



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
Volumen 18
Número 2
Mayo - Agosto 2023
Pp. 263 - 286

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Prácticas feministas de placer: (Re)configuraciones para el cambio social y el activismo

Laura Muelas de Ayala

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea
muelaslaura@gmail.com

Recibido: 10.06.2020

Aceptado: 09.05.2021

DOI: 10.11156/aibr.180204

RESUMEN

Desde los años setenta del siglo pasado, el placer ha sido un elemento clave en las reivindicaciones del movimiento feminista, entendido sobre todo en relación con la sexualidad. En este artículo se propone tanto una reconceptualización del placer, como un análisis teórico de lo que voy a llamar *prácticas feministas de placer*, partiendo de un concepto amplio y complejo del mismo, y entendido como proceso en el que intervienen toda clase de fenómenos y condicionantes sociales, culturales y políticos. Asimismo, las prácticas de placer se definen como corporales, políticamente situadas en un contexto feminista, y donde el disfrute es un elemento importante, al margen o incluso confrontando los marcos capitalistas, por lo que también se da una problematización de la felicidad como sinónimo o culminación del placer. Se trata de mostrar cómo el placer puede ser un elemento de transformación social que (re)configura la práctica militante en los colectivos y acciones en las que participan las activistas feministas, como una forma de hacer política también desde —y a través de— lo placentero.

PALABRAS CLAVE

Placer, feminismo, prácticas de placer, activismo.

PLEASURE AS A KEY FOR TRANSFORMATION: PRACTICES OF PLEASURE IN FEMINIST ACTIVISM

ABSTRACT

Since the Twentieth-century seventies, pleasure has been at the centre of the feminist vindications, mainly understood in relation to sexuality. In this article, I propose both a theoretical reconceptualization of pleasure as well as an analysis of what I will refer to as feminist practices of pleasure, based on a broad and complex concept of it, and understood as a process in which all kinds of social, cultural and political phenomena and conditions intervene. Likewise, the practices of pleasure are defined as corporal, politically located within a feminist context, where joy is an important element, aside or even confronting capitalist frameworks, which gives way to a problematization of happiness as synonym or culmination of pleasure. This article also shows how pleasure can be considered an element of social transformation that (re)configures the militant practice and actions in which feminist activists participate, as a way of doing politics from — and through — all that is pleasurable.

KEY WORDS

Pleasure, feminism, pleasure practices, activism.

1. Este artículo es fruto del proyecto de tesis doctoral (2023) que he realizado en la Universidad del País Vasco (UPV-EHU) bajo la dirección de Mari Luz Esteban. Ha sido financiada por el Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad por medio de un contrato para la Formación del Profesorado Universitario (FPU 2014).

Agradecimientos

Agradezco a Miren Guilló Arakistain y Mari Luz Esteban las sugerencias y correcciones a este texto.

1. Introducción

¿Que el orgasmo no es, como decía mi amiga, el hacer las paces con tu cuerpo, es decir contigo mismo? El orgasmo es distinto para cada quién, pero para todos no es solamente la culminación del placer, es la capacidad de abrir la compuerta del perdón, la aceptación y la vida. Tiene que ver con lo que somos, quién creemos que somos, y lo que nos han hecho ser [...] Luego el placer se volvió sinónimo de poder (Sallarès, 2009: 11).

Hace poco releí el libro de Mireia Sallarès *Las muertes chiquitas* (2009), que forma parte de una obra artístico-documental en la que reflexiona, junto a cerca de treinta mujeres mexicanas y algunas teóricas, sobre los orgasmos de las mujeres y la violencia². La primera vez que me acerqué a esta obra fue hace varios años cuando yo ni siquiera había empezado a pensar en el placer como tema de investigación. La segunda vez estaba empezando el proceso de documentación, pero aún no había hecho trabajo de campo. Me dio algunas pistas, pero a pesar de que tenía claros algunos de mis objetivos, no había hecho todavía entrevistas. El libro dejó un poso de fascinación por la crudeza, honestidad y belleza de sus palabras e imágenes, pero no me permitió hacer las conexiones que han aparecido con esta última lectura. Hablar de orgasmos, placer y violencia se vuelve un continuo que atraviesa las vivencias de todas ellas, pasando de uno a otro tema con la naturalidad de quien ha entendido que la complejidad de las experiencias reside, en buena parte, en el engranaje y el acoplamiento de unas con otras. Si bien la autora se propuso hablar de la relación entre el orgasmo —la muerte chiquita³— y la violencia, para llegar ahí, o derivado de ello, las biografías de las participantes se enredan en una maraña de temas como la maternidad, la dificultad y desconoci-

