y acompañado, mujeres.

Valeria: Desde pequeña, escribir ha sido mi vehículo para no estallar, para encontrar cobijo a los dolores y penas.

Laura: Cuando yo pinto, yo me transformo, yo me salgo de mi [...]. De la vida habitual. El pintar para mí tiene un estado de transformación. De conciencia transformada. Yo no estoy

hablando que pinto en un estado de trance. Para nada... pero sí hay una transformación de consciencia. Donde yo estoy absolutamente absorta en lo que estoy haciendo, y eso me, me transporta a mí en un vuelo que es absolutamente sanador. Es equilibrador es decir me, me... y yo estoy segura que hay muchos artistas que, que esto les sucede.

Otras palabras destacadas: "vehículo", "cobijo", "salvación", expresan los sentidos que moviliza las terapias artísticas, el tránsito, el efecto y el resultado.

Rosana: No es casual que ante el dolor, daño o simple malestar sumergirme en la lectura significara la salvación.

Laura: Yo creo que *cada persona es capaz de sanarse a sí misma*. Lo que pasa es que la persona busca el espacio donde sanarse. El maestro que le acompañe en esa sanación. La posibilidad de verse a sí mismos con sus miserias, con sus diablos con sus cosas y sacarlas. En este caso a través de la pintura. Sacar los diablos a través de la pintura es algo increíble.

Estas terapias alternativas resultan complementarias, porque parten de un axioma diferente a la perspectiva heterónoma de la biomedicina, para recuperar el sentido de nosotras mismas, el tiempo/lugar propio, como protagonistas centrales en el proceso de sanación.

En ese trabajo de conocerse que implica la autosanación, Laura recupera el arte rupestre, de los inicios prehistóricos de nuestra pintura en América Latina y el Caribe, a partir del registro fotográfico pudo explorar, en sus viajes, esas primeras expresiones artísticas que cargan una sabiduría que excede la simbolización. Repara en los signos y destaca, un silencio, un vacío, no simbolizable que alude a lo inesperado.

Laura: En realidad los signos llegan... un poco porque existe una imposibilidad de leer la simbología abstracta del arte rupestre. Que yo, para mí no es abstracta. Porque tiene una significación para ellos que nosotros hoy no lo podemos saber, pero la tiene.

Es esa imposibilidad de leer y de contar y de transferir esa significación lo que a mí me atrapó en mi obra plástica. Entonces la idea fue generar una trama de signos donde no hay significación, donde no hay una posibilidad al leer. Eso genera un vacío. Un vacío que es inquietante para el que lo ve. Entonces el espectador de alguna manera se siente atraído porque hay una necesidad de saber más allá. Entonces ese vacío sirve para que haya una conexión entre el espectador y el artista. En este caso, yo. Emm... pero ese vacío no solamente es para el espectador. Ese vacío también es para mí. Es ese vacío de ese silencio que me permite a mí conocer cosas.... Introspectarme, ir a ese plano de consciencia modificada.

Mariana refiere al chamanismo, en su relato respecto de los poderes de la vibración con el cuenco. Si bien, esta palabra deviene de los pueblos siberianos y budistas, alude a poderes singulares producto de un don en tanto sagrada devolución. El término se puede extender para abarcar una variedad importante de actividades de sanación, brujería, curanderas, adivinas, todas ellas ejercen sus prácticas a través de la fuerza mágica-religiosa para curar cuerpo y espíritu.

Mariana: La terapia con cuencos es tibetana, lo usaban los chamanes en la tribu *Bön* Po, trabajaban con la vibración del sonido, eran de 7 metales, que tenía que ver con la energía de cada planeta, ahora ya no son así.

El cuenco es milenario, incuestionable, y cuando alguien me cuestiona, lo hago vibrar y a los dos segundos lo entienden, te atraviesa. Se usa en yoga, en relajación, ese es uno de los beneficios, porque en realidad, con vibración estas moviendo toda el agua interna, activas la geometría sagrada en consonancia con el universo, el cuerpo energético, y sobre todo las emociones, el cuerpo emocional, el agua representa las emociones, estas moviendo esas emociones para liberarlas,

desestancarlas, y no ponerle tanta mente, dejar lugar a lo nuevo. Yo lo entiendo ligado a la *intención al agua*.

Es el carácter mágico de la vibración, del sonido que activa ese cuerpo energético y vibrátil que somos, como las palabras mágicas-religiosas en los rituales de sanación por imposición de manos, evocando lo sagrado. Mariana rescata la memoria del agua y el efecto de la palabra en ella, del que hablara Masaru Emoto.

Mariana: Está el trabajo de Masaru Emoto, un japonés que pudo comprobar científica y filosóficamente cómo el agua tiene la capacidad de tomar la vibración que está a su alrededor. Emoto puso agua en un cuenco y puso a gente a intencionar con la palabra o con el pensamiento, palabras con connotación positiva: amor, gratitud. Congelaba esa agua y después las fotografiaba y estudiaba esos cristales, aparecían geometrías sagradas super bellas, una para cada palabra. Y cuando intencionaba palabras con connotaciones negativas esos cristales aparecían resquebrajados. El poder de la intención y del agua para trasladar esa información es una cuestión de frecuencia lo que estás enunciando, también.

La poesía es también una crítica al lenguaje, una transformación en las profundidades del yo como en la superficie exterior, produce nuevos sonidos, dimensiones nuevas que configuran otros posibles mundos, las palabras encarnadas en las experiencias innombrables crean y recrean nuevos sentidos. La poesía sana en su única manera:

La poesía es sobre todo una concentración del poder de lenguaje que es el poder de nuestra máxima relación con todo lo que existe en el universo. Es como si las fuerzas a las que no podemos reclamar de ninguna otra manera se volvieran presentes para nosotras en una forma sensual. El conocimiento y uso de esta magia proviene de muy lejos: la runa, el canto, la encantación, el hechizo, lo oculto, las palabras sagradas, las palabras prohibidas, el dar nombre al niño o la niña, la plata, el insecto, el océano, la configuración de las estrellas, la

nieve, la sensación en el cuerpo. El ritual de contar los sueños. La realidad física de la voz humana, las palabras ranuradas o estriadas en la piedra o la madera, tejidas en la seda o en la lana, pintadas en pieles o dibujadas en la arena. Fuerzas que no podemos reclamar de ninguna otra manera..." (Rich, Adrienne, 2000:289-290).

Acerca de las artes visuales

Con la experiencia y la enseñanza artística de Laura Hart, retomamos el arte como creación vinculada al mundo interior, donde la pintura se constituye como un camino hacia la sanación, un habitar la introspección y dejar fluir en colores, donde se revela el autoconocimiento y la intuición hacia el encuentro de la imagen interna de sí misma. Así lo explica Laura en sus distintas alocuciones:

Laura: Enseñar a pintar y que alguien más pueda emprender su vuelo a través de su propia pintura [...]Enseñar la sanación a través del arte [...] Entonces empiezan a salir respuestas desde lo intuitivo [...] El formato no me importa, lo que yo sí trabajo mucho es que ellos se introspecten y por eso yo hablo mucho en mi taller del desarrollo de la imagen interna, que es una cosa que yo saqué de mí. Porque yo tengo imagen interna, entonces no es sacada de médico porque si vos vas a buscar no hay ninguna academia que te diga en el arte que, estás desarrollando tu imagen interna. Pero para mí es importante eso, el desarrollar.

En una autodefinición de su práctica artística, Laura Hart describe una manera de contemplar, de sumar vivencias, de experimentar, una forma de amar la naturaleza y a sus seres queridas/os. Desde una perspectiva colectiva, su taller alberga diversas personas con dificultades y problemáticas que plasman, a través de este proceso de aprendizaje, sus estados anímicos. Se vive el arte como un espacio de disfrute con la técnica y de encuentro con el interior, donde afloran las personalidades, donde se vivencia el alivio, donde se enfoca el pesar desde un aire diferente. Así

describe Laura Hart la práctica del taller, un detenimiento en la búsqueda del ser y su trayecto de vida, una nueva noción del tiempo y el espacio.

Laura: La gente viene a encontrarse a sí misma. Viene a encontrar cosas de su alma, de su espíritu. Esa parte que nosotros en el occidentalismo tenemos muy postergado [...] De percepción, de contemplación.

Acerca del teatro clown en Mendoza

Continuando con la experiencia estética como instancia de sanación, nos centramos ahora en el teatro clown, donde el proceso creativo se inicia en el autoconocimiento, la autocrítica y la experiencia personal que se plasman en una propuesta teatral unipersonal y colectiva. Aquí importa el teatro como espacio terapéutico, donde confluye el malestar, la incomodidad, el dolor, la incertidumbre, la inseguridad, desde una perspectiva constructiva y sanadora, donde el humor es constitutivo y característico en la escena. Desde el grupo de teatro clown de Mendoza, conformado por mujeres, se traza una matriz común que delimita su esencia; así se imprime la puesta en escena de un proceso interior personal, cargado de perspectivas sociales y colectivas que se vivencian en lo cotidiano, en lo comunitario, en lo social, en lo político.

Las integrantes del colectivo teatral sostienen en torno de la práctica del clown, que formar parte significa experimentarse en esa propuesta creativa, coincidieron en señalar el arte como sanación, como un tránsito, un movimiento que se escribe individualmente y se comparte al público, donde la reescritura es posible e inevitable. El arte como cura y reconocimiento es parte de los aspectos que se asume en Clown; así lo vivencian sus referentas. Florencia señala: "A mí me pasa que se me viene a la mente la palabra sanar, tanto en esto del clown como en otros tipos de géneros".

En el mismo sentido, otra integrante, describe la práctica del clown como algo inagotable, donde hay una constante renovación interior. Romina dice: "Hace diez años que hago clown y vas recogiendo como aprendizajes, pero siempre es un nuevo asombro [...]es muy diferente a otros saberes que uno va estudiando".

Asimismo, aparece en el trabajo de clown un fuerte compromiso con la lucha feminista y los cambios sociales y culturales. Si bien es un grupo activo mixto, el papel de las mujeres es central. En la iniciación actoral, Romina explica que cuando se acercó al clown la atrajo la idea de unión de diversos materiales personales y colectivos en escena y muchos están relacionados no sólo a las características individuales de sus vidas, sino a las problemáticas de género, situadas en una sociedad conservadora como Mendoza y en un contexto social problemático de violencia hacia las mujeres y de sus condiciones y elecciones de vida.

Romina: Siempre quedó resonando eso de la masa que une, que bueno, nos gustó como grupo trabajar eso y eso se fue transformando y en un punto eso fue mutando hacia que fueran las mujeres la que lo habitáramos porque también la realidad que fuimos atravesando este último tiempo nos fue llamando más, como un llamado más, con más urgencia para que se dijeran cosas, destinadas más a la mujer, para reflejar realidades de las mujeres y cada vez más directo, más concreto. Como que empezamos a ocupar este grupo, este espacio que se había creado naturalmente en muestras de clases y cosas que fueron surgiendo para poder trabajarlo y hacernos cargo desde un lenguaje de género.

En cuanto a la participación de mujeres en este espacio teatral, su directora, Gabriela Simón, explica que mayoritariamente los entrenamientos son asumidos por mujeres (con orígenes, búsquedas y caminos diferentes), que buscan encontrarse y mostrar sus problemáticas frecuentes desde su condición de género hacia el público espectador, que también experimenta problemáticas idénticas o semejantes,

como parte del mismo tejido social. La impulsora del clown explica:

Gabriela: Hay un montón de hombres en el trabajo, pero muchas somos mujeres y muchas con ganas de hacer[...]es como generar un espacio fértil, ¿no? Una tierra donde se pudieran mover los materiales y tuvieran la posibilidad de entrar y que eso implicara no como un espectáculo sino más bien como una experiencia con la gente.

Dicha experiencia en la recepción de las secuencias de clown en escena, dan cuenta de su potencial artístico; pues allí se despliegan diversas, simples y complejas individualidades, principalmente de mujeres, que se cruzan en algunos aspectos y que conviven en nuestras sociedades. Desde las distintas facetas de la cotidianeidad, de la vida familiar, de las amistades, del amor ideal y las experiencias diarias en el ámbito laboral, en el ámbito recreativo, en la interacción con la otra / otro, en la religión, en el statu quo, en los miedos, en las elecciones de vida, se alzan las voces de las payasas que alteran el formato tradicional de una obra de teatro y confluyen así en un relato que las integra y que interpela a la comunidad espectadora, porque podemos reconocer sus historias en muchas historias de mujeres en la sociedad actual en la que estamos inmersas.

Carolina, integrante del espacio clown, hace referencia a un ejercicio de construcción y reconstrucción que es incesante y que expone tanto al dolor propio como el de la otra/e/o: "El entrenamiento de clown es poder mirarse, con la mirada del otro (otra), que también eso es un lugar que está buenísimo, y la mirada que te devuelve el otro(a), tanto el público, los compañeros(as)".

En el mismo sentido, otra artista retoma la idea de renovación, algo que permite esta acción-creación terapéutica a través del teatro clown, y afirma:

Belén: ... se va renovando todo el tiempo porque una misma va cambiando y eso de que el clown no es un personaje que se queda y listo sino como que son muchos, sos vos en tus miles de facetas. Bueno y siempre me gustó mucho y respeté mucho a la gente que hace llorar y emocionar y hacer reír y un montón de cosas a la vez. Y creo que las payases son las que mejor lo han hecho.

En ese ir y venir de la intimidad e individualidad hacia lo público y colectivo, aparecen en los guiones casi espontáneos e improvisados del clown, la cuestión del cuerpo, de cómo atraviesa distintas dimensiones personales, sociales, culturales, económicas, políticas y religiosas. Al respecto, las actrices se refieren a los ejes que se repiten en sus actuaciones y que pasan por el cuerpo, que luego comunican: la vida, la muerte, la salud, la enfermedad, el miedo, el enojo, el amor, la soledad, la intolerancia, entre otros.

Gabriela: La materialidad del cuerpo que no es solamente que da cuenta de lo físico, que ya habla de por sí de distintas cosas. La materialidad en escena no es lo mismo que esa, ni que ésta, ni que ésta [señalando a sus compañeras]. Digo, respondemos a ciertas cosas y una cuando ve desde el público a alguien que está viendo, nosotras creamos pieles para jugar y eso para mí es muy importante porque la materialidad da cuenta de una memoria en el cuerpo también, hay algo que da cuenta de algo que vos portás, que querés decir de una manera que es propia, con un ritmo que también es tuyo, propio con una manera de decir que muchas veces es completamente diferente, digo, para alguien puede ser más a través de objetos, para alguien puede ser más a través de las palabras, para alguien puede ser más a través del cuerpo en acción, para alguien puede ser más a través de la existencia y para alguien a través de la torpeza o del mundo de la habilidad. Lo importante es descubrir con qué materialidades estamos jugando y en qué territorios, en qué zonas, en qué lugares nos movemos y qué espacios de la realidad estamos mirando.

El contenido de las historias que muestra este teatro de humor y realismo se basan en relatos de vida cotidiana, inmersos en una sociedad fluctuante en algunos aspectos y estáticas en otros. Aparecen y reaparecen concepciones sobre cómo afrontar la vida desde el autoconocimiento y la reflexión, son pasajes que logran identificación e interpelación con el público espectador. Sobre la vida y la muerte, por ejemplo, se afirma:

Cecilia: Creo que la vida, la muerte, es un pasaje, es un tránsito... El cuerpo te transporta. Y creo que las prácticas de clown hacen un trabajo de autoconocimiento, por ahí del cuerpo, y después de ese autoconocimiento llega el momento de compartir y ver que también existen otros cuerpos y otras realidades.

