

Entremujeres: el placer y el dolor como condición política

Betweenwomen: pleasure and pain as a political condition

*María Camila Alfonso Dejoy**

*Laura Sofía Alonso Marín***

Recibido: 07/04/2025

Aprobado: 20/08/2025

Resumen

Este ensayo explora la interconexión entre el placer y el dolor en la experiencia femenina, abordándolos como condiciones políticas del *entremujeres*, un concepto que propone tejer redes y transformar la acción de lo político. A través del análisis de los afectos, entendidos como relacionales y políticos, el texto profundiza en cómo las emociones, mediadas por el cuerpo, son resultado de la interacción y la influencia de estructuras sociales, particularmente del patriarcado. El texto reflexiona sobre cómo el patriarcado ha restringido el placer femenino impregnando su experiencia con el dolor. Así, ha hecho de ellas emociones profundamente imbricadas. En consecuencia, rebatimos las dicotomías entre lo sensible y buscamos comprender la sexualidad y las emociones desde una perspectiva colectiva, reconociendo el peso desigual que recae sobre los cuerpos femeninos. Este reconocimiento abre paso al *entremujeres* que proponemos como una forma de resistencia política que permite (re)imaginar nuevos horizontes de deseo, cuidado y transformación social. A través del encuentro se vislumbra un potencial para impactar tanto en la vida cotidiana como en el ámbito político más amplio.

Palabras claves: afectos, cuerpo, *entremujeres*, experiencia.

* Estudiante de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Javeriana

** Estudiante de Ciencia Política y Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana

Abstract

This essay explores the interconnection between pleasure and pain in the female experience, addressing them as political conditions of the *betweenwomen*, a concept that proposes to weave networks and transform the action of the political. Through the analysis of affects, understood as relational and political, the text delves into how emotions, mediated by the body, are the result of the interaction and influence of social structures, particularly patriarchy. It reflects on how patriarchy has restricted female pleasure, permeating her experience with pain. Two deeply intertwined emotions. Consequently, we refute the dichotomies between the sensitive and seek to understand sexuality and emotions from a collective perspective, recognizing the unequal weight that falls on female bodies. This recognition opens the way to the *betweenwomen*, which we propose as a form of political resistance that allows us to (re) imagine new horizons of desire, care and social transformation. Through the encounter, we glimpse a potential to impact both everyday life and the broader political sphere.

Key words: affects, body, *betweenwomen*, experience.

Introducción

Todas hemos experimentado, en algún momento, tanto el placer como el dolor. Aunque estos dos conceptos parecen antagónicos, se encuentran profundamente conectados, especialmente en la experiencia femenina. Este ensayo se propone explorar el placer y el dolor como condiciones políticas del *entremujeres*¹, un concepto que abordamos como una apuesta política desde la práctica experimental: tejer redes entre mujeres y transformar la cotidianidad en una especie de alquimia.

Abordaremos el placer y el dolor en el marco de las emociones y los afectos, entendiéndolos como un lenguaje relacional que se expresa principalmente en el cuerpo. Para Quintana (2024) en diálogo con Spinoza, los afectos son el resultado del impacto de un

¹Si bien una de las apuestas de este texto es entender el *entremujeres* como un concepto, esta propuesta, así como el texto completo está impregnado de ideas de otras mujeres. Específicamente, nos inspiramos en Irigaray (1982), Aguilar, R. G., Sosa, M. N., & Reyes, I (2018), Lonzi (1982) y Das (2008).

cuerpo sobre otro. Desde nuestra perspectiva, son estos mismos la condición de posibilidad de la emoción, la cual toma sentido en nuestra experiencia y la historicidad de nuestros cuerpos. Por ende, no podemos pensar el placer y el dolor como un afecto o una emoción, sino como un lenguaje en el que funcionan de manera conjunta, pensando de tal manera la interdependencia de los cuerpos, la vulnerabilidad y su innegable carácter político.

Aunque tanto el placer como el dolor son universales, la experiencia de ellas está marcada por el género, particularmente en lo que respecta a la sexualidad. El patriarcado ha despojado a las mujeres de los medios para experimentar el placer y nos ha convencido de que nuestro disfrute no es una prioridad en el acto sexual, mientras que la reproducción resulta ser el único objetivo legítimo. Desde este punto de vista, la experiencia sexual femenina queda subordinada a la satisfacción masculina, incluso cuando esto implique incomodidad o dolor. Así, toda mujer carga, ya sea de manera personal o colectiva, con historias de placer femenino atravesadas por el dolor.