2. La obra se compone de 286 minutos de entrevistas filmadas en forma de documental, pero el proyecto artístico, que se ha desarrollado durante 10 años (2006-2016) se ha compuesto también de textos escritos, exposiciones o instalaciones, un material que ha sido exhibido en distintos lugares del mundo, la última vez en Barcelona dentro de la exposición colectiva «¡FEMINISMOS! Coreografías del género». La exposición estuvo del 19 de julio de 2019 al 5 de enero de 2020 en el Centre de Cultura Contemporànea de Barcelona (CCCB), y fue comisariada por Gabriele Schor y Marta Segarra.

3. En México el orgasmo es conocido también como «la muerte chiquita», al igual que en otros idiomas como el francés, «la petite mort».

miento para alcanzar orgasmos, la miseria, la tortura por parte del Estado, la socialización como mujeres, la transexualidad, la religión, o el descubrimiento del lesbianismo. En el relato de una de las entrevistas, Sallarès escribe: «*Empezamos hablando de placer*» (2009: 53), y dice esta frase después de un párrafo donde narra cómo Martha, una de las participantes, le contaba que había sido secuestrada y torturada por el ejército mexicano casi hasta la muerte. Muchas de mis entrevistas⁴, sin ser, en general, relatos tan crudos, tienen las mismas secuencias: empezamos hablando de placer después de haber estado hablando sobre violencias u otras experiencias, o al revés. Es así que la discusión conceptual y teórica que se aborda en este artículo se entrelaza e ilustra con materiales etnográficos, tanto entrevistas como escenas del diario de campo.

Hablar sobre qué implica pensar en el placer, poner en él el foco de nuestra atención, analizar los fenómenos bajo su prisma, entender cuáles son sus principios. Unos principios que poco tienen que ver con el famoso principio freudiano⁵ del placer y con la teoría de la envidia del falo (Braunstein, 2006), sino que beben más de las tesis de Paul B. Preciado cuando afirma: «*En el principio era el dildo*» (2011: 14). Inspirada en los reversos que nos proporciona el pensar el dildo como la pieza original, darle la vuelta a lo que es o no es el placer, amasarlo, inspeccionarlo, sumergirse en aquello que nos puede ofrecer si le damos la oportunidad, es el objetivo de este texto. Si bien no volveré a hablar de dildos, sí, en cambio, lo haré de los placeres que, como los derivados del uso de ese instrumento, se convierten en prácticas feministas de placer; prácticas, por tanto, políticas y politizadas. Prácticas de placer que mediante la etnografía podemos analizar y teorizar, encontrando en ellas sutiles y profundas transformaciones sociales y políticas.

Como he apuntado, mi investigación doctoral se ha basado en un trabajo de campo durante casi cinco años (2015-2020), en el contexto de movilizaciones, encuentros, talleres, charlas, fiestas y otros eventos feministas organizados por diferentes colectivos y grupos feministas en el País

4. La investigación de tesis doctoral trata sobre prácticas feministas en torno al placer, y el trabajo de campo se ha llevado a cabo durante los años 2015-2020, y ha consistido sobre todo en entrevistas a feministas, por un lado, y, por otro, observaciones participantes en el movimiento feminista del País Vasco, principalmente, en toda clase de eventos: talleres, charlas, manifestaciones, fiestas, jornadas, etc. Ha sido financiada por el programa de ayudas a la formación de profesorado universitario (FPU), del Ministerio de Educación, Cultura y Deportes (2015-2019).