El humor aparece como antídoto para curar las heridas, combatir el estrés, el dolor, y los conflictos. Reírse reduce la ansiedad, aliviana el peso, la culpa, el malestar. Permite descontracturar y por ello las penas se alivian. Las mujeres por lo general tenemos dificultades con el humor, porque este está cargado de sentidos patriarcales, racistas, clasistas, xenófobos y discriminatorios. Encontrar en el lenguaje la forma de autonarrar las experiencias dolorosas para compartirlas con otras/es/os es la tarea que llevan adelante el colectivo de mujeres de teatro Clown en Mendoza.

Gabriela: Para mí hay muchas posibilidades en relación al lenguaje, ¿no? Se puede trabajar puramente la comicidad, tiene como muchas instancias desde el juego físico, con obstáculos, con elementos, o reírte de una situación o reírte de otros o de otras. Hay como muchas posibilidades. A mí siempre me ha interesado más el lugar que tiene que ver con la existencia, con lo que yo creo que tiene que ver la existencia, pero también como la mirada poética de cada quien respecto a la vida y a la realidad.

Gabriela: También es la posibilidad del lenguaje tan empático con la vida de cualquier persona, que tiene eso como universalidad, en la risa, en lo primario, que te hace ver el corazón, que la otra persona en un punto tiene su vulnerabilidad, que vimos que tiene una gran posibilidad de llegada a que alguien pueda ver reflejada ciertas situaciones que les está pasando.

Lo clown abre una dimensión existencial que habilita una narrativa que se aleja de la visión heteropatriarcal liberal de personas superpoderosas y autosuficientes. Se trata más bien de un registro de una humanidad precaria, donde la vulnerabilidad, el error, el errar, lleva a una apertura para el entendimiento y la aceptación propia. Como señala otra de las payasas, Florencia: "El clown te permite eso, poder equivocarte y que la equivocación puede ser más exitosa aún que la habilidad".

Por otro lado, se vuelve sobre el arte terapia de lo teatral/clown como un espacio de empatía y lucha de mujeres, donde se integran en un todo colectivo y se siente al clown como una alternativa transformadora.

Belén: Creo que los materiales son tan personales y colectivos a la vez [...] habitamos los mundos propios, pero a la vez estamos atravesadas por una realidad, por una vida, un género, que nos lleva a un encuentro en común y poder habitar esos problemas que traemos y razonamos [...]Creo que el clown me ha permitido, no sé, agarrar esas cosas que me generan mucho dolor, mucho enojo, o muchas cosas feas y poder transformarlas y jugarlas y habitarlas de otra manera y poder decir algo de otra manera. Jugar con eso que nos pasa y tratar de entenderlo. Y entender que, así como me pasa a mí, le pasa a otra y bueno, esto que estamos viviendo hoy en día [...] Entonces me parece que juntas poder decir y atravesar esas situaciones hoy más que nunca es un momento muy necesario.

El arte es un puente que permite transitar los problemas físicos y emocionales desde el lugar de la expresión, la creación, la contemplación.

El rescate del proyecto de la sanación popular

Derivado del encuentro dialógico con nuestras sanadoras populares y las terapeutas alternativas y de los encuentros auto-corpobiográficos con las integrantes del equipo, encontramos que en ambas actividades se rescata la complejidad de la experiencia corporal: cuerpo espiritual, cuerpo etérico, cuerpo emocional, cuerpo simbólico, cuerpo social, cuerpo-territorio-tierra, cuerpo físico y cuerpo psíquico. Respecto de la sanación popular, los dolores físicos, psíquicos y sociales están asociados a estas nociones de cuerpo, individual y colectivo simultáneamente.

En los diagnósticos de las mujeres sanadoras se reconocen experiencias tales como sueños, visiones, las causas de los bloqueos, el dolor del otro/a en el propio cuerpo y el autodiagnóstico, todos ellos elementos no jerárquicos que intervienen en los procesos de sanación y que no requieren de una objetivación consciente para que adquieran un sentido significativo.

Respecto de las actividades terapéuticas se reconocen prácticas rituales (ceremonias, oración, ofrendas, acompañamientos, invocación); remedios (plantas sagradas, impostación de manos, baños, limpiezas, armonización, desbloqueos) que conforman parte de un continuum espiralado e indeterminado.

Es importante señalar que son muchas las vertientes de análisis desarrolladas en las que se conjugan elementos místicos-religiosos, oníricos y empíricos en los procesos de sanación/curación/atención/acompañamiento. Dichos elementos configuran la relación sanadora-paciente/consultantes, los diagnósticos, las terapéuticas utilizadas y los diversos usos medicinales.

La palabra adquiere un sentido destacado en las prácticas de sanación, como así la afectividad/emocionalidad en el proceso de abordar el malestar o padecimiento como la detección de sus causas y el posible alivio. También juegan un rol central los sonidos, la música, los instrumentos musi-

cales, las prácticas artísticas, las danzas y el teatro. Estos elementos vinculados a la creatividad y al hacer artístico-expresivo son considerados terapéuticos por las sanadoras populares y las terapeutas alternativas.

El vínculo entre las medicinas populares/indígenas y las terapias alternativas con las medicinas científicas es permanente y no excluyente, no hay una oposición sino una permeabilidad entre ellas, admitiendo la coexistencia y la retroalimentación que no siempre es recíproca ni carente de relaciones de poder, sin embargo, no se presentan como antagónicas ni excluyentes. No obstante, surge de las entrevistas que las terapeutas alternativas que han transitado espacios académicos prefieren diferenciarse del modelo médico hegemónico a medida que incursionan en otros saberes. Sus posiciones implican una fuerte crítica a la medicina alopática y establecen una discusión con sus lógicas y saberes. Las críticas y tensiones que ellas explicitan tienen que ver con que la medicina occidental alopática se construye sobre la base de la eliminación de toda intervención mística-religiosa, espiritual y emocional y que se sostiene en una concepción del cuerpo físico-químicobiológico racionalista.

Para las sanadoras populares entrevistadas, el cuerpo se constituye en un espacio en el que se debaten fuerzas espirituales adversas y favorables. Es mediante la acción de dios, de la virgen María y de los santos que las sanadoras adquieren el don de curar e intervenir sobre el cuerpo y su entorno para destrabar, desbloquear y retomar el equilibrio integral.

Lo artístico/creativo, lo emocional/afectivo, lo místico/religioso y lo genealógico constituyen dimensiones vinculadas al proceso de salud-enfermedad-atención que podemos identificar en una concepción no biologicista del cuerpo y sus procesos vitales. Resulta interesante destacar que todas las sanadoras populares y terapeutas alternativas significan el cuerpo desde una complejidad que incluye aspectos anatomofisiológicos, psicológicos, afectivos, cultu-

rales, sociales e históricos. El cuerpo /corporalidad aparece como un todo complejo indeterminado entre múltiples dimensiones que no se pueden segregar, desmontar, sólo adquiere sentido en esa unicidad. Es por esta razón que reconstruimos una práctica metodológica, las corpobiografías, capaz de dar cuenta de esa encrucijada intertextual de los cuerpos.

Debemos precisar que respecto de la salud mujeril popular tienen gran importancia los factores místicos para comprender el desequilibrio y desarmonización de la salud. Es a partir de una relación entre el saber mágico-religioso y el saber empírico, que se elaboran sus diagnósticos y sus estrategias de sanación. Otros de los logros de las sanadoras populares es que ellas generan mecanismos de autoayuda y autosanación entre mujeres, y muchas veces su estrategia funciona debido a su invisibilidad en la cultura patriarcal. Por lo general, desde la medicina académica se han desconocido y desvalorizado los aportes de la medicina popular, o peor aún, se ha saqueado sus saberes e invisibilizado sus contribuciones y el legado de las mujeres y disidencias sexuales a la medicina. Desde la racionalidad científico-académica, todas las medicinas tradicionales y los saberes sobre sanación antiguos son considerados propios del ámbito de la religiosidad/paganismo/supersticiones, al igual que las medicinas indígenas y la sanación popular de mujeres. Son asociadas a las búsquedas espirituales, rituales de magia y prácticas chamánicas y no a estrategias de diagnóstico e intervención sobre los cuerpos y sus procesos. Esto significa que son excluidas de la historia de la medicina y la sanación, de este modo suelen formar parte o integrar la historia de las religiones, sus saberes y prácticas de sanación resultan deslegitimados y descalificados como esotéricos y mágicos.

Sanando entre mujeres: la alquimia colectiva

En la sanación, el camino de la transformación es romper con el silencio y el mutismo, para iniciar el trabajo con las palabras y así renombrar el mundo creando una simbología de mujeres, estableciendo una coincidencia entre las palabras y nuestras experiencias. Respecto del lenguaje, resulta elocuente la pregunta que se hiciera Teresa de Lauretis, "si hablamos el lenguaje de los hombres o el silencio de las mujeres", cuya respuesta es que hablamos ambas, es allí en esa contradicción que se sostiene nuestro discurso (de Lauretis, Teresa, 2000: 18).

Carolina: ... está la posibilidad de transformar ahí, de construir simbolismos, de construir maneras de querer decir, desde el humor y desde el juego, que eso está bueno.

Gabriela: Sí, creo que es un momento muy importante con un montón de luchas y revoluciones también, donde un montón de mujeres estamos haciendo cosas. Yo creo que también tenemos una herramienta super poderosa como es este lenguaje, digo que también tiene muchas cosas como es la provocación, que también tiene que ver con algo, no sé, con algo amoroso. [...] los problemas que tengo con los que juego también muchas veces son los problemas que tenemos las personas, entonces es como que pensamos que compartir eso es habilitante para también animarnos las mujeres a poner en palabras o en el cuerpo o en algo situaciones por las que pasamos o cosas que nos atraviesan, desde ese lugar creo que es urgente también compartirlo. Va más allá si es una necesidad propia.

Esta organización de mujeres actrices permite recuperar palabras con sentido, encarnadas, que dan cuenta de lo vivido, alcanzan autoridad en la escucha y esa lucha interna con las palabras se extiende, se colectiviza y se hace política. La palabra se sostiene de modo permanente en el cuerpo. Porque toda palabra pasa por el cuerpo, es un sonido

sentido que se emite en el cuerpo y que permite a su vez, re-apropiarse del cuerpo al encontrarlo, sentirlo, vibrarlo. Pero también al habitarlo como "espacio político", se lo dota de una otra territorialidad.

Carolina: Claro, y con respecto al cuerpo y a la práctica de clown, creo que en lo personal ha significado una manera de apropiarme del cuerpo y de pensar en una práctica más concreta. El cuerpo como un espacio en el cual se toman decisiones, se comunica, se transmite, [...] como un espacio político, de decir algo desde ese lugar, independientemente de las experiencias que nos atraviesen a cada una.

Laura nos comparte el modo que prefiere elegir para duelar a su padre y a su madre mediante una performance que realiza para invocar sus espíritus, su vínculo con el agua y su defensa con la vida y la naturaleza. Esta invocación plantea un nuevo ritual celebratorio, una manera nueva de reconfigurar las relaciones entre humanos, no humanos y nuestro territorio tierra.

Laura: Ese encuentro curandero fue un antes y un después. [...] a partir de ese momento mi vida tiene otra forma, otra percepción de la existencia donde ahora, por ejemplo, la preocupación de la muerte para mí está, pero no de una forma afligida [...]Sabiendo que voy a morir ¿no? La muerte como... o la muerte de otros o la muerte de mis propios padres bueno, vos sabes que hice ahora una performance este año en relación a la muerte de mis padres, a una invocación a los espíritus del más allá [...]Y eso tiene que ver con esto que te estoy contando. Tiene que ver también con lo que va a ser el futuro. Por eso la defensa del agua... la defensa. Tiene que ver con esta cosa de que, somos un segmento en esta cuestión universal en la gran rueda de la vida del ser humano donde uno es una partecita nada más.

Laura: Ese cambio uno lo quiere transferir. Uno quiere brindarle a los demás la posibilidad de comprender que hay otra manera de vivir. Que no es la... el sumar, restar, este... racionalizar todo, sino que vivir en una manera más en contacto con la naturaleza, porque la naturaleza te da todas las respuestas.

En esa dimensión política, colectiva, es donde se gesta la transformación, una capacidad alquímica de transmutar las emociones, las vivencias más íntimas, en posibilidades, aperturas y permanencias movedizas:

Romina: Yo entiendo o siento que es un espacio el clown donde podemos trabajar con nuestras emociones, nuestras vivencias y transformarlas, digamos, como un espacio transformador. Esto tiene que ver con lo personal y se transforma y pasa a ser colectivo, grupal y trasciende a las personas que lo transitan, que lo habitan, y cuando ya lo habitaste y trascendió ya no es más tuyo, sino que pasa a ser de todos, y se transforma en el camino. Es una transformación permanente.

El movimiento de lo íntimo a lo colectivo, que tiene como corolario la transformación, remite a la dinámica de las experiencias de concienciación propias de los feminismos de los setenta, que producen una relación diferente, nueva, entre mujeres. Las italianas la llamaron *affidamento*, las españolas "sororidad", Adrienne Rich se refería al *continuum* lésbico, todas expresiones que denominan ese vínculo que surge entre mujeres que nos acompaña a resignificar los dolores colectivamente. Los círculos de mujeres han permitido y permiten, un proceso cuidadoso de amorosidad donde es posible la sanación individual, grupal y colectiva.

Emilia lo menciona como "complicidad" a esa construcción "entre mujeres", que indica una "mediación que despierta el hacer simbólico" (Rivera, Milagros, 2008:96) en donde en la identificación con las otras, es posible sanar reelaborando la relación con otras mujeres significativas en nuestras vidas.

Emilia: Esa complicidad, de curar, de percibir lo que otras personas pasan de largo, la comparto con mi tía. Ella da unos besos en la frente o unos abrazos que hacen que nos entendamos... y compartimos esa creencia en las energías

que mueven al mundo, que se tornan contradictorias con sus creencias católicas, pero que al fin y al cabo están.

En las narraciones de sanación de las mujeres, se destaca la importancia del contacto femenino, para juntas resistir y reencontrarnos a nosotras mismas en nuestras ancestras; reforzar nuestra seguridad con el cariño de otras, siendo acogida nuestra palabra en una escucha conmovedora. Buscar alivio entre mujeres ha sido y es la estrategia más poderosa de sanación. La recuperación de nuestra genealogía de mujeres de Abya Yala es una tarea pendiente por parte del feminismo latinoamericano. Empezar por el propio linaje, las ancestras, es un camino que varias mencionan en algún momento en ese transitar la propia sanación.

Daniela: Fue por las mujeres de mi familia que me empecé a cuestionar todo. Comencé escarbando en lo generacional y terminé (¿o empecé?) en mí. Reconocer mi linaje, desprenderme de la orden del clan. Rebelarme contra la familia.

Celia: "La Lela" era una mujer muy seria. Tal vez fue la insoslayable tristeza de sus últimos largos años que la suspendía completamente, porque no tengo recuerdo de escucharla reír. Sin embargo, no sé de qué modo, lograba transmitir contención y cariño. Con ella me sentía segura y tranquila.

Por otro lado, también las mujeres destacan a otras mujeres como referentes, de donde deviene su propia autoridad, afirmando su propia autoestima en el reconocimiento de otras mujeres como valientes luchadoras contra las dominaciones, estereotipos, mandatos y violencias sexistas. Esta práctica consolida una ética feminista, que se propone otorgar autoridad a las mujeres y a nuestras ancestras como en el caso de Afrekete en la biomitografía de Audre Lorde, Laura rescata a la señora Cao de la cultura mochica que representa el poder de las mujeres en el mundo prehispánico, porque alcanzó el estatus de gobernanta y de curandera de su pueblo. Destaca en su relato la importancia de ese contacto con la señora Cao, a partir de la mediación

de su maestra Amaru Mayu con el objeto de ofrendarla y reconocerla.