Inspirado en pensadoras y pensadores como Merleau-Ponty, Rancière, Lonzi, Ahmed y Das, este ensayo subraya que las emociones y los afectos no son solo individuales, sino que reflejan estructuras de opresión y también posibilidades de resistencia. Así, el *entremujeres* se presenta como una apuesta política que nace del cuerpo y del vínculo con otras, desde donde se puede imaginar y construir lo posible, transformando lo cotidiano con potencial expansivo hacia lo macro político, elemento que abordaremos con profundidad más adelante.

Al reconocer el *entremujeres* como una práctica experimental, escribimos este texto no desde el sentirnos emancipadas del aparato patriarcal. Al contrario, reconocemos que las posibilidades de resistencia se presentan dentro de este. Nuestro punto de enunciación es desde el mismo dolor que relatamos, del estar profundamente inmiscuidas en el proceso doloroso, pero desde la urgencia de desnormalizarlo.

Este ensayo se divide se en cuatro partes: el cuerpo como la propia experiencia siguiendo a Merleau Ponty en Ferrada-Sullyvan (2019); el placer en clave feminista (Lonzi, 1982); el dolor como vínculo contingente con el mundo (Ahmed, 2014) (Das, 2008); y finalmente, el *entremujeres* como espacio de creación política desde los afectos.

El cuerpo

Cuando pensamos en el cuerpo, a menudo lo reducimos a la mera carnalidad, percibiéndolo como un medio material disciplinado y mecanizado, sin mayor trascendencia. Silvia Federici (2004) aborda el condicionamiento capitalista del cuerpo en el capítulo tres del *Calibán y la bruja*: “El gran Calibán, la lucha contra el cuerpo rebelde”. En él, relata el proceso de transformación y despersonalización radical al que se somete el cuerpo cuando es fustigado por la disciplina del trabajo. Se habla, entonces, de la disección del sujeto en la que se le despoja su racionalidad y se erradica cualquier comportamiento que no valore el capital y que genere insubordinación social. En el proceso de transformar el propio cuerpo en uno que encaje con lo normativo para ser más “aceptado”, terminamos resintiéndolo, deseando otras formas y olvidando que el cuerpo es lo que somos.

Nuestros cuerpos han sido catalogados y jerarquizados, tratados como un vehículo, un medio, un objeto. Esta visión del cuerpo se ve reforzada por la visión cartesiana del mundo, específicamente por medio de la distinción de cuerpo y mente que, a su vez, ha sido una forma de estructurar al sujeto occidental, privilegiando la valoración de lo cognoscente y relegando lo corpóreo al ámbito de la naturaleza, de lo animal como si fuese algo inferior (Silva, J., Barrientos, J., & Espinoza-Tapia, R., 2013). La dualidad mente y cuerpo no es más que una noción que nos aleja de nuestra animalidad y de nuestras pulsiones. Una simple ilusión para confirmar la aparente superioridad que tenemos en el mundo, para disfrazar nuestro rapaz instinto depredador y un intento más de creer que la individualidad es el último sueño humano. Nuestra postura busca alejarse de esa visión dicotómica, reconociendo que el cuerpo y la mente no son dos entes separados, mucho menos podrían tener una distinción jerarquizada. Siguiendo a Pujadas (2002) nos guiamos por las rupturas epistemológicas que pretenden comprender la estrechez entre el cuerpo y la mente, y su relación con el mundo.

Para sostener esta visión del cuerpo, nos acogemos al pensamiento de Merleau-Ponty, quien lo aborda desde la fenomenología. Para este autor, el cuerpo no es simplemente una entidad biológica, sino la existencia misma en su vínculo con el mundo; es en el cuerpo que el mundo se nos revela. Desde esta perspectiva, el cuerpo no es una estructura externa ni un objeto controlado por una mente separada, no habitamos un cuerpo, *somos* el cuerpo. Se trata

de una presencia viva y dinámica que constituye el punto de encuentro entre el sujeto² y el mundo. Así, el mundo no se nos presenta únicamente como algo externo, sino que es vivido desde una perspectiva profundamente situada y encarnada (Ferrada-Sullivan, 2019).

En consideración de lo anterior, el cuerpo es un tejido sensible que enlaza la percepción y la acción. Al establecer una relación activa con el entorno, devela una red de significancias que solo se perciben a través de la corporalidad³ que le es propia. De manera complementaria, Quintana (2024) entiende el cuerpo como un ensamblaje de relaciones emergido entre condiciones biológicas, devenidas, técnicas y relaciones materiales con otros seres vivos. Lo que une las concepciones de ambos autores es el entendimiento del cuerpo como la propia experiencia, no como un receptáculo habitado por la mente o por un sujeto a la deriva, sino un cuerpo conectado al mundo de otros cuerpos, atravesado por múltiples vínculos, lo que constituye la existencia y su politización. Es en medio de estas relaciones que la vida va adquiriendo forma.