5. En Sigmund Freud el principio de placer es aquel encargado del equilibrio energético, reprimiendo las experiencias dolorosas o insoportables que amenazan al sistema. Para «protegerse del displacer» el principio de placer envía estas experiencias a la memoria inconsciente, volviendo estas en adelante en forma de sueños y traumas (Braunstein, 2006: 22-37).

Vasco, principalmente, así como entrevistas en profundidad a activistas feministas, más o menos movilizadas y organizadas dependiendo del contexto y el momento vital, de diferentes agrupaciones a nivel ideológico, organizativo o identitario. Si bien algunas de estas actividades se han podido enmarcar en contextos en cierta forma institucionalizados (como algunos eventos en Casas de Mujeres gestionadas en parte por ayuntamientos), la gran mayoría surgen de colectivos independientes que conforman lo que podemos llamar el *movimiento feminista autónomo*. Siendo consciente de la dificultad de definir de manera taxativa lo que hoy día configura el movimiento feminista, hay algunas claves que considero nos ayudan a conformar una cierta idea. Siguiendo a Mari Luz Esteban (2019), la idiosincrasia del movimiento feminista —que se podría aplicar tanto al contexto vasco como a otros contextos— se caracterizaría por la interrelación de tres maneras distintas de habitar el activismo: por un lado, un «núcleo activo» formado por personas que sostienen, diseñan y llevan a cabo las acciones; por otro, estarían las personas que «orbitan», que no son constantes pero que aparecen recurrentemente; y, por último, sobre todo en los últimos años, aparecería un gran grupo de personas —miles— autoidentificadas como feministas, que suelen acudir a las convocatorias (Esteban, 2019: 74).

Si bien los eventos que han formado parte del análisis de la investigación incluyen desde pequeñas asambleas de colectivos concretos a grandes movilizaciones como la huelga feminista, las entrevistas en profundidad han sido a personas que podríamos enmarcar, en su inmensa mayoría, en el primer grupo apuntado más arriba; esto es, personas activas políticamente que han participado o participan intensamente dentro de algún colectivo feminista. En este sentido, me parece interesante apuntar que el activismo feminista es entendido, como apunta María Martínez (2019), como una interrelación entre la esfera social y el plano personal, ya que *«las experiencias feministas no tienen un ‘efecto sobre’ otras esferas vitales, sino que proyecto activista o político y proyecto vital son inseparables»* (Martínez, 2019: 193). Esto es así en la inmensa mayoría de los casos entrevistados, independientemente de la postura ideológica concreta, por lo que tiene que ver con una manera muy particular de entender el compromiso político, que engloba y transforma las prácticas cotidianas.

En los siguientes apartados trataré de explicar el placer como un proceso amplio y complejo a partir de algunos interrogantes que, si bien no son los únicos que han guiado la investigación, sí se presentan como claves para definir, entender y profundizar sobre las prácticas feministas de placer. Por un lado, apuntando a qué me refiero con prácticas feministas de placer; esto es, tratando de definir cómo se configura el placer

dentro de la práctica feminista, y cómo se moldea la práctica feminista a través del placer o de lo placentero. Por otra parte, señalaré que las particularidades de las prácticas feministas de placer se entienden al margen o incluso confrontando los marcos capitalistas del mismo. En este sentido, este trabajo tiene la intención de alejarse de la idea de *felicidad* como sinónimo o culminación del *placer*, y parte de la discusión crítica y problematizadora del concepto de *felicidad*. Por último, se abordan algunos de los entresijos en torno a la militancia feminista cuando se pone el foco en los placeres, ya sea a partir de su disfrute o identificando sus carencias.