Laura: La Señora de Cao está siempre presente en mi vida como un... No mi ancestra, porque no pertenece a mis ancestros [...]de ella donde yo a veces me refugio y busco cosas ;no? Como esa cosa muy antigua donde a veces uno va y pregunta, aunque no sea tu abuela o tu... pero, es decir, o quizás sí, o ¿quién sabe? No importa lo que sucede en el cosmos, allá. Pero... la generosidad que ella tuvo, que Amaru Mayu tuvo conmigo... a lo mejor ella nunca supo realmente toda la significación que tuvo ese día para mí. La Señora de Cao es una gobernanta y una sanadora, una curandera. Que ella vivió durante la época de los Chimú. Perdón, de los Mochica. Muy antigua... al norte de Lima. Y... encontraron su cuerpo en una Huaca, que se llama la Huaca de Brujo. Y ella estaba en una sepultura con todos sus atributos de gobernanta. Y... era una mujer joven que aparentemente murió de parto y... podría decirse que es la única mujer gobernanta de la cultura de los Mochica. Que es muy viril, muy varonil, muy fuerte muy... muy fuerte una cultura muy... eh... aguerrida, mucha sangre, mucho...mucho encuentro ¡muy fuerte! ;no? Y esta ha sido una gobernanta sanadora.

Quienes pusieron el énfasis en la genealogía de mujeres, fueron las feministas de la diferencia cuya referente reconocida es Luce Irigaray, en Italia las feministas de la Librería de Milán con Lia Cigarini y Luisa Muraro, en España, con María Milagros Rivera Garretas, desde esta perspectiva se proponen reconstruir genealogías a partir de los vínculos entre mujeres, tarea que requiere de un rescate de las protofeministas en la antigüedad y en la edad media, rescatar aquellas mujeres negadas, invisibilizadas.

La propuesta de las feministas de la *Libreria delle Donne* de Milán consiste en otorgar autoridad entre mujeres, frente al mundo simbólico patriarcal se proponen construir un mundo simbólico de la madre, que constituye una fuente de riqueza para las mujeres, para reconocerse, validarse y a la vez, limitar, hacer cortes donde sea necesario.

La Autoridad femenina, la madre simbólica, es algo a disposición de todas las mujeres, a lo que todas pueden acceder...No hablaría de mujeres que encarnan la Autoridad, sino de ligámenes, de estructuras mediadoras que constituyen autoridad femenina" (Cigarini, Lia, 1994: 63).

Porque en el cobijo de mujeres es posible nombrar lo que no tiene nombre, organizar nuestro relato y que el mismo adquiera validez para la transformación colectiva. Lia Cigarini (2001) define esta relación entre mujeres, como una "relación sin más", por el gusto de estar, este es el gran hallazgo, el aporte simbólico al movimiento, se trata de una relación no instrumental, o como sostiene Milagro Rivera Garreta una "relación sin fin" (2008), una epifanía de la realidad según María Zambrano, aquello que se vuelve consciente por el peso de su existencia y el trabajo de las palabras, al tiempo que político y colectivo.

Existen múltiples experiencias en el mundo de recuperación emocional y sanación de mujeres para trasmutar el dolor, la rabia, el padecimiento, y los miedos en contextos de "estados de excepción", en países con conflicto armados como Colombia, México, Guatemala, entre otros. Donde las mujeres sanadoras/cuidadoras requieren de un trabajo terapéutico de cuidado a las que sanan/cuidan (Aguilar Urízar, Yolanda; Fulchirone, Amandine, 2011; Gutiérrez Cabrera, Ángela Beatriz; 2012; Turati, Marcela, 2015).

Las terapias provenientes de las sanadoras del pueblo como de las medicinas alternativas son espacios que permiten compartir y analizar los problemas, los desequilibrios físicos, psico-emocionales y sociales, como así también aprender a negociar mejor las emociones. El trabajo terapéutico ya sea el proveniente de la experiencia creativa con el arte, la pintura o el teatro consiste en un proceso de autoafirmación, en particular cuando desde el feminismo surge esa expresión disruptiva para enfrentar el malestar de vivir y sobrevivir en un mundo patriarcal.

Pasar la teoría por el propio cuerpo

Una herramienta descolonial contra el extractivismo metodológico

ROSANA PAULA RODRÍGUEZ

La necesidad de encarnar el texto, el lenguaje, de pasar por el cuerpo nuestras herramientas ha sido un desafío por el que nos hemos aventurado, evitando lo abstracto, procurando no omitir el origen de todo pensamiento, esa materia hasta hace poco considerada superflua y engañosa: el cuerpo. Como si fuera arcilla, somos el modelaje, un constante hacer-se, singular y diferente, un transitar. Teorizar ese hacerse requiere de un cuerpo textual, de un discurso de la carne que contenga tal espontaneidad de ese cuerpo tejido de múltiples dimensiones y representaciones que al mismo tiempo se diluye, se escapa con todo intento de materializarlo mediante categorías conceptuales que lo interpretan, definen, analizan. De allí, las corpobiografías para conjugar esa encrucijada de discursos, de escrituras, de imágenes, sonidos, miradas y sentires que en su complejidad representan la experiencia encarnada y su imposibilidad de textualizar ese más allá o más acá del cuerpo, donde radica el enigma indescifrable, el secreto, la ausencia de palabra, y la presencia insondable de la materia.

Pasar por el cuerpo múltiple, nunca quieto de nuestra propia experiencia encarnada, interrogándo-nos, para de

allí iniciar el camino resbaloso hacia nuestras/os interlocutoras/es en un diálogo feminista descolonial, evidenciando las fricciones y las divergencias, para construir otros horizontes posibles de reciprocidad cognoscitiva, donde el proceso de investigación, los resultados y la escritura científica incluyan otras formas de participación alternativa y plural, acciones hortizontales, para transformar – transformándonos.

Extractivismos, metodologías y encuentros en la producción de conocimiento

Pasar a las autocorpobiografías permite extender los límites del género auto-biográfico, para intercalar diversas voces narrativas, conjugar un escrito multifacético de la vida, donde tengan lugar las voces míticas y poéticas que permiten nombrar lo que no tiene nombre, exteriorizar los sentimientos, evocar al cuerpo de un modo más cercano a partir de la potencia metafórica y la capacidad metonímica que quebrantan la estructura lógica normativa. Es la poesía la que permite acortar la distancia entre la experiencia y la palabra, dar cuenta de ese resquicio que permanece inabordable. Las nociones comunes de verdad de las narrativas testimoniales son puestas en duda con la ficcionalidad que otorga el lenguaje poético, con el propósito de resguardar, proteger un "secreto"¹, al mismo tiempo que habilita lo indecible. El secreto implica saberes, experiencias,

Ese secreto que debe ser resguardado, como en el cuento "El Etnógrafo" de Jorge Luis Borges. El personaje Fred Murdock vuelve de su experiencia etnográfica con una población indígena en Estados Unidos y resuelve no comunicar sus resultados. De este modo cuestiona el saber privilegiado de la antropología sobre las poblaciones que estudia. Asimismo, la propia experiencia autobiográfica del etnógrafo resulta controversial por el lugar de frontera que ocupa entre testimonio y ficción, realidad e ilusión, conocimiento científico y saber empírico, escritura y oralidad, discurso y experiencia, cultura y naturaleza. Disponible en: https://bit.ly/35uvZ4A.

historias, lenguajes que no requieren ser aprehendidos por el discurso. Esa no escritura de la experiencia genera un enigma inasequible.

De la misma manera que Rigoberta Menchú expresara en su testimonio en Guatemala, que había muchas cosas de los mayas que eran íntimas y propias, y que no podían ser reveladas, porque para existir, requieren permanecer en las penumbras. Es la paradoja de la alteridad, "en tiempos tan exangües de encanto, el tropo necesario de la diferencia tome la forma no de una positividad, de una definición explicativa, sino de un misterio" (Rufer, Mario, 2020: 287-288).

Ese misterio constituye un saber indescifrable, que instala en el contexto de enunciación una potencia de la alteridad, guardar y conservar un secreto como acto político frente al afán homogeneizador y asimilacionista. Frente a la imposibilidad de las palabras, el recurso del secreto, es un mensaje, que da cuenta de una "radical diferencia" entre las/es/os sujetxs a conocer y las/es/os sujetxs cognoscentes. La explicitación señala Rufer, "horizontaliza el juego" (2020: 292).

La metáfora y el secreto son la frontera capaz de sostener la diferencia y la distancia radical, la disputa como tensión viva, herramientas activas contra el saqueo que producen las prácticas tradicionales del conocer.

... toda intención de abarcar la alteridad sea una manera de extensión de dominio no implica omitir que hay maneras más equitativas, con intereses genuinamente dialógicos, con agendas comunes y de autonomía relativa entre investigadores (investigadoras) e investigados (investigadas), junto con otras maneras más dañinas y otras que son directamente desaparecedoras (Rufer, Marío, 2020: 296).

La producción de conocimiento y sus estrategias son profundamente coloniales, por ello la propuesta consiste en generar herramientas para la co-producción o la producción mutua de conocimiento horizontal que contribuya en la construcción de una metodología no extractivista como lo denomina Boaventura de Sousa Santos, de protección y autocuidado frente a los saberes despiadados y los mecanismos necropolíticos² de desposesión³ que implica un saqueo generalizado de recursos naturales, humanos y simbólicos a los países del sur global (Mbembe, Achille, y Harvey, David, 2005).

Entre las prácticas metodológicas descoloniales abiertas al diálogo de saberes destacamos la duda como acto científico, la reflexividad feminista y el análisis de nuestras implicaciones, la responsabilidad ética-política contra las violencias epistémicas, la explicitación de las desigualdades en relación con las/es/os interlocutoras/es y la valoración de la diferencias, sin embargo todas ellas refuerzan esa "condición aporética que tiene la horizontalidad" (Cornejo, Inés y Rufer, Marío, 2020: 7) respecto de la relación de saberes entre las/es/os sujetxs cognoscentes y las/es/os sujetxs a conocer.

El actual contexto es comparable al proceso de acumulación originaria del capital por la violencia y expansionismo que las empresas colonizadoras llevaron adelante

Necropolítica es el concepto desarrollado por Achille Mbembe para especificar los mecanismos por los que se establece y mantiene un control sobre quién debe morir de qué modo mediante la asignación de estatus a las/os/es sujetos según diferencias de clase, sexuales y raciales. La implementación de tecnologías necropolíticas tiene su origen en la colonia, con la esclavitud; por ello, se sostiene la aceptabilidad de la muerte con objetivos de rentabilidad. Los regímenes políticos actuales obedecen al esquema de hacer morir y dejar vivir, propiciado por el silenciamiento y la cosificación de los cuerpos, la extrema mercantilización de la vida, la deshumanización instalada por la lógica capitalista que considera a las/os sujetos, en especial a las mujeres, como un conjunto de fuerzas de producción permutable, desechable, prescindible y aniquilable. Para Mbembe, la soberanía es "la capacidad para definir quién tiene importancia y quién no la tiene, quién está desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quién no" (2011:46).

³ La acumulación por desposesión en el planteo desarrollado por David Harvey (2005) respecto del nuevo imperialismo y asociado a la acumulación originaria explicada por Marx, involucra el despojo de los recursos naturales, de los territorios y de los cuerpos, procesos que se presentan de manera simultánea y que responden a las lógicas del capitalismo neoliberal.

mediante la privatización de la tierra, el saqueo de los recursos naturales, la mercantilización de las estrategias y alternativas de producción de los pueblos indígenas, procesos que se repiten en la etapa actual del capitalismo que viene acompañado de una presencia cada vez más evidente de violencia estructural patriarcal/ machista.

La nueva embestida del capital que se apropia de los territorios y recursos de los pueblos originarios a través de las estrategias neocolonialistas que criminalizan a los movimientos sociales y utilizan la violencia sexual como estrategia represiva en los procesos de desposesión (Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2015: 80).

La lucha contra el extractivismo resurgió con la fuerza y la resistencia del movimiento de mujeres y feminista en América Latina y el Caribe para preservar los territorios y detener la expoliación contra los recursos naturales de los proyectos mineros, hidrocarburíferos o agroindustriales de las empresas trasnacionales y los gobiernos neoliberales y progresistas que promueven un modelo neo-desarrollista de base extractivista.

Para intensificar las formas de control, poder, dominio sobre la vida y los mecanismos de desposesión se instala en los contextos la descartabilidad de los cuerpos, una necropolítica de género, estratificación letal y sistémica (Sagot, Montserrat, 2013). La ola de feminicidios/femicidios, la magnitud y la crueldad de las violencias contra las mujeres (agresiones físicas y sexuales por parte de las fuerzas de seguridad, servidumbre, trata y tráfico de mujeres y niñas, migración forzadas para el ejercicio de trabajos estigmatizantes y prostitución) y otras no contempladas por el modelo hegemónico de masculinidad se enmarcan dentro de esta modalidad de instrumentalización de los cuerpos feminizados. Este modelo implicó una militarización de los territorios, un aumento de los discursos punitivistas disciplinarios y una propensión a una re-masculinización o hiper-masculinización del estado y la sociedad (entrevista a Montserrat Sagot por Lerussi, Romina y Martínez Natalia, 2019).

La respuesta fue la radicalización y la masividad de la lucha feministas en todo el continente. La importante presencia de las mujeres feministas comunitarias, populares, del ecofeminismo con un fuerte protagonismo en la defensa descolonizadora y antipatriarcal del territorio-tierra y territorio-cuerpo. De allí el hostigamiento, persecución y asesinato de mujeres referentas sociales: Berta Cáceres y Marielle Franco, y otras luchadoras que se opusieron al proceso de extracción a gran escala y desposesión de los territorios y de los derechos de las poblaciones.

Toda desposesión material y simbólica implica una pérdida de saberes y modos de vida, como así también de la capacidad e intervención, de resistir. El modelo de acumulación económico y cultural se sostiene por medio de la colonización de las mujeres, de las personas no occidentales y de los recursos naturales (no humano). En el momento actual adquiere una modalidad específica con la legitimación de la criminalización de la disidencia, los procesos de despojo y violencia que sostienen jerarquías raciales y sexogenéricas y que conducen al desplazamiento y aniquilación de la diversidad en todas sus formas. En este sentido las mujeres portan un saber especializado respecto de la diversidad que Vandana Shiva advertía:

En la mayoría de las culturas, las mujeres han sido las guardianas de la biodiversidad. Ellas producen, reproducen, consumen y conservan la biodiversidad en la práctica de la agricultura. Sin embargo, al igual que todos los demás aspectos de su trabajo y de su saber, la contribución de las mujeres al desarrollo y la conservación de la biodiversidad se ha presentado como un no-trabajo y un no- conocimiento. Su trabajo y sus conocimientos expertos se han definido como parte de la naturaleza, a pesar de que están basados en prácticas culturales y científicas complejas (Shiva, Vandana, 1998: 95).

Los conocimientos, saberes y aprendizajes de las mujeres, como así también de las poblaciones afrodescendientes y de las comunidades indígenas han sufrido diversas manifestaciones de violencias epistémicas (Spivak, Gayatri, 1998) mediante la apropiación, asimilación y colonialidad ejercidas por el pensamiento y la práctica occidental/modernos. Sus saberes pierden todo potencial político como sus estrategias y resistencias, diluyendo así la radicalidad de sus cosmovisiones. Estos procesos de explotación/ acumulación por desposesión, de dominio y control de las experiencias prácticas, de saberes, ideas, tecnologías, por discursos académicos científicos extractivistas y patriarcales, tienen el propósito de mercantilizar el conocimiento que aparentan producir y que no es más que una apropiación ilegítima. De este modo hay una connivencia entre dominio y escritura científica.

El extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico trata de una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal de igual a igual entre los pueblos, ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y episteme occidental [...] El objetivo del extraccionismo epistémico es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico (Grosfoguel, Ramón, 2015: 38).