El cuerpo percibe, pero también es percibido. Es una entidad en el mundo, abierta a la interacción, la experiencia y el movimiento. Somos seres encarnados. Nuestra capacidad de entender el mundo, de movernos por él e interactuar con los demás está arraigada en la experiencia vivida del cuerpo, haciéndonos conscientes de las violencias y opresiones que nos sublevan, pero también de las posibilidades de ser y actuar, y esto es en sí mismo político. Dada su politicidad, enunciarlos desde un cuerpo feminizado implica asumir una postura frente a las marcas que el patriarcado imprime sobre él. En este sentido, que este texto se ocupe de los afectos propios del cuerpo en la experiencia femenina no es casual⁴. Como será desarrollado en los apartados posteriores, habitar el mundo desde un cuerpo de mujer posee condiciones tan arraigadas en la psique, como lo es el reconocernos fuera de nosotras: nombrarnos como un otro en relación con el cuerpo masculino.

Simone de Beauvoir (1949) problematiza esta lógica al explicar cómo la denominación del “uno” y el “otro” sirve como punto de partida para comprender la

² Dentro de la concepción de Merleau-Ponty, el sujeto es entendido como aquel que estructura y se define a partir de la interacción con el entorno (Ferrada-Sullivan, 2019).

³ Desde la sociología, la corporalidad refiere al “contenido social del cuerpo [...] una dimensión más compleja donde bullen las percepciones, la sensibilidad, las emociones y la sensibilidad en tanto producto social y condición de posibilidad del sujeto” (Pedraza, 2004b, p. 68).

⁴ Este ensayo no busca mostrar una parcialidad sobre lo que es y no es ser mujer, es una discusión de la que nos alejamos pues nuestro punto de partida no es el esencialismo del cuerpo.

disgregación entre los sexos. El varón, erigido como sujeto universal, se arroga la capacidad de nombrar, mientras nosotras quedamos reducidas a una alteridad definida por la falta de cualidades: “un hombre fallido”, un ser “ocasional” y “relativo”. Esta noción de alteridad dialoga con lo dicho por Levinas⁵ en su ensayo *El tiempo y el otro*, donde el otro se constituye como un punto límite de lo que se reconoce como propio.

Anudado a lo anterior, en el desarrollo capitalista la mujer ha sufrido un doble proceso de mecanización. Además de someterse a la disciplina del trabajo remunerado o no remunerado (en las plantaciones, fábricas y los hogares), se le ha expropiado del goce de su propio cuerpo reduciéndola a un ser sexuado cuyo único fin es satisfacer los deseos del macho y garantizar la reproducción de su descendencia.

El placer

La construcción violenta de la sexualidad femenina y el despojo de los medios para descubrirla y disfrutarla es una marca que queda sobre nuestros cuerpos desde las primeras exploraciones con la vulva⁶. El placer femenino ha sido un eco distorsionado, una sombra en la caverna patriarcal. Estamos relegadas a ser recipientes, cuerpos dóciles destinados a satisfacer el deseo ajeno, a encajar en un sistema que nos niega el derecho a reclamar nuestro propio gozo (Irigaray, 1982). El modelo sexual patriarcal impone la renuncia al placer clitoriano, pues establece que el placer femenino solo es legítimo cuando gira en torno al falo.

Simone de Beauvoir (1949) señalaba que la iniciación sexual de la mujer es, en la mayoría de los casos, penetrativa, por lo que la cavidad vaginal termina siendo un centro erótico. Sin embargo, esta imposición no responde a la realidad del placer femenino, sino a la necesidad masculina de reafirmar su dominio. La penetración se convierte así no solo en

⁵ La referencia al filósofo no busca exaltar sus postulados, por el contrario, nos acogemos a lo dicho por Simone de Beauvoir (1949) en la introducción del libro *El segundo sexo* “[...] Supongo que el señor Lévinas no olvida que la mujer es también, para sí, conciencia. Sin embargo, es chocante que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad entre el sujeto y el objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, sobrentiende que es misterio para el hombre. De tal modo que esta descripción, que se quiere subjetiva, es en realidad una afirmación del privilegio masculino”

⁶ Desde experiencias propias hasta los relatos de amigas y otras mujeres, la exploración corporal ha estado atravesada por prejuicios que nos impidieron tocar nuestra vulva, ano o tetas (por mencionar algunas partes) sin sentir culpa por no comportarnos como una “señorita”.

una intromisión física del pene, sino en la instauración del placer masculinizado como único horizonte posible (Posada, 2006).

El patriarcado ha diseñado un guion en el que el falo es protagonista y el cuerpo de la mujer, instrumento. Ser penetradas, ser recipientes, gemir y extasiarse ante la intromisión del semen son las únicas rutas legitimadas para el placer (Lonzi, 1970). Nuestro cuerpo ha sido colonizado al punto de que la culpa nubla y castiga nuestros deseos sexuales, operando como un dispositivo⁷ patriarcal de dominación que acecha nuestras mentes.