2. El placer como proceso amplio y complejo

En un local nos juntamos un domingo por la mañana varias personas del movimiento feminista. No seremos más de diez. Nos conocemos, pero no todas tenemos el mismo grado de confianza. El lugar es estrecho, con mesas, bancos y una cocina. Los techos bajos y las luces de neón apagan la cálida estela solar que baja por las escaleras tras muchos días grises. Afuera el sol quiere templar nuestros cuerpos demasiado agarrotados por el incipiente invierno, así que instintivamente formamos un círculo con nuestras sillas, muy cerca las unas de las otras. Pronto alguien dirá, «*hasiko gara?*» (¿empezamos?), y las sillas se irán recolocando lentamente, apenas sin hacer ruido, pasando del círculo al semi-círculo, modificando la estructura solo lo mínimo para que todos los cuerpos se dirijan hacia el mismo punto. Ella se levanta, pero luego decide que mejor lo hará sentada, y nuestra atención se concentra en ese punto equidistante que forma la oradora con el resto de nosotras. Cuatro o cinco segundos de silencio bastan para que todo cambie, para crear la expectación necesaria para el arranque, para saber cuándo estamos preparadas. Las líneas invisibles que nos conectan a su cuerpo le indican que puede empezar, y sus primeras palabras hacen que la expectación se convierta en interés, en escucha total, una escucha con todo el cuerpo. Antes de empezar nos ha dicho que los cuentos traen a la memoria nuestras historias colectivas, las que conocemos y también aquellas de las que todavía no somos conscientes. Su voz produce movimiento, como una ola que va recogiendo restos del fondo de los recuerdos y los va alzando y, cuando parece que va a romper en un estallido, no lo hace, sino que vuelve a depositarlos, quizá en otros lugares diferentes, o puede que los devuelva al olvido. Produce desplazamientos peculiares, únicos, momentáneos. La cadencia de la voz, las pausas, las subidas de tono, la gravedad de algunas palabras o la liviandad de otras configuran en la imaginación escenas de un dramatismo a veces demasiado pintoresco. Y la magia del momento reside también en que es una fantasía muy familiar. De repente ya no estoy en un sótano, sino en una lúgubre taberna de madera iluminada con velas y al calor de un fuego. Al contrario de lo que pueda parecer, no estoy en los lugares donde se producen las historias, no me está llevando a ellos, sino que estoy en esa taberna escuchando esas historias y viendo esos lugares desde allí. Me he desplazado con

todas ellas a otro lugar, porque para entender las historias tiene que haber desplazamiento, pero este no tiene que ser necesariamente al punto original, sino que se trata de un movimiento mucho más subjetivo. La voz de la oradora nos transporta a través de instrucciones muy precisas: una situación, sus antecedentes, las características arquetípicas de sus personajes, un suceso, normalmente trágico, algo que nos sorprende y un desenlace que nos deja más o menos conformes, casi siempre aliviadas, a veces extasiadas, otras visiblemente afligidas. Pero siempre nos afecta, nos conmueve, nos toca en lugares clave. Me giro levemente a observar a las demás cada vez que termina una historia. Me gusta el halo de serenidad que se posa sobre ellas, sus expresiones que no esconden, que no contienen. Es ahí, es ese momento, está pasando. Los ojos vidriosos que enfocan una posición concreta del espacio hacia donde se encuentra nuestra contadora, pero que van más allá, hacia donde cada una haya decidido dejarse llevar. La sonrisa compartida que aparece entre algún suspiro y alguna que otra risa provocada por la voz que nos lleva de travesía en este escenario improvisado (Diario de campo, 2019).

La escena anterior corresponde a un evento organizado por un colectivo feminista, que consistió en una sesión de cuentacuentos y después una comida entre las asistentes. Empiezo con esto porque me parece que es un buen ejemplo para introducirnos en lo que voy a desarrollar a continuación, es decir, qué estoy entendiendo por prácticas de placer en entornos feministas, o prácticas feministas en relación con el placer.