Estas prácticas académicas, son propias también del feminismo occidental (respecto de cuestiones teóricas y metodológicas) y fueron denunciadas por Chandra Mohanty como "colonización discursiva" de la vida y las luchas de las mujeres del tercer mundo por las mujeres académicas del primer mundo, con sus herramientas conceptuales y metodológicas eurocéntricas, universalizadoras. Construyen a las mujeres del Tercer Mundo como "Otro" homogéneo e inferiorizado. En este sentido es posible un

diálogo igualitario entre investigadoras/es/ e investigadas/ os. Retoma las críticas de Vandana Shiva, a la piratería en los tratados de propiedad intelectual y patentes que las corporaciones de medicina y agricultura, aprobadas por la Organización Mundial del Comercio (OMC) ejercen sobre los pueblos indígenas.

El análisis de Shiva de los derechos sobre la propiedad intelectual, de la biopiratería y la globalización es posible gracias a su ubicación en la experiencias y epistemologías de las mujeres campesinas y tribales en la India [...] Así pues, las mujeres tribales y campesinas pobres, sus conocimientos e intereses, serían invisibles en este marco analítico porque la idea misma de un terreno intelectual comunal queda fuera de los límites de la propiedad privatizada y el lucro que es la base de los intereses corporativos (Mohnaty, Chandra, 2008: 428-429).

Quién da permiso para hablar: claves para una política de la escucha y el reconocimiento

Hay discursos que sostienen que las mujeres del sur global producen/producimos materias primas/ insumos y las mujeres académicas feministas del norte global producen conocimiento/teorías elaboradas. También en el sur este discurso se repite, nos referimos a las prácticas eurocéntricas de las feministas académicas hegemónicas, que definen a las "otras" mujeres de manera monolítica, carente de autonomía (mujeres marginales, pobres, analfabetas, víctimas), sin reconocer sus valiosos aportes a las producciones científicas (Espinosa, Yuderkys, 2009). Estas lógicas de apropiación se sostienen en estrategias de despolitización y descontextualización, de matriz profundamente racista, cuyo propósito consiste en fortalecer la jerarquización de los saberes y de los cuerpos que los producen. Así se constituye una geopolítica de control y dominio del conocimiento mediante las reglas desiguales de citación, que borra el derecho a la autoría de sus verdaderas/os productoras/es. Invisibilizadas/os, negadas/os sus identidades, bajo el paraguas del resguardo ético, se reduce a las/os participantes en el proceso de conocimiento en sujetxs anónimas/es/os, sin voz, transformadxs en meros instrumentos en beneficio de la ciencia.

Pero como sostienen Naomi Klein y Lianne Simpson⁴ la extracción es "una actitud, una perspectiva frente a la naturaleza, a las ideas, a las personas", una forma de ver, de concebir el mundo. Prevalece la idea de que las poblaciones indígenas portan conocimientos y prácticas que la sociedad debe adueñarse.

El acto de la extracción suprime todas las relaciones que dan sentido a lo que sea que se extraiga. Extraer es tomar. En realidad, extraer es robar: es tomar sin consentimiento, sin pensar, sin cuidar e incluso sin conocer los impactos que tiene la extracción en otros seres vivos en ese ambiente. Eso siempre ha sido parte del colonialismo y la conquista. El colonialismo siempre ha extraído lo indígena: extracción del conocimiento indígena, de las mujeres indígenas, de los pueblos indígenas. [...] En esta corriente de pensamiento, se extrae cada parte de nuestra cultura que pueda parecer útil a la actitud extractivista. La canoa, el kayak, cualquier tecnología que tuviéramos de utilidad fue extraída y asimilada a la cultura de los colonizadores sin consideración por las personas y el conocimiento que la habían creado (Klein, Naomí y Simpson, Lianne, 2017: 56-57).

Científicos/as y ambientalistas hacen pasar por propias ideas sustraídas con actitud asimilacionista. Asimilación y extracción son políticas articuladas en las que se basa el capitalismo en su versión económica dominante y la ciencia en su modelo hegemónico.

⁴ Leanne Betasamosake Simpson, es una talentosa autora de poesía, ensayos, piezas narrativas orales, relatos, artículos académicos y antologías, de los Mississauga Nishnaabeg. Sus trabajos tienen una gran influencia en las luchas de los pueblos nativos en Canadá.

Extracción y asimilación van de la mano. El colonialismo y el capitalismo se basan en la extracción y la asimilación. Mi tierra es vista como un recurso. Mis parientes en los mundos de plantas y animales son vistos como recursos. Mi cultura y el conocimiento es un recurso. Mi cuerpo es un recurso y mis hijos son un recurso, ya que son el potencial de crecer, mantener y defender el sistema de extracción-asimilación. El acto de extracción elimina todas las relaciones que dan a todo lo que está siendo extraído significado (Klein, Naomí y Simpson, Lianne, 2017: 56).

En ciencias sociales, las cuestiones de ética en la investigación, aún se sostienen en ciertos fundamentos de carácter bioéticos, no hay claridad respecto de la distinción entre privacidad de las personas involucradas en la investigación y el resguardo de la confidencialidad que se refiere a la información proporcionada por las/os participantes de la investigación (Santi, María Florencia, 2016). Ahora bien, se trata de que las personas puedan acordar y decidir respecto de la privacidad y no que se imponga ciertos procedimientos y/o modos de hacer académicos, mediante el ejercicio del poder "experto" o su imposición jerárquica. Porque la alternativa al extractivismo es una "reciprocidad profunda, es respeto, es responsabilidad y es local" (Klein, Naomí y Simpson, Lianne, 2017: 57). A la extracción física se le suma la extracción cognitiva, intelectual y también

La noción de privacidad no es una idea que pueda ser compartida por todas las personas. Se requiere de conocimiento de la cultura, de los hábitos, de los sentimientos o tradiciones de la población o grupo involucrado en el estudio. Respecto de la confidencialidad de la información, y la protección de la misma requiere de diferentes técnicas dependiendo de la estrategia de investigación utilizadas, entre ellas se puede incluir el uso de seudónimos paras las personas entrevistadas, en el caso de las notas de campo y de los videos o grabaciones de audio para su protección se puede hacer uso de técnicas especiales para encriptar la información proporcionada (Santi, María Florencia, 2016:11-12).

⁶ Las comunidades indígenas enfrentan una gran presión por parte de los gobiernos y las corporaciones, que les obligan a elegir la destrucción de los recursos naturales como la única manera de salir de la pobreza. Desde una mirada polarizante se propone: pobreza o destrucción de la tierra.

emocional, dado que se procura extraer toda dignidad a quienes defienden sus tierras, sus culturas, sus lenguas, sus saberes y su lugar de enunciación.

Cabe destacar que fueron las comunidades indígenas⁷ las primeras en cuestionar el anonimato, y señalaron la importancia de que las investigaciones den a conocer los nombres de las personas que aportaron sus saberes y la procedencia comunitaria a fin de evitar prácticas extractivistas. No citar las fuentes y no dar a conocer la procedencia, el nombre de la comunidad o de las personas que participan puede ser dañino y perjudicial para las/es/ os involucradas/es/os. De modo que para articular alternativas al modelo extractivista cognoscitivo y metodológico se debe promover una deliberación cuidadosa con las/es/ os participantes en la comunidad implicada y generar una relación participativa, horizontal y dialógica en todo el proceso de co-producción de conocimientos. Se trata de una práctica social descolonial sostenible en beneficio de sus productoras/es reales.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010), en esta misma línea, acusa de extractivismo cognitivo a dos destacados pensadores descoloniales: Aníbal Quijano y Walter Mignolo, quienes toman ideas de pensadoras/es indígenas, afros y mestizos, sin citarlas/os como corresponde, sin compromiso político con sus movimientos y resistencias.

Del mismo modo, Ramón Grosfoguel señala:

Produce conocimientos sin ligar su escritura y su actividad a la lucha por la liberación de los pueblos sino para adquirir capital simbólico, capital económico y crédito académico en las academias del norte global (2015: 40).

⁷ Hay comunidades indígenas que han desarrollado sus propios procedimientos para poder realizar investigaciones en sus territorios, como la comunidad *Inuit* de Canadá que tiene su propio instituto de investigación (*Nunavut Research Institute*, NRI).

El extractivismo es un robo, un saqueo de riquezas, conocimientos y trabajo de los pueblos y las personas inferiorizadas, desigualadas. Desde el punto de vista metodológico el extractivismo implica una apropiación de los saberes, experiencias, productos a través de técnicas de recolección de datos que resultan asimiladas a prácticas patriarcales de matriz colonial eurocéntrica y racial, desconociendo o negando la huella de sus productoras reales.

Moira Millán, por su parte, sostiene que la performance realizada por la coreógrafa belga Eszter Salamon, que rescata una danza ritual mapuche⁸ constituye una práctica de extractivismo cultural, no sólo no se respeta la espiritualidad de su pueblo, sino que dicha ceremonia se lleva adelante de manera descontextualizada, y por cierto, lo que considera aún más grave es que se refiera a ella como si se tratara de una danza-canto extinguida/o, por lo tanto desaparecida...

... el extractivismo cultural es la sustracción de un saber, conocimiento o arte de un pueblo oprimido para destruir-lo. Ejemplo de ello es aprender un idioma para vaciar el sentido de sus palabras, o tergiversar el origen conceptual de las palabras, y en algunos casos reemplazarlo por otras (Millán, Moira, 2020).

Lianne Simpson insiste en la calidad de las relaciones, en la resistencia, renovación y regeneración de la vida, un "continuo renacimiento" como alternativa a la actitud extractivista. Su propuesta deviene del conocimiento producido en su comunidad *Anishinaabeg:*

Si tienes un sueño, si tienes una visión, la compartes con tu comunidad, y entonces tienes la responsabilidad de desarro-

⁸ Dicha actividad se desarrolló en el Kunsten Festival des Arts, en el año 2017, Link del video: https://bit.ly/32GIJóa Allí se representó el Kawel Tahiel, canto sagrado del caballo propio de las ceremonias mapuches, Moira Millán denuncia dicha actividad por apropiación cultural y extractivismo cultural. Disponible en: https://bit.ly/3njWXBQ

llar esa visión para convertirla en realidad. Ese es el proceso de regeneración. Es el proceso de dar origen a más vida —conseguir la semilla y plantarla y cuidarla—. Puede ser una semilla física, puede ser un niño o puede ser una idea. Pero si no se está dedicado continuamente a ese proceso, entonces no se da (Klein, Naomí y Simpson, Lianne, 2017: 61).

Otro aspecto destacable que nos presenta Lianne Simpson es que este sistema además extrae las sinergias, los sentimientos, las emociones de las relaciones significativas y de nuestros vínculos con la defensa de la tierra. La estrategia política frente a los territorios dañados, heridos, y la devastación extractivista no puede ser el abandono de los territorios destruidos, sino el poder sanador de la protección y el cuidado, para reconstruir una relación nueva con la naturaleza.

Retomando nuestras preocupaciones en torno del sistema de salud hegemónico y la salud popular de las sanadoras, las prácticas extractivistas se manifiestan en la asimilación por parte de la medicina alopática respecto de las prácticas de salud popular, los saberes y los modos de hacer de las sanadoras que, en ocasiones, son confiscados, desposeyendo y transformando sus sentidos, cuando no han sido deslegitimados.

Desde el punto de vista ético-político, la cuestión respecto de sostener el anonimato de las/es/os sujetxs a conocer, resulta una práctica habitual sin reflexión crítica, sin cuestionamiento dentro de las ciencias sociales. Más bien, lo contrario, su uso metodológico, como habitus, como modo sedimentado de relacionarnos, ha sido interpretado como un procedimiento para proteger la identidad de las personas involucradas en los estudios. No obstante, esta evitación por cualquier medio del reconocimiento de las/es/os sujetxs en la co-producción de saberes, de manera indiscriminada sólo constituye una protección para las/es/os sujetxs cognoscentes y el proceso de conocimiento. Los permisos y los consentimientos suelen ser los recursos

para garantizar dicha práctica, pero en ellos no se plantean diversas alternativas, salvo escasas excepciones, como el derecho a la autoría, diversas formas de participación y el acuerdo entre las partes. Estas prácticas constituyen una trampa académica para los saberes populares, contrahegemónicos, que favorece la extracción epistémica y metodológica⁹.

Los derechos morales de autora y autor no quedan en manos de sus verdaderas creadoras/productoras. Esta violencia epistémica sobre los saberes no hegemónicos que reduce a la condición de objetos o de recursos a sus productoras/es reales, es una tendencia que tiene origen en los inicios de la ciencia moderna occidental¹⁰. En este sentido el registro de la palabra o la voz de las/es/os sujetxs a conocer, se vincula a la escucha y a la legitimación de la misma. Trabajar en una estrategia de citación de la otredad es una actividad ciertamente incómoda, a contrapelo del habitus institucional académico. En nuestro proceso de investigación resolvimos esta cuestión de diversas maneras, según lo pautado con cada interlocutora, citamos con sus verdaderos nombres a aquellas mujeres sanadoras que así lo requerían y también mantuvimos el uso de seudónimos para muchas mujeres que no querían ser identificadas por diversos motivos. Respecto de las autocorpobiogafías, con las integrantes del equipo se procedió de la misma manera.

Moira Millán (2020) sostiene que este tipo de prácticas extractivistas se debe al abuso de hospitalidad y confianza que los pueblos tienen con les referentes de las ciencias, del arte, del gobierno, de las ONG, "Ester Salamon es otro ejemplo de ello, le roba a mi pueblo un canto sagrado y una danza. Pero ese robo no lo pudo hacer sola, lo logró gracias a un otro ladrón que la antecedió, poniendo su cámara extractivista en una ceremonia Mapuche, filmando las danzas, filmando los cantos, y colocándolo en YouTube".

La ciencia occidental borró las aportaciones de las civilizaciones no occidentales para producir conocimiento sobre la base del mito racial de origen masculino blanco y occidental. Excluyendo de la historia de la ciencia a sus pioneras/os provenientes de otros mundos como el pensamiento filosófico y científico musulmán, los desarrollos tecnológicos chinos, la filosofía alandalusíes, y la sabiduría empírica de las mujeres, con el sexocidio más grande de la historia, la persecución de las brujas.

Teniendo en cuenta que la autoridad discursiva de saberes y experiencias se acredita con la cita.

Por lo antedicho, una estrategia descolonial podría ser la "política de citación" de Sara Ahmed, respecto de su trabajo de rescatar y/o recuperar a las feministas que nos precedieron, la dimensión ética de su propuesta consiste en una acción para reconocer nuestra deuda con quienes nos acompañaron en ese transitar y devenir feministas. Citar a feministas de color, sostiene, contribuye a desmontar el andamiaje racista y la política picmentocrática patriarcal.

... he adoptado una política de cita estricta: no cito a ningún hombre blanco. Cuando digo hombre blanco me refiero a una institución [...] Las citas son memoria feminista. Las citas son como reconocemos nuestra deuda con quienes nos precedieron [...] Las citas pueden ser ladrillos feministas. Son los materiales mediante los cuales, desde los cuales, creamos nuestros hogares. mi política de cita ha influido en el tipo de casa que he construido (Ahmed, Sara, 2017: 32-34).

Los materiales feministas en nuestra vida pueden ser un texto de compañía o un kit de supervivencia, que te demuestran que no estás sola, son "textos de compañía", que nos habitan, libros feministas gastados, leídos, que pasan de manos en manos, compartidos, socializados. Todos estos son materiales salvavidas que nos ayudan a sobrevivir las experiencias dolorosas:

Los materiales son libros, sí, pero también son espacios de encuentro: cómo nos tocan las cosas; cómo tocamos las cosas. Pienso en el feminismo como en un archivo frágil, un cuerpo recompuesto de fragmentos, de salpicaduras, un archivo cuya fragilidad nos da una responsabilidad: el cuidado (Ahmed, Sara. 2017: 36).