El cuerpo femenino ha sido reducido a un campo de batalla simbólico, donde el placer se subordina a una narrativa que lo niega o lo domestica. No es solo el acto sexual lo que ha sido condicionado, sino la manera en que las mujeres perciben su propio goce, su derecho al placer y su relación con el cuerpo (Irigaray, 1982). Esta colonización no se limita a la carne; también ocurre en el lenguaje, en los gestos, en la forma en que nombramos y comprendemos el deseo. Nos han educado en la dependencia sexual, nos han hecho creer que sin el falo somos incompletas. Nos han enseñado que el placer tiene una estructura fija, un inicio y un final que siempre giran en torno al hombre. Nos entrenaron para ser espectadoras de nuestro propio deseo.

Las inscripciones sobre este cuerpo al que se le negó el placer son también el punto de partida de los gritos indignados, no complacientes, que reclaman autonomía y combaten la idea de vivir sin ser dueña del punto de éxtasis que reside entre nuestras piernas. ¿Qué ocurre, entonces, con el cuerpo que cuestiona, que se niega a ser recipiente y decide desligarse del falo? Esa es la mujer desobediente, la mujer indómita, la mujer-animal de Clarissa Pinkola Estés (1992); es el “*monstruo vulval*” que debe ser dominado, domesticado, reducido para que no desborde los límites del orden patriarcal.

Carla Lonzi (1970) desafía la concepción falocéntrica de la sexualidad, ese teatro en el que las mujeres hemos sido relegadas a ser actrices secundarias. Lonzi sostiene que el placer femenino no es una prolongación del masculino, sino un territorio propio, aún inexplorado, donde el clítoris es la brújula que señala nuestro norte, no el placer del macho.

⁷ De acuerdo con Agamben (2014), un dispositivo es “cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes.” (p. 18)

Reconocer radicalmente el cuerpo implica emanciparse del relato penetrativo, entendiendo el orgasmo como una revolución de la subjetivación del cuerpo en su expresión más pura.

¿Qué es, entonces, el placer? Es una experiencia inherente al cuerpo femenino, profundamente vinculada al clítoris como su órgano propio y principal fuente de éxtasis, y no reducida únicamente a la penetración vaginal⁸ (Rivera Garretas, 2021). Como señala Posada (2006), al retomar el pensamiento de Luce Irigaray, el cuerpo femenino se erige en el núcleo de un nuevo discurso que desafía al orden patriarcal y, en ese marco, sitúa el placer de la mujer como una amenaza radical al discurso masculino al representar su irreductible exterioridad. El placer femenino se distancia de las dicotomías propias del pensamiento binario, no encuentra lugar en el falocentrismo patriarcal y ni siquiera puede ser pensado desde la lógica especular. Negar esta experiencia nos relega a habitar el cuerpo como una caracola vacía: haciéndonos creer que podemos desconectarnos de él, resintiéndolo, abandonándolo. Así, se genera un dolor que no solo nos castiga, sino que también nos subordina.

El dolor

¿Cómo sabe una cuándo está sintiendo dolor? Pareciese una pregunta tan evidente que nunca nos habíamos cuestionado qué significa sentirlo o siquiera qué es. Como desarrollamos en la introducción, entendemos el dolor como una emoción ligada a los afectos, que son su condición de posibilidad. Siguiendo a Quintana (2024) en el sentido *spinozista*, cuando algo nos afecta, la afectación se produce en nuestros cuerpos y la experiencia dolorosa toma sentido como emoción ante tal afectación. Entonces, el dolor puede venir de muchos lugares, puede ser fisiológico, como cuando una siente dolor pélvico durante la menstruación, pero también puede tratarse de ese dolor tan abstracto y, a la vez, tan material de un duelo, la forma en la que se hunde el estómago o sentimos cómo el corazón se arruga, aunque esto carezca de lógica.

⁸ Al tomar la definición de María-Milagros Rivera (2021), no pretendemos negar la posibilidad de placer que la penetración puede generar en algunas mujeres, especialmente cuando va acompañada de estimulación clitoriana. Más bien, buscamos cuestionar su centralidad como única vía legítima de goce en la sexualidad femenina y visibilizar la necesidad de descentralizarla en favor de un reconocimiento del placer clitoriano como eje propio y autónomo.