Parto de un concepto de *placer* amplio, que incluye pero que excede, con mucho, el placer sexual. A partir de la etnografía, he definido el *placer* (Muelas, 2015, 2018 y 2023) como un proceso corporal-emocional, localizado en el tiempo y en el espacio, que se relaciona con sensaciones definidas de muy diversas maneras por las personas que he entrevistado. Conforme he ido avanzando en la investigación y en las entrevistas, el placer ha sido definido por las propias participantes a partir de experiencias positivas, agradables, de bienestar o felicidad, de culminación, de disfrute, de estar ahí, de (auto)cuidado, de pertenencia, diversión, de *indefinibilidad*, de absoluta necesidad, satisfacción profunda, de libertad, fluidez, tranquilidad, plenitud, de vibraciones, de conexión... y que genera un deseo de revivir y volver a experimentar esa experiencia placentera. Pero además de esta redefinición y resignificación del placer como práctica subjetiva, me interesa resaltar que es un proceso que forma parte y se refleja también en un hacer colectivo. Esto es, que los procesos en los que están inmersas las feministas están imbuidos de los debates, reflexiones y prácticas que se dan en sus colectivos respecto al tema del placer; y que, también, los procesos individuales sobre su propia gestión del placer y su práctica militante son exteriorizados y compartidos en muchos de los

grupos, lo que hace que las formas de militancia y de organización se vean afectadas. Más adelante volveré a este punto.

Desde el inicio de la investigación, me ha interesado acercarme al placer a través de marcos no del todo definidos o cerrados, de manera que fuera capaz de hacer referencia a cuestiones muy distintas. Lo que he considerado más relevante ha sido identificar qué prácticas son placenteras, es decir, cómo se produce el placer, en qué momentos, qué lo provoca, cómo se experimenta, cuáles son los caminos hacia el mismo. Pero, también, qué obstáculos se encuentran las feministas para acceder a él, cuáles son las restricciones sociales, materiales y simbólicas, qué presupuestos operan. Como he adelantado en la introducción, en mi trabajo de campo he analizado actividades y acciones desarrolladas por el movimiento feminista, principalmente en el contexto del País Vasco y, puesto que vivo y milito en el movimiento feminista de Donostia, he prestado especial atención a esta ciudad. Por lo tanto, es una investigación donde, sobre todo, aunque no solo, se ha analizado el placer desde el punto de vista del activismo feminista vasco⁶.

En el plano teórico, son inspiradores algunos planteamientos que, se refieran específicamente al placer o no, sirven para situar la conceptualización del mismo en un paradigma teórico en el que podamos entender el placer como un proceso corporal colectivo, y no como un mero estado o sensación personal que lo sitúe en un marco individualista desconectado de los factores sociales, culturales, económicos y de todo tipo en los que habita. Y es precisamente esta idea de placer como proceso colectivo en la que considero pertinente que nos detengamos; un proceso siempre político, que se pone de manifiesto en el hacer, pensar y sentir de muchas prácticas feministas.

3. Prácticas feministas de placer

Cuando hablo sobre prácticas de placer en el activismo feminista, lo hago desde esta idea de proceso complejo en el que intervienen factores de todo tipo, y que tiene diferentes características, de las cuales destacaré, principalmente, que son prácticas corporales, políticamente situadas en un contexto feminista, y donde el disfrute es un elemento importante.

6. Para un breve repaso sobre los debates y retos actuales del movimiento feminista vasco, ver esta entrevista de Begoña Zabala (2021) a Mari Luz Esteban, en <https://vientosur.info/entrevista-a-mari-luz-esteban/> (accedido el 23 de febrero de 2021). Ver también Esteban (2019).

Así, las prácticas de placer se configuran como un fenómeno eminentemente social y que se da en y desde el cuerpo, «*un punto de conexión de nuestros cuerpos con otras corporalidades, de nuestras intensidades con otras [...] de nuestros saberes y discursos con unos distintos*» (Parrini, 2018: 24). Rosi Braidotti escribe: «*Describiría el placer como una tinta invisible que escribe la cadena de significantes sobre la materia sensible de la carne*» (2005: 154). El cuerpo produce conocimiento hacia el exterior, y al mismo tiempo es un cúmulo constante de aprendizajes personales y colectivos, desde el que aprehendemos el mundo y a partir del cual también nos enfrentamos a él. Es la teoría hecha desde la experiencia, no solo como hecho inherente a la práctica etnográfica, sino también desde la vivencia activista de las feministas. Se trataría de entender la política (feminista) como aquello que surge de «*las relaciones y emociones [...] en el 'entre-cuerpos'*» (Esteban, 2019: 127). Una lectura somática del feminismo que, según Esteban, se refiere a: «*Que la atención que ponemos en el mundo (y, por tanto, las acciones que pretenden transformarlo) no es solo cognitiva, no surge de la mera razón, sino desde el cuerpo y con todo el cuerpo. Nuestro cuerpo está abierto al mundo, en relación estrecha con los otros cuerpos, con los objetos, con los paisajes*» (2019: 127).