Respecto de los materiales y las ideas, occidente construyó su historia, pero para decirlo en términos de Edward Said sobre la base de una "superioridad posicional" utilizó

el conocimiento como un recurso más que estaba para ser apropiado y de este modo

... los fragmentos arrebatados, catalogados, estudiados y almacenados de nuestras sociedades. [...] este conocimiento ha logrado estructurar nuestras propias formas de saber a través del desarrollo de las disciplinas académicas [...] los saberes y la ciencia occidentales son beneficiarios de la colonización de los pueblos indígenas. El conocimiento adquirido a través de nuestra colonización ha sido usado para colonizarnos en lo que Ngugi wa Thiong` o llama la colonización de la mente (Tuhiwai Smith, Linda, 2016: 92).

Una política de citación como otras estrategias que las feministas, y otros grupos sociales subalternizados y desigualados, construimos en colectivo contribuyen en la consolidación de nuestras genealogías, en la desmusealización de las representaciones y de los discursos vencedores de la supremacía blanca y masculinista, en restaurar la memoria a través del poder del testimonio pero en especial respecto del trabajo pendiente que la academia tiene con el archivo feminista, para registrar a esas "otras" en la historia, poner en valor v reconocer su legado, recuperar las voces de mujeres olvidadas, omitidas, silenciadas, exiliadas, censuradas de Abya Yala, para de este modo procurar alternativas frente a las asimetrías de las políticas del conocimiento y sus discursos aniquiladores del ser, el saber y el poder. Los compromisos de reciprocidad requieren confianza y respeto mutuo, explicitar y combinar las autorías, compartir herramientas para producir conocimientos de la manera más horizontal posible, teniendo en cuenta que no todo puede ser dicho, transmitido o simplemente investigado.

De este modo una perspectiva descolonial feminista propone un desenganche epistemológico, como sostiene Ochy Curiel, y una política de reconocimiento de autoría feminista (Ahmed, Sara: 2017) para legitimar los saberes producidos por las feministas negras, de color, chicanas, mestizas e indígenas. Pero también requiere de categorías germinadas en sus experiencias vividas, para producir coinvestigación, conceptualizaciones y teorías comunitarias, populares, colectivas, comprometidas con los procesos de transformación y resistencia. "Por tanto, el desenganche conlleva la creatividad en las metodologías¹¹ que minimicen las relaciones de poder en la construcción del conocimiento" (Curiel, Ochy 2014: 57).

Autocorpobiografías: la propia experiencia corporal de sanación

La propuesta de auto-corpo-biografía, en tanto trabajo de profunda reflexividad feminista, implicó distintas emociones en ese escarbar en nuestras propias historias de sanación. Acceder al lenguaje y a la palabra de la experiencia es un camino difícil, no es un proceso sin dolor, implica "una separación del mundo de lo inmediato, un distanciamiento de una misma, una pérdida de alguna forma" (Violi, Patrizia, 1991: 162). La posibilidad de pensarse y narrarse comenzó con una necesaria búsqueda y reconstrucción íntima y personal, y culminó en un proceso de elaboración-reflexión colectiva, en que echamos nuevas luces a los relatos realizados. El poder del cuerpo reside en el poder de narrarnos y re-narrarnos.

La práctica feminista de recobrar colectiva y experiencialmente la conciencia de nuestros cuerpos, la memoria que habita en nosotras, invita a construir una "teoría hecha en casa":

Otras perspectivas descoloniales como las que defienden Alexander Ortíz Ocaña y María Isabel Arias López (2018) sostienen que la investigación descolonial como así también la metodología descolonial constituyen una tautología, dado que toda investigación, metodología y método son colonizantes, por lo tanto quienes proponen descolonizar la investigación incurren en una autocolonialidad.

Las tradiciones intelectuales de las que provengo fabrican la teoría a partir de las vidas compartidas en lugar de encargarla por correo. Mi pensamiento se ha nutrido directamente de la escucha de mis propias turbaciones, reconociendo a quienes las compartían, quienes las validaban, intercambiando historias sobre nuestras experiencias comunes y hallando pautas, sistemas, explicaciones de cómo y por qué ocurrían las cosas. Este es el proceso central de la toma de conciencia, del testimonio colectivo. Así es como crece la teoría hecha en casa (Levins Morales, Aurora, 2004: 64).

Sara Ahmed propone traer la teoría feminista a casa, reflexión sobre nuestro malestar en el mundo y de la violencia en nuestros cuerpos. La teoría feminista es trabajo para la casa de tipo intelectual, emocional y manual. Es un 'quehacer doméstico feminista" que implica no sólo limpiar y ordenar la casa sino "transformar la casa, reconstruir la residencia del amo". Con ese "traer la teoría de vuelta a la vida", y dejar las abstracciones que hasta ahora sólo nos alejan, nos apartan de la vida cotidiana. En su lugar propone "conceptos sudorosos", que nacen de nuestras experiencias dolorosas, desgarradoras, son esos conceptos que dan cuenta de nuestras sospechas, presentimientos, intuiciones. Cercanos a la piel, apegados al músculo, cargados de las intensidades del cuerpo, del sufrimiento y del malestar en el mundo. Esos conceptos que son capaces de tocar lo real. La tarea consiste en quedarse con la dificultad, con el problema, sin eliminar el esfuerzo de escriturarse (2017: 21-29).

Revisar-se, de-sacraliza la academia y sus herramientas, para desafiar con creatividad nuevos acercamientos que evoquen una puerta al interior de nuestros cuerpos. La propia experiencia como objeto de estudio nos sitúa en las contradicciones, en la ambigüedad, para las que no estamos preparadas/es/os. Se supone, en tanto sujetxs de la investigación, que nuestra existencia no sea la interrogada, nos enfrenta a la arrogancia propia del conocer científico.

Sin embargo, hemos procurado que florezcan orgánicamente los brotes de nuestra memoria, nuestra historia, nuestra "femealogía" 12, para encontrar allí los conocimientos, prácticas, procedimientos, rituales de sanación, que ante la tiranía que impone el tiempo de la productividad y rentabilidad capitalista, se desechan por obsoletos, demasiados místicos, casi mágicos, o simplemente, peligrosos en tanto desafían el orden académico y politizan la experiencia de recuperar nuestra autonomía y auto-sanación.

La corpobiografía, es un método que involucra diversas memorias (emocionales, sensoriales, corporales, cognitivas, perceptivas) que se conjugan en un proceso de reelaboración subjetivo. Se trata de experiencias propias reconstruidas mediante la narración testimonial de las singularidades vividas en torno a la sanación: los significados asociados a la misma; la procedencia de la práctica; sus transmisores (portadores/as del saber); tipos de prácticas; dolencias y malestares; rituales; procedimientos; modos de hacer; tiempos; sentidos asignados; la relación con el modelo médico hegemónico; las estructuras sociales que la sostienen; los legados; el poder; y la sanación; entre otros aspectos considerados relevantes.

Registrar la experiencia vivencial de sanación popular o en referencia a las medicinas alternativas por parte de las/os integrantes del equipo de investigación, significó para cada una/o poner en juego diversas maneras de escriturarnos/ narrarnos.

Para decirlo de manera simple: cuerpo, vida y palabra forman estas corpobiografías, en ese entramado se conjugan diversas dimensiones entre ellas, la escritura del cuerpo, el territorio-cuerpo en su complejidad

¹² Femelogía es un término acuñado por Ana Silvia Monzón (2004) que refiere a esa memoria histórica de las mujeres, que han expresado su propia perspectiva respecto del mundo y han intervenido en el momento histórico que les tocó vivir, mujeres indígenas y afrodescendientes que resistieron el dominio colonial, criollas emancipadas que lucharon por el acceso a la educación, las sufragistas, las que se sumaron a las luchas contra la opresión de clase. Mujeres que no se definieron como feministas, pero que constituyen nuestra genealogía latinoamericana.

espacio-temporal, biológica, psicológica, social, cultural y vibrátil. Ese vivido sentido sintiente.

La corpobiografía y autocorpobiografía se nutren y enriquecen de múltiples registros, géneros literarios, documentos, archivos, datos, fotografías, diarios personales, entrevistas, escritos, mitos, poesías, cuentos, dibujos, música, prácticas artísticas, plásticas, que le imprimen al método un carácter híbrido, indeterminado e inconcluso. La narrativa ficcional del método permite acceder a las experiencias inauditas, la metáfora es una característica constitutiva del relato corpobiográfico, de allí la posibilidad creativa. Esta escritura habilita el acceso a ese "resto" indecible de la experiencia corporal y al mismo tiempo su carácter ficcional protege eso del orden de lo inapropiable que nos libera.

Amasando nuestras autocorpobiografías. Apuntes de una experiencia creativa

El diseño polifónico de las corpobiografías alcanza un carácter sintético al compartir una experiencia creativa que consistió en la investigación/experiencial con arcilla. La elección de este material no fue casual, fue seleccionado por sus múltiples significados, entre ellos se rescata el poder mitológico y prehistórico con los inicios de las expresiones artísticas de la humanidad, y por su vinculación estrecha entre tierra/cuerpo, en especial para las mujeres.

Este proceso teórico-metodológico reconfigura las relaciones entre sujetx cognoscente y sujetx a conocer. Dejando de lado nuestro protagonismo en la construcción de conocimiento sobre otras/es/os, decidimos autoimplicarnos en el proceso de conocer(nos) desde el cuerpo, con sus emociones, sentires, y nos dispusimos a observarnos/narrarnos de otro modo, a tejer

otro lenguaje, a partir de la expresión plástica con la arcilla. En tantos sujetxs privilegiadas/os la revisión de nuestras prácticas académicas, resulta coincidente con una "antropología de la dominación" (Curiel, Ochy, 2014) que supone revisar las herramientas conceptuales y metodológicas con las que solemos definir a otras/os sujetxs y con ellas reforzar asimetrías, sin cuestionar nuestros lugares y posiciones ventajosas.

La propuesta consistió en vivenciar nuestra relación corporal con la sanación. Este proceso de subvertir lo pensado y lo decible para ingresar en el terreno de lo vivido excede al lenguaje, a la palabra, a esa memoria sellada en el cuerpo que irrumpe en la auto-escritura no sin heridas, y que trastoca lo sólido, pulveriza lo dicho y al fin deviene liberadora.

Hilvanar los hilos de nuestra historia, a partir de los relatos personales; para luego, desde la escucha, y el debate colectivo, encontrar las categorías nacidas de la experiencia corporal, esos "conceptos sudorosos" (Ahmed, Sara, 2017) que se abrochan en investigación-acción-creación. Finalmente, el trabajo corporal compartido con las manos en la arcilla hizo que el pensamiento fluya desde un registro más subterráneo, donde decantaron las ideas de otra manera, bajo otras formas, no exentas de contradicciones y tironeos. Así se fue haciendo el trabajo dialéctico de interpretación y análisis, habilitando aperturas y variaciones inesperadas.



Imagen de la experiencia creativa con arcilla

Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.

Mito-geno-grafía en las experiencias de investigación acción creativa feminista

Un largo legado artístico tenemos las mujeres desde el nacimiento del arte y no, como afirmaría la historia del arte androcéntrico, solamente como musas inspiradoras, sino como verdaderas protagonistas, creadoras, artistas anónimas. Las mujeres plasmaron el mundo que conocían, en su mayoría, pintando y grabando sobre las paredes rocosas, efectuaron diversas manifestaciones plásticas sobre marfil, hueso y especialmente arcilla. Las primeras obras artísticas del "arte rupestre" realizadas sobre las paredes rocosas de las cuevas durante el paleolítico superior, fueron definidas por la arqueología androcéntrica tradicional como expresiones de caza realizadas por varones, recién a finales del siglo pasado la arqueología feminista podrá atribuir esas figuras a las mujeres. Estas exploraciones permitieron revisiones históricas en torno del inicio del patriarcado y

la visión hegemónica del modelo patriarcal universal. Los resultados de las investigaciones feministas pusieron en cuestión la idea de que la opresión de las mujeres es un hecho natural que ha existido desde los orígenes y que es universal.

Explorar con la arcilla para modelar nuestra experiencia con los procesos de sanación popular nos remonta a los orígenes, los mitos, ritos y símbolos en torno de las representaciones corporales de las mujeres, como así también a las explicaciones dominantes en la arqueología y las críticas feministas. De allí deriva esa energía que sincroniza con la práctica creativa propuesta de auto-representación y sanación.

Las estudiosas feministas de la prehistoria revelaron que el comportamiento durante el paleolítico no era de seres agresivos, egoístas y violentos sino de que los comportamientos eran empáticos, cooperativos, compasivos y de cuidados, con relaciones de género relativamente igualitarias (Ginn, Jay, 2010; Patou-Mathis, Marylene, 2015). Estas ideas de salvajismo violento en la prehistoria fueron respaldadas por paradigmas androcéntricos, racistas y eugenésicos, que sostenían que los varones eran cazadores y las mujeres sólo recolectoras¹³.

Jay Ginn sostiene que es con el neolítico que surge el patriarcado, cuando las sociedades pasan de nómadas a sedentarias, de recolectoras y cazadoras a sociedades agrícolas ganaderas, organizadas bajo la posesión de tierras de cultivo y rebaños. Las mujeres pasan a ocupar el rol de

Un estudio reciente realizado en las excavaciones arqueológicas en los pies de los Andes en Perú, publicado en la revista Science Advances por Randy Haas y su equipo de la Universidad de California, encontró un esqueleto femenino de 9000 años de antigüedad enterrado junto a su equipo de caza mayor, poniendo en jaque la teoría de que las mujeres en la prehistoria se dedicaban a la recolección y los varones a la caza. La investigación muestra una participación igualitaria de ambos géneros en la caza. Ahora bien, lo más interesante es que este hallazgo permitió analizar nuevamente los esqueletos encontrados y demostrar que la mitad de éstos pertenecieron a cuerpos de mujeres. Disponible en: https://bit.ly/2UmpASz.

reproductoras y tratadas como objeto/mercancías en los intercambios familiares y entre clanes.

En el *El lenguaje de las diosas* (1989), Marija Gimbutas, defiende la existencia de organizaciones sociales basadas en la matrilinealidad: cultura matricéntrica en torno del culto a la Gran Diosa que representa lo que da vida, la tierra renovadora y eterna, la muerte y la regeneración, la energía y el movimiento. Como el caso de los pueblos escitas, de las míticas amazonas, donde varones y mujeres sostenían relaciones igualitarias. Lo interesante de su estudio, que involucró a más de 3.000 yacimientos neolíticos en los Balcanes y en toda Europa, fue la defensa de la existencia de organizaciones sociales matrilineales, cooperativas, sociedades ginecocráticas anteriores con una cultura prehistórica de la Diosa de 25 siglos.

En esta figura mitológica de la diosa creadora hizo imperar una cultura, que Gimbutas identificó con las imágenes de figuras femeninas como clave de interpretación, de este modo reconoce el poder de las diosas en la cultura material de la Vieja Europa. Las primeras agriculturas, cultura remota floreciente, sedentarias, pacífica e igualitaria, fueron bruscamente interrumpidas por la llegada de culturas violentas (arios indoeuropeos). La figura de la "Gran Diosa" del mundo neolítico constituía la figura divina esencial en la primera concepción mitológica del mundo y el simbolismo religioso de la deidad materna. Sin embargo, es con el neolítico que aumenta el dominio masculino, con la propiedad de la tierra y de animales, que aparece la sociedad patriarcal.