Ahmed (2014) menciona que el dolor no es simplemente una función de la cantidad de daño corporal, sino que está determinado por nuestras experiencias previas y lo bien que las recordemos, por nuestra capacidad para entender la causa y sus consecuencias. Plantea que para entender el dolor debemos remitirnos a las experiencias corporales, precisamente a esa materialidad afectada. La superficie corpórea no nos separa de los otros, más bien, siente esa relación entre lo interno y lo externo, pero no significa que el dolor sea causa de la superficie, porque el reconocimiento de que una sensación es dolorosa también involucra la reconstitución de espacio corporal. El dolor nos lleva de vuelta a las superficies de nuestro cuerpo, nos atrapa y nos hace retornar a él. Así mismo, involucra una transgresión de las fronteras del adentro y el afuera, el dolor se siente como algo que no soy yo, como algo que me entró por algún lado. Por tanto, el dolor implica reconocer, reconocerse, casi como mirarse el ombligo y levantar la mirada buscando los ombligos de otras.

El dolor, precisamente, nos permite conectarnos con el mundo de otros cuerpos. En relación, Das (2008) analiza la postura de Wittgenstein sobre el dolor. Cuando alguien expresa que siente dolor, esto es más que un enunciado: es una queja que se convierte en el conducto a través del cual la persona puede salir de una privacidad inexpresable, por esto, el dolor no impide ni es el final del lenguaje, es su comienzo al pretender el reconocimiento del otro, el cual puede negarse u otorgarse. En este sentido, la postura de este texto no se inclina hacia reconocer el dolor como un destructor de la comunicación, del lenguaje, sino que más bien lo reconoce siguiendo a Wittgenstein en Das (2008) como la potencialidad de creación de una comunidad moral a partir de quienes han padecido dolor y sufrimiento. Por esto, la metáfora de Wittgenstein sobre el dolor propio habitando el cuerpo del otro sugiere que la experiencia del dolor clama por un reconocimiento, por la posibilidad de residir en el cuerpo de la otra. El desarrollo de Das se relaciona con el concepto de Ahmed (2014) sobre la sociabilidad del dolor, en la medida en que implica un reconocimiento del carácter relacional y contingente del dolor, precisamente esa capacidad de dejarse afectar y la potencialidad de crear comunidad a partir de la experiencia encarnada, una decisión desinteresada que implica un reconocimiento de la otra en su complejidad.

Al abordar el cuerpo como la propia experiencia y como el vínculo entre el mundo y el sujeto, entendemos que está constituido por los múltiples afectos quienes constituyen la emoción. Tanto el dolor como el placer nos permiten entender al cuerpo como experiencia y

la afectación como modo de conocimiento. En primer caso, aunque sea por un momento, dejamos de pensar en el cuerpo como una maquina o una materia desconectada, y sentimos el dolor material y abstracto, tan simple como un pellizco o tan complejo como una ruptura. El dolor nos hace retornar al cuerpo, a observarlo en el espejo, a culparlo, a abrazarlo, a sentir que no somos más que este y, en el proceso, a arrojarnos al mundo de otros cuerpos.

Entremujeres:

La experiencia del placer para los cuerpos femeninos ha estado atravesada por un evidente dolor. Un dolor que nace desde la aparente desconexión que tenemos con nuestros cuerpos desde que somos niñas. Nos enseñaron que el cuerpo es algo que se habita, nuestro hogar, un santuario. Sin embargo, no nos enseñaron sus partes, sus rincones seguros o siquiera cómo cuidarlo, y nuestros leves intentos por descubrirlo solían ser acallados o mal vistos. En la adolescencia, el placer para nosotras pareciese estar recubierto de miles de prohibiciones. Mientras los hombres cercanos de nuestra vida experimentaban su vida sexual de manera aparentemente placentera, a nosotras nos generaba miedo el embarazo (Ernaux, 2000), nos daba miedo ser percibidas como promiscuas, sensación que para algunas ha permeado también nuestra adultez. Como si el placer para nosotras solo estuviese permitido dentro de los límites del disfrute del varón patriarcal, despojadas y resguardadas, obedientes y serenas, en un estado de reposo a la espera de la penetración del pene que nos convierta en “mujeres de verdad”.

Guardamos estas experiencias en nuestra intimidad, temerosas de alzar la voz inclusive en nuestras propias habitaciones. Algo ocurre, sin embargo, cuando nos atrevemos a hablar con nuestra mamá, nuestras abuelas o nuestras amigas porque, sin importar la diferencia de edad, podemos tender puentes desde la experiencia del cuerpo compartido, el afecto y la emoción. Cuando tenemos la valentía de nombrarlo, pareciese que todo lo que tuviésemos enredado en el estómago empezara a deshilarse, y a través de la oralidad y del relato empezáramos a tejer una red a partir del nudo. Este texto está impregnado por esta red de afectos y emociones que hemos tejido entre nosotras, con nuestras mamás, nuestras abuelas, nuestras amigas, nuestras profesoras e incluso una mujer desconocida que conocimos en la calle. La condición de posibilidad de este texto son estas relaciones: el amor

con el que vemos a las otras (con el que Laura ve a Camila y Camila ve a Laura) y el poder de nombrar la experiencia femenina en colectivo.