De modo similar, Sara Ahmed apunta al aprendizaje teórico que parte de la vivencia corporal-emocional que surge de la propia existencia vital como feministas, al hablar de lo que ha denominado «conceptos sudorosos», y que sería el resultado de habitar la incomodidad:

Un concepto sudoroso es aquel que sale de la descripción de un cuerpo que no se siente a gusto en el mundo. Con descripción quiero decir ángulo o punto de vista: una descripción de qué se siente al no sentirse a gusto en el mundo, o una descripción del mundo desde el punto de vista de no sentirse a gusto en él. El sudor es corporal; sudaremos más cuanto más intensa y muscular sea una actividad. Un concepto sudoroso puede salir de una experiencia corporal que es difícil. La tarea es quedarse con la dificultad, seguir explorando y exponiendo esa dificultad [...] La experiencia práctica de enfrentarse a un mundo, o la experiencia práctica de intentar transformar un mundo, también producen conceptos sudorosos (2018: 29).

Siguiendo esta idea, podemos analizar el placer dentro del movimiento feminista como un cúmulo de experiencias —placenteras— que producen conceptos sudorosos. Derivado de esta noción, las prácticas de placer podrían constituir *prácticas sudorosas*, ya que son prácticas, en primer lugar, eminentemente corporales, que parten de una incomodidad —el hecho mismo de ser feminista ya conlleva una incomodidad con el mundo que se vive— y que caminan hacia una transformación del mundo, que

exploran las alternativas y las posibilidades que ofrece el transgredir los itinerarios marcados.

Como prácticas eminentemente corporales —y aquí lo corporal es entendido como dimensión que engloba también los diferentes procesos emocionales, mentales e intelectuales—, atienden a su historicidad y al contexto en el que se desarrollan, por lo que cobran sentido siempre en relación e interrelación tanto con las personas participantes de las mismas, como con el entorno político, social y cultural del que parten. En este sentido es esclarecedora la definición que hace Elsa Muñiz sobre las *prácticas corporales*:

Si definimos a las prácticas corporales como sistemas dinámicos y complejos de agentes, de acciones, de representaciones del mundo y de creencias que tienen esos agentes, quienes actúan coordinadamente e interactúan con los objetos y con otros agentes que constituyen el mundo; si consideramos que forman parte del medio en que se producen, es decir, que son históricas, estaremos de acuerdo en que los procesos cambiantes que las caracterizan y diferencian, no son independientes de las transformaciones del medio y/o del contexto en el que se desarrollan [...] Y puesto que las prácticas no están en, sino que forman parte del medio, el proceso cambiante de las prácticas no es independiente de la transformación del contexto en el que se desarrollan (Muñiz, 2015: 51-52).

Baste señalar que, indudablemente, las prácticas feministas de placer tienen una clara visión transformadora del contexto que habitan.

Además de corporales, las prácticas de placer son definidas también como prácticas políticas y feministas, en tanto que surgen en contextos de redefinición, contestación y reivindicación tanto de espacios y demandas concretas, como de (auto)afirmación de la subjetividad y colectividad feministas. Es bajo esta perspectiva que analizo las diferentes escenas etnográficas en mi trabajo de campo, para ir acercándonos poco a poco a una comprensión compleja de qué es el placer, cómo y qué lo produce y de qué manera dilucidar su potencial político (Jolly, Cornwall y Hawkins, 2013) dentro del activismo feminista.