Las primeras venus paleolíticas¹⁴ como la Venus de Willendorf, Lespugue, Brassempouy o Laussel, de Savignano o la de Grimaldi, y la Venus Dolní Věstonice, son estatuillas femeninas de hueso, asta, marfil, piedra, arcilla y de

¹⁴ Estas estatuillas fueron llamadas venus por la antropología porque se supuso que fueron talladas como ideal de belleza prehistórico, es decir como objetos sexuales desde el punto de vista masculino.

madera halladas en diferentes lugares del continente europeo, que se presentan por lo general desnudas, con pocos o ningún adorno. Las representaciones acentuaban atributos sexuales, grandes caderas, voluminosos senos, vientre abultado, que fueron asociadas a la fertilidad y fecundidad de las mujeres desde marcos conceptuales hegemónicos de la ciencia. Otras versiones sostienen que simbolizaban ideales eróticos y dominante de las mujeres de la época. Otras opiniones afirman que las estatuillas personifican el carácter mágico-religioso asociado a la gran diosa madre, a las diosas de la tierra, del agua y del aire¹⁵. Gimbutas sostiene que las famosas venus de Willendorf y Lespugue no representan ni la fertilidad ni el estado de gravidez, de modo que prefiere el nombre de "Gran Diosa" para reconocer las múltiples expresiones y poderes asociadas a estas primeras manifestaciones en el culto a la Diosa (1996: 141).

Estas figuras de mujeres recibieron explicaciones que varían entre las especulaciones místicas y patriarcales del arte que las vinculan con representaciones religiosas de la fertilidad y fecundidad de las diosas paleolíticas o con representaciones androcéntricas que refieren a las mujeres como reproductoras. Estas representaciones, enfatizan zonas del cuerpo como senos, muslos, abdomen, caderas y omiten algunos rasgos de la cara o los pies. El hecho de que sus extremidades inferiores acaben en punta, promovió explicaciones de lo más extrañas, entre ellas que servían para ser introducidas en el suelo o en otra superficie. Con

En la segunda mitad del siglo XIX, a partir de los trabajos antropológicos de Johann Jakob Bachofen, en 1861 su obra El Matriarcado desarrolla su teoría del matriarcado basada en una representación mítica dualista de lo masculino y lo femenino, justificó la lucha patriarcal por el poder y la explicación de su existencia. Esta idea del matriarcado primigenio constituyó algunas de las explicaciones de las estatuillas femeninas. Luego será el libro de Las Madres de Robert Briffault 1927, profundiza en la idea de una prehistoria matrística, donde las mujeres tenían una importancia social; finalmente será el texto de Marija Gimbuta, 1989, El lenguaje de la Diosa, principal defensora de la ginecocracia o matrilinealidad, quien socavó las bases metodológicas androcéntrica de historia y el legado del cristianismo.

respecto a la falta de rasgos de la cara se sostuvo la tesis de que no representaban a una mujer en concreto, sino a un modelo de mujer. Pero la teoría que mayor popularidad alcanzó fue aquella que representaba a mujeres embarazadas, y por ello se le atribuyó la función de amuletos de fertilidad. En todas las explicaciones estaban exentas las mujeres.

Respecto de la pregunta de quién producía estas estatuillas, las explicaciones dominantes apuntaban a los varones. Sin embargo, las representaciones de mujeres cuadruplican en número a las representaciones masculinas. De esta manera las investigaciones feministas empezaron a sostener que las mujeres en el paleolítico superior tenían una importancia por demás evidente.

Desde la arqueología feminista, a fines del siglo XX, se inicia una revisión de estas explicaciones por parte de LeRoy McDermott y Catherine Hodge McCoide (1996) quienes aportaron a las explicaciones la teoría del "punto de vista" para considerar que estas creaciones fueron realizadas por una "mujer que se mira a sí misma".

Estas estatuillas, representan la perspectiva que las mujeres tenían de sus propios cuerpos. A partir de un estudio riguroso, las imágenes fueron reconstruidas desde los enfoques de las propias mujeres. La falta de tecnología que le permitiera observarse como los espejos, explica la ausencia de rasgos faciales, la zona pélvica sobredimensionada. A partir de la experimentación con la fotografía, se reprodujeron las imágenes que las mujeres pueden capturar sobre sí mismas considerando su punto de vista, para modelar sus propios cuerpos como una estrategia de autoconocimiento, una suerte de autocorpobiografías, donde el lente

De esta manera, Leroy McDermott y Catherine Hodge McCoide, pudieron explicar las "omisiones" y "desproporciones" encontradas en los cuerpos de las venus encontradas en Pavlovia, Krostenko y Gravetia entre otras. Para una representación gráfica, sugerimos ver las imágenes que aparecen publicadas en su texto Toward. Decolonizing Gender: Female Vision in the Upper Paleolithic (1996).

de la cámara (la propia visión) enfoca debajo del mentón en dirección hacia abajo, para capturar una imagen cercana, intimista de sí mismas.

La hipótesis de Catherine McDermott y Leroy McCoid sostienen que las figuras del Paleolítico Superior son autorrepresentaciones naturalistas hechas por mujeres y suponen que los propósitos podían ser mejorar su comprensión de la reproducción y reducir la mortalidad infantil y materna contribuyendo a un cambio productivo y reproductivo. Las figurillas pudieron constituir ayudas obstétricas, ya que los tamaños relativos del abdomen pudieron ayudar a las mujeres a calcular el progreso de sus embarazos (1996: 323-324).

El barro como extensión del cuerpo

A partir de la acción creativa, el cuerpo ordena la experiencia, modela el mundo, subjetiviza el lenguaje. La corporalidad como anclaje de la experiencia guía la experimentación con la arcilla, para bucear en lo íntimo, lo privado y lo biográfico. El discurrir entre los espacios del mundo interior y el mundo exterior es una constante que Leonor Archuf describe de la siguiente manera:

Si adoptamos la metáfora del recinto de la interioridad, lo íntimo será quizá lo más recóndito del yo, aquello que roza lo incomunicable, lo que se aviene con naturalidad al secreto. Lo privado a su vez parecería contener lo íntimo, pero ofrecer un espacio menos restringido, más susceptible de ser compartido, una especie de antesala o reservado poblados por algunos otros. Finalmente, lo biográfico comprendería ambos espacios, modulados en el arco de las estaciones obligadas de la vida, incluyendo además la vida pública. Pero este viaje con escalas hacia el corazón de la interioridad es sólo una ilusión: cada paso, los términos se intersectan y trastocan, lo más íntimo pide ser hablado o cede a la confidencia, lo privado se transforma en acérrimo secreto, lo público se hace privado y viceversa (2002: 102).

Las propiedades táctiles invitan a la interacción sensorial, al registro con la piel y al encuentro con una/o mismo. La arcilla en tanto material plástico, tiene propiedades terapéuticas milenarias. El amasado de la arcilla favorece la conciencia del cuerpo, nos conecta con el pasado, la niñez y las memorias sensoriales, reduce las tensiones y el estrés, nos vincula con la naturaleza, la concentración en la actividad estimula procesos meditativos e introspectivos, además de activar la energía creativa y transformadora. Su flexibilidad, su sensación al tacto con las manos o el cuerpo y, tanto el proceso como el producto final, están cargados de una potencia visual que proyecta historias, sentimientos, emociones, sentidos.

El trabajo creativo tuvo diferentes momentos, en que pudimos abordar distintas dimensiones: la materia y sus propiedades plásticas y simbólicas; la materia y sus propiedades sanadoras; el proceso creativo como medio de expresión.

Se eligió la arcilla por sus cualidades intrínsecas, es decir, por sus propiedades físicas, y por los aspectos simbólicos, sanadores, culturales y artísticos que conjuga. La manipulación de la arcilla implica una actitud activa, donde se ponen en movimiento diferentes partes del cuerpo y con ello se despiertan determinados recuerdos asociados a las sensaciones (texturas, colores) y a la memoria corporal. Este tipo de actividad kinestésica y sensorial es una forma de procesamiento pre-verbal que estimula y despierta los recuerdos surgidos en el acto de crear. Genera instancias placenteras por medio de movimientos, gestos y formas corporales.

En la propuesta, se priorizaron habilidades sensoriomotoras que podían o no estar asociadas a recuerdos; a partir del movimiento se procuró traerlos al presente mediante la arcilla (recuperando la memoria del cuerpo a través de la acción). La arcilla como materia expresiva es receptora y contenedora desde lo visual, lo gestual, cuenta con la posibilidad de adquirir formas tridimensionales, a la vez que involucra una actividad cognitiva, para adecuar representaciones mentales abstractas a formas espaciales matéricas. En dicho proceso se conjuga la memoria corporal y la actividad reflexiva, para acercar al presente los recuerdos del pasado y modelarlos en formas espaciales.

La interacción con la arcilla promueve la vivencia de experiencias cenestésicas y de acciones físicas. La densidad de la materia y los registros térmicos (fríos/cálidos) generan sensaciones y actitudes diferentes. Los movimientos, en este contexto, producen una liberación de energía y las cualidades del material, por su parte, activan sensaciones externas e internas. La integración de todos estos aspectos en la acción creativa favorece la proyección de imágenes y el desarrollo de la autoconciencia.

Las propiedades sanadoras de la materia¹⁷ tienen una larga historia en la tradición andina. La tierra arcillosa coloidal, llamada *phasa* (nombre en idioma aymara) de uso medicinal o chaqu (nombre de la arcilla en idioma quechua), está formada principalmente por aluminosilicatos laminares que desde tiempos pre-incaicos se usa para diferentes aplicaciones, entre ellas, en el consumo alimenticio (como salsa agregada a papas amargas), en el campo medicinal los *kallawayas* (médicos naturistas aymaras) lo recomiendan para aliviar úlceras y dolores estomacales, tratar quemaduras y hemorragias persistentes. Hay estudios que presentan evidencias de al menos 24 tipos de arcillas comestibles que tienen propiedades medicinales en las diversas patologías

¹⁷ Debemos agradecer a nuestra querida amiga María Luisa Veisaga, por aportar fuentes respecto de las propiedades medicinales de la arcilla. Para mayor información se puede consultar la siguiente bibliografía:

Browman, David L. (2004). Tierras comestibles de la Cuenca del Titicaca: Geofagia en la prehistoria boliviana. *Estudios atacameños*, (28), 133-141. Disponible en: https://bit.ly/36BXZCm.

Castillo Contreras, Ofelia y Frisancho Velarde, Oscar. El "chaco": arcilla medicinal comestible del altiplano peruano y sus propiedades en la patología digestiva. *Rev. gastroenterol. Perú.* vol. 35, n.1. pp. 97-99. Disponible en: https://bit.ly/2UsTRik

digestivas y que son usadas aún hoy en la Cuenca del Titicaca, en el altiplano peruano.

Las propiedades físicas de la materia prima elegida, como su densidad, viscosidad, la convierten en un material plásticamente muy versátil que permite ser moldeado con o sin herramientas. Lo que facilita la alteración de dichas cualidades según las necesidades de quien la manipule.

De este modo, la arcilla, como medio para la representación visual, no precisa de conocimientos técnicos complejos (físico-químicos o procesuales) para generar imágenes, expresar sentimientos. Por otra parte, como sostiene María Dolores López:

La experimentación matérica: colores, trazos, texturas, etc., y el valor simbólico de las imágenes creadas permiten a su autor(autora) la autoexploración semántica de sus emociones y pensamientos, desde la multiplicidad de perspectivas que los medios plástico-visuales pueden llegar a ofrecer. Las cualidades específicas de la pintura, el modelado, el dibujo, etc., reflejan, sostienen y transforman las experiencias psicológicas hacia un cambio (2011: 184).

Desde los aspectos simbólicos, la manipulación de la misma en forma directa implica una proximidad física, donde el gesto altera la forma, y la arcilla se comporta como receptora de la energía vital que se le imprime y un registro exacto de la fuerza, dirección, sentido e intensidad. Se puede llegar a interpretar en la materia los signos y sentidos que las/es/os sujetxs le imprimen y que expresan situaciones, estados y emociones.

Desde un punto de vista psicoanalítico, el uso de medios plástico-visuales aumentan las opciones expresivas y de autoconocimiento de contenidos velados por el consciente. Cuando se pinta o modela, es más fácil acceder a la realidad interna que con las palabras. Debilita las defensas y relaja a la persona, facilitando la expresión de su intimidad (López Martínez, M. Dolores, 2011: 185).

Las producciones visuales a través de la arcilla cargan una simbología y significación, que no les son propias sino heredadas de quienes las crean. De este modo, verbalizar la creación es imprescindible para la transmisión de los significados, procurando articular los relatos en una elaboración colectiva que permita recolectar experiencias y vivencias que generen un conocimiento de lo inaudible. La expresión creativa/catártica que activan el trabajo con la arcilla, facilitan la elaboración de relatos auto-reflexivos con alcances transformadores. Lo que constituye en sí misma una acción política.

Como sostiene Margarita Pisano, la recuperación del control de nuestras vidas y de nuestros cuerpos es un desafío feminista para:

[...] conectarnos con nuestra energía no condicionada, con la que se retira del orden simbólico/valórico patriarcal y empieza a crear sus propios símbolos y valores, a diseñar la propia vida, a ser responsable de ello y a respetarse a sí misma. Nos conectamos con nuestra energía no condicionada cuando recuperamos nuestro cuerpo. El cuerpo tiene la capacidad del sentir, el emocionar y el pensar, contiene todas nuestras energías, es el instrumento con el que tocamos la vida (1996: 20, 21).

El proceso creativo y la expresión artística se transforman en herramientas cognoscitivas apropiadas para la exploración de experiencias relacionadas con la sanación, el cuidado, la cura, cuyo registro sensorial no necesariamente puede articularse en palabras. A su vez, el secreto, las metáforas, el enigma-cuerpo y la ficción se constituyen en acciones de resguardo y huellas que nos alertan contra el saqueo metodológico y el extractivismo cognitivo que reproducen muchas de nuestras prácticas personales e institucionales.

El acto de modelar la arcilla invita a corporizar el pensamiento y a pensar el cuerpo, a partir de la materia -la arcilla- podemos improvisar, innovar, crear, para hacer circular palabras nuevas, reescrituras del cuerpo, productos

de una representación que jaquea el discurso del poder con los cuales estamos construidas y su coherencia, dejar de ser dichas para pasar a decirnos, con la presencia de otras textualidades, que se deslizan por debajo de las palabras. Experimentar nuestra propia representación de nuestra propia cuerpa/corporeidad, a partir de la textura, la plasticidad, la temperatura de la arcilla, y agudizar en indagaciones perceptivas y sensoriales de los procesos de sanación transitados.

Explorarse en la acción, en el movimiento, en lo lúdico, curiosear en la gestualidad, expresar el mundo interno, recuperar sentimientos, simbolizar para dar lugar al archivo memorial del cuerpo que se externaliza en la experiencia también catártica y terapéutica de la representación creativa. Cuerpo-acción-lenguaje confluyen en una frontera intertextual, de interacciones múltiples que invita a un desprendimiento de la idea de comprender a la(s) otra(s), para comprendernos en la(s) otra(s), una metodología de la incomodidad, de la ambivalencia, de las contradicciones.

Representar nuestras experiencias de sanación encarnadas, como productoras de visualidades fugaces, descubriendo la propia voz, haciendo foco sobre sí mismas (una misma), permite disputar sentidos a la mirada hegemónica masculina y su poder/saber. Materia (forma plástica visual) cuerpo y palabra se imbrican para modelar nuevos relatos desde la propia experiencia corpórea, una posición situada, un punto de vista, un acto político de autorepresentación.

Nos habíamos encontrado como los elementos que estallan en una tormenta eléctrica, intercambian energía, comparten sus cargas fugazmente, empapados de lluvia. Luego nos separamos, pasamos, recobramos forma, nos volvimos a moldear lo mejor posible para un nuevo intercambio. Nunca volví a ver a Afrekete, pero su huella ha quedado marcada en mi vida con la resonancia y el poder de un tatuaje emocional (Lorde, Audre, 2004:22).

Imagen de la experiencia creativa con arcilla



Colectiva Desenfocadas, septiembre 2017.