Nombrar la experiencia en femenino (Aguilar, Sosa, Reyes, 2018) es una de nuestras apuestas principales y, para ahondar en el poder del relato, queremos retomar una anécdota que una de nuestras abuelas nos contó^[1]. Hace unos 40 años, vivía una mujer en un barrio de un pueblo del Norte del Valle con su esposo y sus hijos⁹. La mujer, a quien llamaremos Mariela, vivía justo al lado de la casa de Claudia, y sus patios estaban separados por una pared que tenía un huequito justo en la mitad. Claudia empezó a escuchar llantos y quejidos del otro lado del patio y, aunque no quería involucrarse en temas personales, la preocupación por su vecina fue más potente y se atrevió a preguntarle que qué le pasaba. Mariela le contó que durante la relación sexual con su esposo sufría de mucho dolor y duraba con ardor por días y días, que empeoraba cuando iba al baño, momento en el que Claudia la escuchaba sollozar. Cuando le contó a su esposo lo que estaba sucediendo, el afligido le dijo que le había sido infiel con otra mujer en medio de una borrachera. Esta confesión la hizo sentir violentada y ultrajada, porque ella solo había estado con su esposo, le había sido fiel y, a pesar del aparente remordimiento, ella sabía que no era la primera infidelidad ni sería la última. Claudia estaba aterrada, conmovida por el dolor de Mariela le dijo que fuera al doctor ella sola, e insistía en que no podía seguir aceptando tener relaciones sexuales con él. Mariela, angustiada, le dijo que no podía negarse porque era su deber como esposa. Claudia, convencida de que la falta de respeto de su esposo era razón suficiente para que Dios entendiese, le dijo “vaya donde el sacerdote, cuénteles lo que está pasando; no puede ser que se nos desvalore tanto a las mujeres como para soportar ese dolor”.

A los días, Mariela regresó a casa de Claudia, hecha un manojo de tristezas. Claudia cuenta que su semblante estaba bajo, como si guardase una gran vergüenza. Le preguntó angustiada que qué había pasado, Mariela le dijo que efectivamente tenía una enfermedad de transmisión sexual y que su esposo era asintomático. Cuando le contó que debían hacerse un tratamiento juntos, el insinuó que ella fue quien le falló, porque él no tenía ningún síntoma, dejándola sola en su dolor. Además, cuando fue donde el sacerdote, este le dijo que no importaba qué hubiese hecho su esposo y usó la siguiente frase: “lo que unió Dios, el hombre no lo separa”, enfatizando que era una ofensa contra Dios faltar a sus deberes como esposa,

⁹ Los nombres de las protagonistas de este relato fueron cambiados para proteger su identidad.

incluso con lo que eso implicaba. Claudia no podía creerlo, la cogió de las manos y le dijo que jamás tendría que decirle que sí a ese hombre y que se había confesado con un sacerdote anticuado, que esa no era la última verdad. Mariela siguió “atendiendo” a su marido durante un tiempo, obedeciendo al deber que se le había impuesto, pero rogándole que fueran juntos al médico, porque por más que el doctor le diera remedios a ella, mientras él no atendiera también su enfermedad, las cosas no iban a cambiar. Un día, vinieron unos sacerdotes jóvenes al pueblo y Mariela, buscando una salida al sufrimiento que padecía, volvió a confesarse. Ellos le dijeron que la infidelidad era un pecado y que ella, ante eso, no tenía el deber de defenderlo y, mucho menos, soportar la enfermedad. Desde eso, jamás volvió a aceptarle a su marido un encuentro sexual.

El relato ilustra cómo dentro del modelo de placer patriarcal la experiencia sexual está marcada por el dolor, el señalamiento y la sumisión del cuerpo. El estímulo lacerante materializa una vivencia encarnada que permite tomar conciencia del cuerpo como punto de encuentro entre la realidad y el sujeto. Es entonces cuando regresamos a la superficie de nuestros cuerpos, observando con compasión la vulva magullada, reflejándonos en el *desplacer* que surge de la renuncia a su propio éxtasis. Aún más significativo es el reconocimiento del dolor compartido entre vulvas, cuerpos y mujeres.

Así, la afección no se limita a la esfera individual; por el contrario, sostenemos que ser afectadas es una condición de conocimiento y de (re)conocimiento. Comprendemos que los afectos y emociones, como un lenguaje, nos conectan con el mundo de otros cuerpos, permitiéndonos reconocer nuestra vulnerabilidad e interdependencia (González, 2022).