Con prácticas feministas de placer me refiero, por último, a aquellas acciones que son producidas en un contexto feminista en las que el disfrute es un componente importante, pudiendo ser el placer uno de sus objetivos, pero no necesariamente. Es más, solo en ciertas ocasiones el placer, el disfrute o el pasarlo bien es el objetivo primario o principal de dicha acción, por lo menos explícitamente, lo que no resta a que los modos de actuar produzcan, de hecho, prácticas placenteras. Así, el placer puede ser un medio para un fin que es distinto —y puede ser desde reivin-

dicaciones y acciones concretas en momentos puntuales, como una manifestación por la despenalización del aborto, al objetivo último de la consecución de una sociedad feminista—, aunque, por supuesto, también existan prácticas feministas cuyo objetivo principal es el placer o el disfrute, como puede ser una fiesta.

En este sentido, encontramos prácticas de placer en escenarios muy diversos. Están ahí en los comunicados después de una concentración, en los cánticos y protestas, al coger una antorcha en una manifestación nocturna... Pero también en el silencio de un coche compartido de vuelta a casa tras un fin de semana de encuentro, en el baile desenfrenado de una fiesta, en un recorrido con las bicicletas en un 8 de marzo o en la lectura a solas de algo que ha escrito una compañera.

4. Placer y felicidad

El feminismo implica el desarrollo de una conciencia política respecto de todo aquello a lo que las mujeres deben renunciar en nombre de la felicidad. De hecho, al volverse conscientes de la felicidad como pérdida, las feministas se niegan a renunciar —en nombre de ella— al deseo, a la imaginación y a la curiosidad (Ahmed, 2018: 153).

Uno de los principales dilemas a los que tengo que responder tiene que ver con la elección de un concepto como el de *placer* en detrimento de otros, como pueden ser *deseo*⁷, *goce*⁸ o *felicidad*. Esto es así no solo desde un punto de vista teórico, sino también a nivel metodológico y

7. Recordemos el debate entre Michel Foucault y Gilles Deleuze sobre la preferencia por el placer y el deseo, respectivamente (Deleuze, 1995: 17-18). En este artículo no me interesa profundizar tanto en esta discusión, porque no considero que sean contradictorios, sino que son procesos que se acompañan. Por el momento, me parece más fructífero entender el placer como un proceso amplio y complejo donde el deseo es parte del mismo. Además, no creo que el deseo agote el proceso de placer, sino que, en todo caso, lo amplifica, ya que en el proceso de placer interviene el deseo de volver a revivirlo, conformando la memoria del placer que (re)construye y retroalimenta la experiencia. Para otra ocasión quedaría discutir también los episodios de frustración que aparecen cuando los deseos evocados e infundados por parte del sistema neoliberal se convierten en inalcanzables, así como la propia reconducción del deseo por parte de los diferentes sistemas de género, culturales, políticos o económicos.

8. Para Jean Luc Nancy y Adèle Van Reeth (2015), el goce remitiría en su origen a un sentido jurídico, desplazado con el tiempo hacia lo sexual o sensual, para luego formar parte de la sociedad de consumo. El placer y el gozo lo distinguirían así: «*Me parece que el placer corresponde más bien a lo que Kant llama lo agradable, lo que remite a mí en tanto que sujeto: el placer me place, es decir, que le conviene a alguna parte de mí. Mientras que el gozo me lleva más bien fuera de mí, hacia otra cosa. [...] [E]l placer es ante todo centrípeto y apropiador, mientras que el gozo es centrífugo y desapropiador, una disposición a la vez activa y que tiende hacia un exterior*» (2015: 28-29).

epistemológico, pues engarza directamente con las diferentes emociones y afectos que son relatados por las personas que he entrevistado cuando en sus palabras aparecían estos términos como sinónimos o equivalentes de placer. En sus definiciones sobre placer a menudo surgen asociaciones a estados de felicidad, pero también son muy críticas con la visión hedonista capitalista y neoliberal que la sociedad de consumo ha creado sobre el placer. Un sistema, por cierto, que ha convertido a las mujeres en un objetivo comercial sin precedentes, y que precisamente podría ser la razón de que muchas entrevistadas hagan una diferenciación tan rotunda entre *placer* y *hedonismo*⁹. Es posible que desde la perspectiva de algunas de las personas entrevistadas, el *hedonismo* sea un concepto contaminado por la visión capitalista del placer, donde lo placentero se encuentra en la satisfacción inmediata de todo lo potencialmente deseable, haciendo de un discurso radicalmente subversivo el *modus operandi* de la sociedad de consumo.