Epílogo polifónico

ROSANA PAULA RODRÍGUEZ. SOFÍA DA COSTA Y VICTORIA PASERO

Escribimos y re-escribimos en un momento histórico muy particular. Los mecanismos biopolíticos de control y desposesión que se han materializado en los cuerpos, se encuentran en su despliegue máximo. Una pandemia afecta cada rincón del mundo, los gobiernos ensayan medidas, se refuerza el miedo y la paranoia, la vigilancia se disemina en lo más íntimo de las subjetividades y toda nuestra existencia se precariza, se hace presente de manera inaudita la fragilidad de los (nuestros) cuerpos.

Les otres se vuelven potenciales enemigos; el mínimo contacto puede exponernos a un riesgo desconocido, trazamos fronteras, límites y distancias con el fin de protegernos.

En este contexto, hablar de sanación, de prácticas alternativas y populares, puede resultar ingenuo; o bien, funcional a una discursiva *new age* neoliberal, que promueve el "sálvese quien pueda" de individualidades "empoderadas".

Lejos de eso, nuestro deseo consiste en aportar a la recuperación del poder sobre nuestros cuerpos y la autonomía de la sanación, entendida como un proyecto integral y político, una sanación colectiva de todos los cuerpos que conforman el tejido social. Nuestro deseo es que se dejen de aplicar intervenciones tortuosas e innecesarias, y que se priorice un camino orgánico con los procesos de salud-enfermedad-cuidado. Dimensionar, por último, que no hay sanación posible en un contexto de muerte lenta como el que imponen en nuestros cuerpos-territorios, a partir de modelos y prácticas extractivistas, contaminantes y saqueantes.

Por ello resultan urgentes nuevas maneras de reconfigurar las relaciones con otras/es/os, con la tierra y sus

habitantes de otras especies, en medio de una devastación ecológica; una desestructuración de los estados, del trabajo y sus marcos regulatorios; una desindustrialización, primarización y financiarización de las economías; un aumento de la desocupación, de la precarización laboral y de la pobreza; una crisis de los sistemas políticos y familiares; un avance de las redes de narcotráfico; y un aumento desmedido de la violencia patriarcal y dominio de "territorios de crueldad".

En este contexto, el sistema de dominación y explotación se fortalece de una necropolítica de género (Wright, Melissa, 2011; Sayak, Valencia, 2012; Shild, Verónica, 2016) que selecciona mediante criterios de raza, clase, etnia, sexo, los cuerpos de mujeres y feminizados que no importan, expulsados de humanidad, considerados desechables, descartables, "nuda vida".

De esta manera, rescatamos los recorridos, saberes, prácticas y experiencias de cada una de las mujeres sanadoras con las que hilvanamos escrituras y conciencia crítica respecto de nuestra salud como un acto político de cuidado y autocuidado problematizando la singularidad y la pluralidad. Las contribuciones de las sanadoras consisten en incluir una perspectiva que contempla y excede una visión "biopsicosociocultural" de salud.

Las prácticas de las sanadoras populares y terapeutas recuperan saberes ancestrales y medicinas basada en un conocimiento respetuoso de la biodiversidad. Integran la salud social humana, al cuidado del medio ambiente y en defensa de una espiritualidad no institucional, y establecen el punto de inicio para la construcción de lo que Donna Haraway (2013, 2019) define como "alianzas de entidades multiespecies" para explorar relaciones con esa otredad significativa. Esta relación entre humano y no humano desarrollado por algunas de las sanadoras resulta todavía una cuestión poco reflexionada en el ámbito académico.

La descripción de las medicinas, las técnicas, los rituales y los objetos y las plantas medicinales utilizados en los procesos de sanación por nuestras interlocutoras, y que también son parte de las autocorpobiografías, conjugan elementos de distintas procedencias y sentidos, recuperan memoria ancestral y rescatan esos esfuerzos para impulsar soberanía y seguridad alimentaria y nutricional.

La danza de estos elementos desplegada en los relatos es diferente en cada caso, da cuenta de un acercamiento a la sanación desde la singularidad, desde la conexión con las personas. No definen formas protocolizadas de dar cuenta del malestar porque reconocen que está hecho de la miríada de factores internos y contextuales que constituyen la vida de una persona. Por lo tanto, no hay remedios estandarizados. Existe regularidad en ciertos rituales, en ciertas palabras u oraciones, pero esto no produce un efecto de alejamiento e intento de objetivación. Las sanadoras populares "sienten" las dolencias de sus consultantes y pueden identificarlas por caminos alternativos a la empiria como es entendida desde la ciencia hegemónica.

Consideramos que la convergencia de saberes populares, ancestrales y científicos presentada permite entrever la multiplicidad constituyente de los procesos de cuidado y de sanación. E, inevitablemente, expone la heterogeneidad de las miradas sobre el cuerpo y sus procesos, como así también de las variadas formas de habitar/ser.

La investigación acción-creación-feminista y el ejercicio de la reflexividad situada incluyó un momento de trabajo grupal, que denominamos experiencia creativa. El trabajo en círculo, con el modelado de arcilla, nos puso en contacto con una dimensión muy sutil de la sensibilidad. La mayoría de las integrantes del equipo de investigación no habíamos trabajado con este material y, en general, no teníamos experiencia con la práctica manual artística. Moldear/modelar cuerpos en arcilla implicó poner en juego nuestras miradas acerca de nuestra experiencia encarnada de sanación al mismo tiempo que nos disponíamos a una tarea distinta a la habitual, dispuestas/os a encontrar(nos) con lo imprevisto/inesperado. Fue un espacio distendido,

en el que intercalamos anécdotas familiares y personales con relatos más profundos acerca de las experiencias de salud, enfermedad y sanación. El silencio y la risa estuvieron habilitados, y el ritmo de la palabra fue, de alguna manera, marcado por la particular concentración que requiere el trabajo de amasar.

Al finalizar la actividad realizamos un intercambio respecto de los sentimientos que nos despertó y tras ese compartir amoroso nos retiramos a nuestros hogares, cargando nuestras piezas moldeadas en arcilla. Pero al llegar descubrimos una sorpresa, en el barro habían diseminado semillas de flores, idea que nació de les compañeres que tramaron el taller. Para que nuestras pequeñas obras se fundieran transformándose al florecer.

La hechura de las autocorpobiografías como reflexividad encarnada abrió un universo de matices acerca de nuestros cuerpos, sus procesos, sus malestares, las formas en las que gestionamos los procesos y ciclos vitales. Al mismo tiempo, nos conectó con un abanico de emociones y sentires que se ponen en juego al indagar en los procesos vinculados a la salud-enfermedad-cuidados.

Esta inmersión fue, asimismo, una apertura al universo de las mujeres sanadoras, una suerte de sintonía con los registros variados, diversos e, incluso, misteriosos con los que nos encontramos en cada intercambio.

El proceso de investigación se vio desafiado con otras prácticas para comprender el mundo y habitarlo que se distancian de la racionalidad moderna. Hicimos el ejercicio de forzar los límites epistemológicos y metodológicos para hacer espacio a lo que la ciencia se esfuerza en mantener a raya: los sentires, los secretos, los misterios. Escriturase, como forma de navegar en lo íntimo, de sacar iras, dolores, malestares y también de sanar, las palabras en el cuerpo fluyeron como creación, como voluntad de la ficción que se afana en nombrar lo sofisticado inasible; como terapia, reclamando ese lugar-poder de la voz encarnada, el coraje testimonial que activa la autoconciencia y el reconocimien-

to entre mujeres creando heterografías (escritura de otra(s) como base de la escritura propia); como denuncia, resistencia y subversión contra los mandatos, la subordinación, contra la persistencia del orden simbólico universal patriarcal; y como contraescritura, una narrativa de oposición que desestabiliza y desplaza las representaciones, imaginarios y significados heterónomos desiguales y excluyentes de las estructuras masculinistas. Las corpobiografías nos permiten reconocer las herramientas o el "kit de supervivencia feminista" (Ahmed, Sara, 2017), la dotación de recursos con las que contamos para vivir y compartirlos.

El análisis y las interpretaciones que les presentamos en este libro son una síntesis posible que no pretende de ningún modo clausurar sentidos y debates. Más bien lo contrario, nuestro esfuerzo estuvo orientado a organizar una constelación de registros, palabras, imágenes y sensaciones en los términos de un escrito multifacético que sea comprensible y pasible de ser compartido, pero alejado de cualquier tipo de cierre, porque sanar es conectar con lo sutil y lo violento del dolor, ya que allí reside nuestra fuerza, nuestra energía no develada, oculta, aletargada, es donde radica una potencialidad sanadora. Para poder indagar en el dolor, tenemos que salir de los esquemas metodológicos habituales, porque la sanación entre mujeres se despliega colectivamente cuando el dolor producto de las violencias patriarcales es compartido y la palabra acuerpada contiene, repara, calma, alivia, libera.



Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2002). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, Homo sacer III, Pre-textos. Barcelona: Anagrama.
- Aguilar Urízar, Yolanda; Fulchirone, Amandine (2011) Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado. Guatemala: ECAP-UNAMG.
- Ahmed, Sara (2015). La política cultural de las emociones. México: UNAM.
- Ahmed, Sara (2017). Vivir una vida feminista. Barcelona: Bellaterra.
- Alvarado, Sara Victoria; Pineda Muñoz, Jaime; Correa, Karen (Coomps.)(2017). Polifonias del sur: desplazamientos y desafios de las ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO; Manizales: Universidad de Manizales. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud; Bogotá: CINDE-Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano.
- Álvarez, Gerardo, Álvarez, Andrea; y Facuse, Marisol (2002). "La construcción discursiva de los imaginarios sociales: el caso de la medicina". En *Onomázein*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile, núm. 7, pp. 145-160.
- Amado, Ana y Szurmuk, Mónica (2017). "Narrar la guerra a través de la forma. Entrevista a Trinh Minh-ha". En *Revista Mora*. Buenos Aires. Nº 1 julio. 2017 pp. 127-140.
- Ameigeiras, Aldo (2008) Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands. La nueva Mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.

- Anzaldúa, Gloria (1998). La prieta. En Morraga, Cherrie y Castillo, Ana. *Esta puente mi espalda*. San Francisco: ISM Press.
- Araújo, Nara (1997). La autobiografía femenina, ¿un género diferente? En *Debate Feminista*, año 29, Vol. 59, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: https://bit.ly/3f3uJID
- Araiza, Alejandra y Díaz, Robert (2017). La Investigación Activista Feminista. Un diálogo metodológico con los movimientos sociales. En *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales.* Nº 38 septiembre-diciembre, 2017, pp. 63-84.
- Arriaga, Mercedes. (2001). Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Archuf, Leonor (2002). El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arnold, Denise y Yapita, Juan de Dios (1998). Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación. La Paz: Hisbol.
- Arteaga, Facundo (2012). "El proceso de iniciación al curanderismo en la Pampa (argentina) Chungará (Arica)", en *Revista de Antropología Chilena*, Vol. 44 (4), pp. 707-715. Disponible en: https://bit.ly/36AaGh4
- Berg, Hans van den (1989). La tierra no da así no más. Los ritmos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos. Amsterdam: CEDLA. Latin American Studies.
- Berger, John (2017). *Para entender la fotografía*. España: Editorial Gustavo Gili.
- Berger, John ([1972] 2017) *La apariencia de las cosas*. España: Editorial Gustavo Gili.
- Berger, John ([1972] 2017). *Modos de ver*. España: Editorial Gustavo Gili.
- Berteaux, Daniel (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etno-sociológica*. Barcelona: ediciones Bellaterra.
- Borrás Castanyer, Laura (2000). Hermenéutica del cuerpo. Escenografías del cuerpo. Madrid: Fundación Autor.

- Braceras, Diana (2018). La Cura de la Angustia en la Cosmovisión Andina. El susto y el mal del espanto (del pensamiento "salvaje" al psicoanálisis). Buenos Aires: CICCUS.
- Brigidi, Serena (2010). "Mujeres al borde de un ataque de nervios. Corazón blando, feminización del dolor y autocuidado familia". En Mari Luz Esteban, Josep Comelles y Carmen Diez Mintegui [eds.] *Antropología, género, salud y atención.* Barcelona: ediciones Bellaterra.
- Burman, Anders (2011). *Descolonización aymara Ritualidad y política (2006-2010)*. Bolivia: Plural Editores.
- Burroughs, William y Ginsberg, Allen (1971) *Cartas del Yagé*. Buenos Aires: Signos.
- Bustos Gómez, Marta Lucía (2016). Los procesos de investigación y de creación y la dimensión epistemológica del arte. En Memoria Académica. UNLP- FaHCE. V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales. Disponible: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8384/ev.8384.pdf
- Cabnal, Lorena (2010). Feministas siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. México: Grijalbo.ACSUR-Las Segovias.
- Cabnal, Lorena (2016, noviembre 14). Lorena Cabnal Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario en Guatemala. Recuperado de https://bit.ly/38GmIIk
- Cigarini, Lia (1994). "La Autoridad femenina. Encuentros con Lia Cigarini". En *Duoda: Revista d'estudis feministes*, N° 7, pp. 55-82.
- Cigarini, Lía; Muraro Lía y Rivera Garretas, María Milagros, (2008). El trabajo de las palabras. Una creación inacabada nacida de la relación entre mujeres. Madrid: horas y Horas.
- Cixous, Héléne (2006). *La llegada a la escritura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Coba, Lisset (2015). "Alienación: Una mirada ecofeminista al despojo de las aguas y la producción del padecimiento en el contexto petrolero de la Amazonía ecuatoriana". (Artículo sin publicar).

- Collazos, Carlos (1965). "Coqueo y Nutrición". En Revista Viernes Médico. Lima, Perú.
- Cornejo, Inés y Rufer, Marío (editores). (2020). Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología. Buenos Aires: CLACSO.
- Corona Berkin, Sara y Kaltmeier, Olaf (Coords.) (2012). En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales. Barcelona, España: Gedisa.
- Cruz Hernández, Delmy Tania (2016) "Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos". En *Solar*, Año 12, Volumen 12, Número 1, Lima, pp. 35-46
- Csordas, Thomas (2011 [1988]). *Modos Somáticos de atención*. En Silvia Citro (Coord.) Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp 83-104.
- Cumes, Aura (2012) "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafía a la segregación comprensiva de las formas de dominio". En *Anuario Hojas de Warmi*, nº 17. España: Servicio de Publicaciones. Universidad de Murcia.
- Curiel Pichardo, Ochy (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo descolonial. En Otras formas de (re) conocer. Reflexiones, herramientoas y aplicaciones de la investigación feminista. Bilbao: Hegoa.
- De Lauretis, Teresa (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
- Delgado, Alejandra (2016). "Yolanda Aguilar, antropóloga y terapeuta feminista de guatemala: hay que descolonizar las emociones". En *La Juguera Magazine*. Recuperado de: https://bit.ly/3eWrWki
- Deleuze, Gilles (1986). La imagen / Tiempo. Buenos Aires: Paidós.
- De Vos, Sarah (2008). Género y autobiografia: un análisis feminista de la Autobiografia de Victoria Ocampo. Universiteit Gent. Faculteit Letteren en Wijsbegeerte Academiejaar (2008-2009). Disponible en: https://bit.ly/2GZiuQT

- De Sousa Santos, Boaventura (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo, Uruguay: Gráfica Don Bosco.
- De Sousa Santos, Boaventura (2011). Epistemologías del Sur. Estudio, Utopía y Praxis Latinoamericana, año 16, núm. 54, pp.
- Di Liscia, María Silvia (2002). Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910). Madrid: Biblioteca de Historia de América. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ehrenreich, Barbara y English, Deirdre (1981). Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras. Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad. Barcelona: La Sal.
- Ehrenreich, Bárbara y English, Deidre ([1989] 2010). Por tu propio bien. 150 años de consejos de expertos a mujeres. Madrid: Capitan Swing Libros.
- Engler, Verónica (2019). Las fotografías postautónomas de Gabriela Liffschitz: desafío a los géneros y guiones identitarios. En *Zona Franca*. N°27, pp. 4-15.
- Escoriza Mateu, Trinidad (2002). "Mujeres, arqueología y violencia patriarcal". Actas del Congreso Interdisciplinar sobre Violencia de Género. M.T. López Beltrán. (eds), Violencia y Género, Málaga. Diputación Provincial de Málaga, tomo I, pp. 59-74.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14 (33). pp 37-54
- Esteban, Mari Luz (2008). "Etnografia, itinerarios corporales y cambio social" en Imaz, Miren Elixabete (coord.) *La materialidad de la identidad*, Barcelona: Hariadna Editoriala. pp. 135-158.
- Federici, Silvia (2004). *El calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de sueños.