El aparato patriarcal, sin duda tiene afectaciones tanto materiales como simbólicas que impregnan la cotidianidad de las mujeres, no es una problemática abstracta ni aislada, ya que despliega una serie de repertorios de violencia estructural hacia nosotras. Graber (2021) señala que este tipo de violencias inevitablemente generan estructuras asimétricas de la imaginación. Estas asimetrías limitan la capacidad de imaginar a quienes ocupan posiciones de poder —ya sea en términos de clase, raza o género— pero, al mismo tiempo, potencian en quienes son atravesadas por ese poder la posibilidad de concebir nuevos horizontes desde la resistencia. En este sentido, el *entremujeres* no solo resignifica el placer, sino que también abre grietas en las lógicas de dominación, permitiendo la configuración de un erotismo que se teje desde el vínculo y el cuidado, en oposición a la subordinación.

En complemento con la discusión con Beauvoir (1949) en el apartado sobre el cuerpo, para Irigaray en Posada (2006), la diferencia o “lo otro” viene a ser “lo femenino”, lo que siempre ha estado excéntrico al logos, que ha quedado en los márgenes de la razón, es la diferencia con relación al orden *logo-falo-céntrico*. Por tanto, una de las dimensiones más potentes del *entremujeres* es la posibilidad de nombrar el mundo en femenino, de recuperar un lenguaje materno o regenerado entre mujeres que se convierte en el vehículo para establecer un orden simbólico propio, sacudiendo al orden falocéntrico como significado reinante, y lo femenino como el significante (Kristeva, 1981), (Aguilar, Sosa & Reyes, 2018). Revalorizar el *entremujeres* como fuente de conocimiento implica reconocer que hay saberes y lenguajes transmisibles solo de mujer a mujer. Esto supone un desplazamiento del lugar de pobreza simbólica al que históricamente se nos ha relegado, un lugar impuesto para que seamos pensadas por otros y no desde nosotras mismas.

Quintana (2024) sostiene que los repertorios de poder son heterogéneos y no pueden controlar completamente el impacto de su dominio sobre los cuerpos. Esto abre pequeñas ventanas de oportunidad para trastocar el poder. En diálogo con Foucault, la autora enfatiza que no existe poder sin resistencia, lo que sugiere que en cada gesto de reconocimiento mutuo y en cada palabra compartida se inscriben posibilidades de subversión. Así, el *entremujeres* no solo es un espacio de sanación, sino también una estrategia de disidencia y reconfiguración del deseo que reconoce que muchas de las vivencias individuales adquieren nuevos sentidos, horizontes y posibilidades al ser compartidas con otras.

Respecto al placer, Irigaray desarrolla que la mujer, a través del *speculum*¹⁰, vendrá a constituirse así en su deseo por el deseo masculino, y será pensada como objeto también por el sujeto masculino, con lo que el resultado no es una autoimagen, sino una falsificación o una sombra. La mujer, entonces ha sido proyectada como objeto del sujeto, que designa su identidad como lo otro. Como respuesta, el *entremujeres* libera a la vagina de su reducción a ser un receptáculo del falo, pues, a través del reconocimiento del dolor ajeno y de la

¹⁰ *Speculum* o imagen especular es uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis desarrollado por Lacan, en el que el niño o la niña se reconoce así mismo a través de un espejo, identificándose con su propia imagen sentando las bases para la imagen del yo y la construcción de su identidad. Irigaray realiza una crítica aguda a este concepto, reconociendo que está enmarcada en el logo-falocentrismo situando a la mujer como una sombra. De hecho, lo asimila a la cueva de Platón, una sombra de la realidad. Para sacudir estas nociones, la autora propone la ética de la diferencia sexual.

insatisfacción sexual generalizada, se abre un punto de partida para desarrollar el deseo propio y construir una política del deseo. Este espacio de encuentro entre mujeres posibilita el despliegue del deseo propio y el entrelazamiento con los deseos de las demás en una forma que desafía los límites del lenguaje patriarcal. En esta conexión, el deseo deja de ser un territorio colonizado para convertirse en un espacio de exploración autónoma, donde los cuerpos encuentran nuevas maneras de relacionarse, sostenerse y reconocerse. Así, surge la posibilidad de un erotismo que no responde a la lógica de la dominación, sino al vínculo, al cuidado y a la construcción conjunta de nuevas sensibilidades.

Siguiendo a Muraro (1994), el *entremujeres*, entendido como la relación entre nosotras, no se basa en una comprensión superficial de la afectividad y las emociones, no es simplemente reunirse con otras mujeres para hablar o compartir experiencias: implica un compromiso político con la otra, una apertura total a sus vivencias encarnadas, desde la curiosidad y la creatividad. Es una apuesta política que transforma a través de la experimentación, que permite “poner todo el sentido cabeza abajo, patas arriba, al revés (...) desquiciar la sintaxis” (Irigaray, 1985, p.159). Reencontrando un espacio posible para el imaginario femenino.

Tal como muestra el relato, la juntanza entre mujeres tiene el potencial de transformar pequeños mundos, como ocurrió con Mariela al compartir su experiencia dolorosa con Claudia. Aquello que resultaba indescifrable para su esposo —como si le hablara en un idioma desconocido— fue para Claudia claro y legible; más que simplemente escucharla, sintió su dolor. Este reconocimiento mutuo y la posibilidad de nombrar lo innombrable dentro del código patriarcal abre espacios de resistencia y de creación de nuevos horizontes del deseo.

Su potencia política radica en la descentralización de las afectividades, en el “desbancar” el *logo-falo-centrismo*, las figuras masculinas de nuestros mundos, quienes nos han impuesto nuestra forma de experimentar el dolor, en silencio y en nuestra habitación y a vivir el placer desde la sumisión y la obediencia, así otros afectos y emociones; una constitución del mundo despojada de las complejidades que implica el cuidado, el amor como fuerza política y el disenso, no como repertorio violento, sino como potencia.

Este ejercicio, que inicia como una manera de cuidarnos y sanar nuestras experiencias, irremediable incomoda al patriarca, ya que implica un control sobre lo nos

subyuga. Nos permite bailar, reconocernos, imaginar y sentar las bases para la construcción de nuevos mundos, reconociendo que lejos de emanciparnos o inscribirnos en una superioridad moral feminista, seguimos inmersas en un mundo profundamente patriarcal. Por tanto, el *entremujeres* está en constante reconfiguración adaptándose a las nuevas preguntas y vivencias. Las formas de hacer, la producción material y la práctica cotidiana se convierten en una suerte de alquimia, donde la experiencia encarnada y el deseo se reconfiguran en una dinámica de creación y resistencia. Siendo así, esto no es más que un punto de partida para repensarnos con la red de mujeres que nos rodean, para reconocer la digna rabia de nuestro cuerpo despojado del placer, para sanar de la mano de las mujeres que nos sostienen en el dolor, para reafirmar que lo personal es político.

Bibliografía:

Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino* (M. Ruvituso, Trad.). Adriana Hidalgo Editora.

Aguilar, R. G., Sosa, M. N., & Reyes, I. (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Heterotopías*, 1(1).

Ahmed & Mansuy (2014). Capítulo 1: la contingencia del dolor. En: *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Das, V. (2008). Sujetos del dolor, agentes de dignidad. *Bogotá*. Universidad Nacional de Colombia, 562.

de Beauvoir, S. (1949). La iniciación sexual. En *El Segundo Sexo* (pp. 312–344). Gallimard.

Ernaux, A (2022) *El Acontecimiento*. Tusquets Editores.

Estés, C. P. (1992). *Women who run with the wolves: Myths and stories of the wild woman archetype*. Ballantine Books.

Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (P. Tuset, Trad.). Traficantes de Sueños. (Obra original publicada en 2004)

Ferrada-Sullivan, J. (2019). Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty. *Cinta de moebio*, (65), 159-166.

Graeber, David. (2004). "Hacia una teoría del contrapoder imaginario". En: Fragmentos de antropología anarquista (21-30). Chicago: Prickly Paradigm Press.

González Marín, B. (2022). Etnografías afectivas y autoetnografía" Tejiendo Nuestras Historias desde el Sur" Textos del Primer Encuentro Virtual 2022, Investigación y Diálogo para la Autogestión Social. *Extraído de: <https://generoymetodologias.org/media/publicaciones/archivos/EtnografiasAfectivas.Pdf>.*

Irigaray, L. (1982). *Ese sexo que no es uno* (A. Hernández, Trad.). Editorial Salvat. (Trabajo original publicado en 1977).

Irigaray, L. (1985). *Speculum of the other woman*. Cornell University Press.

Kristeva Julia (1981) "Woman Can Never Be Defined. Marks, Elaine y Courtivon, Isabelle de, *New French Feminisms*, Nueva York, Schocken, p. 137.

Lonzi, C. (1970). La mujer clitorica y la mujer vaginal. En *ESCUPIR SOBRE HEGEL Escritos sobre liberación femenina* (pp. 65–123). Rivolta Femminile.

Muraro, Luisa. (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y HORAS.

Posada, L. (2006). *Diferencia, identidad y feminismo: Una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray* [Sexual difference, identity and feminism: An approach to the thinking of Luce Irigaray]. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 39, 181–196.

Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos: Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder Editorial.

Rancieré, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión.

Rivera Garretas, M.-M. (2021). *El placer femenino es clitorico*. Sabina Editorial.

Silva, J., Barrientos, J., & Espinoza-Tapia, R. (2013). Un modelo metodológico para el estudio del cuerpo en investigaciones biográficas: los mapas corporales. *Alpha (Osorno)*, (37), 163-182.