- Fericgla, Josep María (2016) "La Ayahuasca, Psicointegrador del Pasado y del Futuro". Texto *Conferencia II Congreso Mundial sobre Ayahuasca*. Brasil, octubre de 2016. Disponible en: https://bit.ly/32EQIR2
- Foucault, Michel (2008). *Historia de la sexualidad*. Vol. I "La voluntad de saber". Buenos Aires: Siglo XXI.
- García Fanlo, Luis (2011). "¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben". *A Parte Rei*, 74. Marzo 2011. Disponible en: https://bit.ly/3ne92bM
- Gimbutas, Marija, (1996). El lenguaje de la diosa. Madrid: DOVE.
- Ginn, Jay (2010). Gender Relations in the Earliest Societies Patriarchal or not?. Lecture at South Place Ethical Society. Conway Hall.
- Giunta, Andrea (2018). Feminismo y arte latinoamericano. Historia de artistas que emanciparon el cuerpo. Buenos Aires. Siglo XXI editores.
- Gómez Grijalva, Dorotea (2014). *Mi cuerpo es un territorio político*. México:Brecha Lésbica. Disponible en: https://bit.ly/2UsWxfS
- Grosfoguel, Ramón, (2015). "Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico". En *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4, pp. 33-45.
- Gutiérrez Cabrera, Ángela Beatriz (2012). Hacia la recuperación y sanación corporal: elaboración de violencias basada en artes de acción/artes creativas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Haraway, Donna (1991): "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y la perspectiva parcial", en Haraway (1995) Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza. pp. 313-346, Madrid: Cátedra/Universitat de València
- Haraway, Donna (1995) Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial en: Ciencia, Simios y mujeres. La reinvención de la naturaleza. Madrid: Cátedra.

- Haraway, Donna. (1991) Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza. España: Universidad de Valencia ediciones Cátedra.
- Haraway, Donna (2019) Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno. Bilbao: Consonni.
- Harding, Sandra (1998). "¿Existe un método feminista?" En Bartra, Eli (Comp.) Debates en torno a una metodología feminista. México DF: UAM-X, CSH.
- Harvey, David (2005). El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: https://bit.ly/32Hsply
- Harvey, David (2006). *Acumulación por desposesión*. En Espacio Globales, México: Editorial Plaza Valdez.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2015). "Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión". En Marisa Belausteguigoitia Rius María Josefina Saldaña-Portillo Coords. Des/posesión: Género, Territorio y Lucha por la autodeterminación. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género.
- Hodge McCoid, Catherine and McDermott, Leroy D. (1996). Toward Decolonizing Gender: Female Vision in the Upper Paleolithic. Wiley on behalf of the American Anthropological Association. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 98, No. 2 (Jun., 1996), pp. 319-326.
- Herviue-Leger, 2005
- Isbell, Billie Jean (1976). La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina. En *Estudios Andinos*, (12), La mujer en los Andes, año 5, tomo Y.
- Jodelet, Denise (2011). Aportes del enfoque de las representaciones sociales al campo de la educación. En *Espacios en Blanco*, Serie indagaciones, N° 21,Junio 2011, pp. 133-154.
- Klein, Naomi y Simpson, Leanne (2017). Danzar el mundo para traerlo a la Vida: Conversación con Leanne Simpson. En *Tabula Rasa*. Bogotá Colombia, N°26, enerojunio. pp. 51-70.

- Krawczyk, Sandra (2008). Monografía: La Hoja de Coca. Parte II. Disponible en: https://bit.ly/38FxpLp
- Lejeune, Philippe. (1994). El pacto autobiográfico y otros estudios. Madrid: MEGAZUL-ENDYMION. Disponible en: https://bit.ly/3kvttiq
- Lerussi, Romina y Martínez Natalia (2019). "Notas sobre la política sexual en Centroamérica". Entrevista a Montserrat Sagot. En *Polémica Feminista*. N°3. Facultad de Filosofía y Humanidades. UNC. pp 1-11.
- LeRoy McDermott (1996) Self-Representation in the Upper Paleotlithic Female Figurines. Current Anthropology Vol. 37, No. 2 (Apr., 1996), pp. 227-275. Disponible en: https://bit.ly/36qXr24
- Levins Morales, Aurora (2004). "Intelectual orgánica certificada". En hooks, bell et al. (Comp). Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Liffschitz, Gabriela (2003). *Efectos colaterales*. Buenos Aires: Norma.
- López Martínez, María Dolores, (2011). Técnicas, materiales y recursos utilizados en los procesos arteterapéuticos. En *Arteterapia: Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social.* 183 Vol. 6, pp. 183-191. Madrid. Servicios de Publicaciones. UCM. Disponible en: https://bit.ly/3pButpg
- López-Ruíz, David y López-Martínez, María (2017). Cualidades terapéuticas de la arcilla en la intervención práctica con 481 estudiantes de Máster en Investigación e Innovación Educativa. En *Opción*, Universidad de Zulia, Año 33, No. 83, pp. 471-491.
- Lorde, Audre (2007 [1980]). Los Diarios del cáncer. Buenos Aires: Hipólita Ediciones.
- Lorde, Audre (2009). Zami. Una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre. Madrid: horas y horas.
- Lorde, Audre, (2003) [1984]. La hermana, la extranjera. Artículos y Conferencias, , Madrid: horas y Horas editorial.

- Lugones, María (2005). "Multiculturalismo radical y feminismo de mujeres de color". En *Revista Internacional de Filosofia Política*, no 25, pp. 61 76. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México. Disponible en: https://bit.ly/3eUtP1b
- Lugones, María (2014). "Colonialidad y Género. Hacia un feminismo descolonial". En Género y descolonialidad". Buenos Aires: Del signo.
- Maldonado, Susana (2019). Cuerpo y Sociedad. Una comprensión de las relaciones humanas desde la corporeidad. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica (2013). "Historia de Vida y Métodos biográficos". En Vasilachis Irene, (coord.) *Estrategias de Investigación Cualitativa*. España: Gedisa.
- Márquez-Fernández, Alvaro B. (2018). Alternativas epistémicas para las ciencias sociales contrahegemónicas desde el Sur. En Coord. Ignacio Medina Nuñez "Democracia sub-alterna y estado hegemónico. Críticia política desde América Latina", Buenos Aires: El Aleph.
- Marradi, Alberto, Archenti, Nélida y Piovani, Juan, (2012) Metodología de las Ciencias Sociales. Buenos Aires: Cengage Learning Argentina.
- Mayayo, Patricia (2017). Historia de mujeres, historia del arte. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mayer, Mónica (2004) Rosa chillante: mujeres y performance en México. México: Conaculta/Fonca.
- Mbembe, Achille (2011). Necropolitica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto. España: Melusina.
- Mc Phail Fnger, Elsie (2006). Autobiografías y Género. En *Argumentos*. Nueva Época, Año 19, Número 51, mayoagosto del 2006. México: UAM-X, pp. 93- 114
- Menéndez, Eduardo (2003). "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas". En: *Ciênc. saúde coletiva*, vol.8, n.1, pp.185-207.

- Menéndez, Eduardo (2018). De Saberes médicos tradicionales, populares y científicos. Relaciones y dinámicas racistas en la vida cotidiana. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Mohanty, Chandra, (2008) [1984]). "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales". En Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva (eds.) Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. pp. 117-163. Madrid: Cátedra.
- Mohanty, Chandra, (2008) [2003]). "De vuelta "Bajo los ojos de Occidente" la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.) Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes, Cátedra, Madrid, pp. 117-163.
- Morales, Mónica Adriana (1999). "Género, medicina científica y medicina popular, una conjunción conflictiva. El territorio nacional de la pampa, 1946-1955". En *El Aljibe*, vol. 4, pp.167.18
- Monzón, Ana Silvia, (2004). *Mujeres indígenas: entre normas y derechos. Una aproximación*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.
- Muraro, Luisa (1991). *El orden simbólico de la madre. 1994.* Madrid: Cuadernos Inacabados, Horas y horas.
- Ortiz Ocaña, Alexander y Arias López, María Isabel (2019). "Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación". En *Hallazgos*, 16(31), Bogotá. Colombia. pp. 147-166.
- Pabón, Ximena y Debbits, Ineke (2012). Granizadas y despachos, aportes al debate sobre el aborto desde la provincia Ingavi. La Paz: Conexión, Fondo de emancipación.
- Patou-Mathis, Marylene (2015). "El ser humano no ha hecho siempre la guerra". En *Le Monde diplomatique*, N°. 237, junio 2015, pp. 22-23.
- Pisano, Margarita (1996). *Un cierto desparpajo*. Chile: Ediciones Número Critico. Disponible en: https://bit.ly/32F3tv0

- Pla Buxó, Raimon, (2017). Elixir de los Dioses. Un recorrido por la medicina tradicional peruana. Barcelona: Editorial Kairós.
- Quijano, Anibal. (2014). Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder: antología esencial. CLACSO.
- Ricoeur, Paul (2008). Hermenéutica y acción. Buenos Aires: Prometeo.
- Ricoeur, Paul, (2000). *La Memoria, la historia, el olvido*. 2004. Buenos Aires: FCE.
- Rigol Cuadra, Assumpta (2003). "Saberes de mujeres. La legitimación del conocimiento masculino". En Cultura de los cuidados, Año VII, n° 14. Disponible en http://www.culturacuidados.ua.es/.
- Rivera, María Milagros (2001). *Mujeres en relación. Feminismos 1970-2000.* Barcelona: Icaria. Más Madera.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2003). Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina. La Paz:IDIS-UMSA.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2019). *Oralidad, miradas y memorias del Cuerpo*. Curso dictado en la Facultad de Educación de la Universidad de Cuyo, del 22 al 24 de agosto.
- Rivera Martorell, Sara (2013). El arte feminista y su exhibición: la musealización de un conflicto. El caso del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia. En "Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales", N° 5. Salamanca.
- Rich, Adrienne, (1984). Sangre, Pan y Poesía: la posición de quien es poeta. En Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985. Barcelona: Icaria. Antrazyt.
- Rich, Adrienne (1983). Sobre Mentiras, secretos y silencios. Barcelona: Icaria. Antrazyt.
- Rodríguez, Rosana Paula (2012) La Experiencia Innominable. El poder del testimonio. En Cuerpo y Política. Palabras y Silencios. Experiencias de aborto. Testimonios de dos orillas. Alemania: Ed Académica Española.

- Rodríguez, Rosana Paula y otros. (2013-2015). "Experiencias corporales de mujeres: controles y resistencias". Informe final de investigación (F015). Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Disponible en: https://bit.ly/38GoCbW
- Rösing, Ina (1997). Nuevas fronteras: los límites del género en los Andes en Más allá del Silencio en Las Fronteras de Género en los Andes. La Paz, Bolivia: Biblioteca de Estudios Andinos.
- Rufer, Marío. (2020) "No vamos a traducir. Instalar un secreto, negar la dádiva, redefinir el juego". En Cornejo, Inés y Rufer, Marío (editores). *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sagot Rodriguez, Montserrat (2013). El femicidio como necropolítica en Centroamérica. labrys, études féministes/ estudos feministas. Disponible en: https://bit.ly/2IxpO6z
- Sánchez Gómez, María Soledad (2005). "Prólogo". En Adrienne Rich, *Artes de lo posible*. Madrid: horas y HORAS.
- Sánchez, Daniel Jorge (2016). La dimensión epistémica de la creatividad en el proceso artístico contemporáneo. En V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales (ELMeCS). Mendoza, FCPYS-UNCUYO, 16 al 18 de noviembre de 2016.
- Santi, María Florencia (2016). "Controversias éticas en torno a la privacidad, la confidencialidad y el anonimato en investigación social". En Revista *Bioética y Derecho: perspectivas bioéticas*. 37 pp.5-21
- Sanz, Fina (2008). Fotobiografía. Barcelona: Editorial Kairós.
- Sayak, Valencia (2012). "Capitalismo Gore y Necropolítica en México contemporáneo". En *Relaciones Internacionales*, Nº 19, GERI-UAM.
- Scribano, Adrián Oscar, (2016). Investigación social basada en la Creatividad/Expresividad /. Ciudad Autónoma de

- Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, Libro digital, PDF.
- Schild, Verónica (2016). "Feminismo y Neoliberalismo en América Latina", En *New Left Review* 96, pp. 63-79.
- Shiva, Vandana (1999). El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En Cuadernos del Guincho, N°. 7, 1999, págs. 90-99.
- Segato, Rita (2013). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda. Prometeo Libros.
- Segato, Rita, (2015). "Género y Colonialidad: el patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad". En La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo.
- Silva, Armando (1998). Álbum de Familia. La imagen de nosotros mismos. Bogotá: Editorial Norma.
- Sontag, Susan ([1973] 2006). Sobre la fotografía. México: Alfaguara.
- Sontag, Susan (2004). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Santillana ediciones.
- Soru, Fernanda; Boris, Lucía; Carreras, Xilenia y Duero, Dante (2012). "Creencias populares sobre la salud, la enfermedad y su tratamiento". En *Anuario de Investigaciones*, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, volumen I, N°1, pp. 94-115.
- Spedding, Alison (1993). Wachu wachu. Cultivo de coca e indentidad en los Yunkas de La Paz. La Paz: Hisbol. CIP-CA. Coacayapu.
- Torras, Meri (2007) El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia. En Meri Torras (ed.), Cuerpo e identidad I. Barcelona: Edicions UAB.
- Torras, Meri, (2009). El poder del cuerpo. Antología de poesía femenina contemporánea, España: Editorial Castalia.
- Tuhiwai Smith, Linda (2016). A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas. Santiago de Chile: ediciones LOM.

- Turati, Marcela (2015). "Cuidar a las que cuidan". En *Proceso*, México. Disponible en: https://bit.ly/3lvnf3F
- Vargas Martínez, Sonia, (2016). "Conciencia Política y acción corporal, una mirada crítica". En *Revista Errata*, Nº 15, Performance, acciones y activismo. Enero a junio del 2016. Disponible en: https://bit.ly/35uome4
- Vartabedian, Diego (2014). Conversaciones con el Águila: encuentro con cuatro chamanes urbanos. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
- Veisaga, María Luisa (2018). "La categoría de análisis género: mirada de una paisana boliviana diaspórica y migrante" En *Millcayac- Revista Digital de Ciencias Sociales.* Vol. V N° 8, Mendoza. Disponible en: https://bit.ly/3nmkTEJ
- Viezzer, Moema (2005/1977) Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. México: Siglo XXI.
- Violí, Patrizía (1991) *Mujer palabra*. Madrid:Ediciones Cátedra.
- Weber, Max (1998). Ensayos sobre sociología de la religión. Madrid: Taurus.
- Wright, Melissa (2011). "Necropolitics, Narcopolitics, and Femicide: Gendered Violence on the Mexico-U.S. Border". *Signs.* Vol. 36, pp. 707-731.
- Woolf, Virginia (2014) [1925] De la enfermedad. Barcelona: José J. de Olañeta, Editor.
- Zaragocín, Sofia (2018). "La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta". En Cruz, Delmy y Bayón, Manuel. *Cuerpos, territorios y feminismos*. Quito: Abya Yala / Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.