Aunque algunos autores y autoras del campo de la filosofía (Guisán, 1992; Hierro, 2003; Onfray, 2008) no distinguen entre *felicidad* y *placer*, considero conveniente diferenciarlos. Mi preferencia conceptual por el placer responde, principalmente, a dos motivos. En primer lugar, optar por el placer tiene que ver con la necesidad de profundizar en un tema clásico del feminismo pero infrateorizado en antropología, como es el placer¹⁰. Desde los años setenta del siglo pasado, el feminismo de la segunda ola tuvo como una de sus reivindicaciones clave el derecho al placer, entendido principalmente como placer sexual, vinculado a una sexualidad libre y que conllevaba la demanda de otro tipo de derechos, como el acceso al aborto, a los anticonceptivos o la reivindicación del lesbianismo¹¹ (Gil, 2011; Montero, 2006; Stolcke, 2004). Por tanto, el placer nos ofrece la posibilidad de continuar en la tarea de (re)construcción de la genealogía de conceptos clave en la teoría feminista. Pero, además, si-

9. Desde un punto de vista filosófico, la corriente hedonista ha tenido al placer como fin último en la vida (Guisán, 1992). El «hedonismo universal» debería ser, para el hedonismo filosófico, el objetivo de toda experiencia vital. El hedonismo filosófico insiste, así, en que el tándem placer-felicidad es el fin último y cualquier otra causa, como la justicia, sus medios, y denuncia que la tradición filosófica dominante ha hecho estragos en toda una producción de pensamiento alejada de los dogmas platónicos e idealistas, que tenían como objetivo el «*deconstruir los mitos y las fábulas para hacer este mundo habitable y deseable*» (Onfray, 2008: 54).

10. Hay teóricas feministas que han tratado ampliamente el tema de la felicidad como algo a reivindicar desde el feminismo (por ejemplo, Braidotti, 2009; Hierro, 2003; o Lagarde, 2000), pero, sin embargo, no me parece que haya tenido tanto auge como la reivindicación del derecho al placer. Por el contrario, sí encontramos una tradición de autoras feministas muy críticas con el concepto de *felicidad* (Ahmed, 2010).

11. Para una ampliación de este tema, ver Muelas (2015 y 2018).

guiendo la estela de otras antropólogas, considero que el estudio del placer nos proporciona un marco en el que entender ciertas dinámicas que de otra forma pasarían más desapercibidas, cuando no serían directamente ignoradas o subestimadas. Me refiero, por ejemplo, a concebir el placer más allá de su función instrumental —el hecho gozoso— tal y como reivindican María Olivella y Ana Porroche (2012), para entenderlo como un derecho humano cuyo análisis puede hacernos virar el foco de atención, donde el empoderamiento a través de la sexualidad o el placer pueda servirnos también para enriquecer las perspectivas actuales en torno a la salud, la justicia social, sexual y reproductiva. En esta línea también han apuntado otras autoras, que muestran cómo el estudio del placer puede convertirse en un espacio privilegiado para desentrañar los mecanismos que operan tras distintos sistemas de opresión que sufren las mujeres y otras identidades subalternas en la estructura social (Jolly, Cornwall y Hawkins, 2013; McFadden, 2003)¹².

Los conflictos que plantea el placer (el acceso al mismo, los tipos de placeres y la normatividad a la hora de expresarlos, etc.) nos dan mucha información sobre el tipo de conflictos sociales y culturales que subyacen en el sistema de género imperante. El interés en que el estudio del placer dentro de la práctica feminista sea abordado desde la antropología, responde sobre todo a este tipo de cuestiones, a las cuales es mi intención contribuir con este artículo. Por un lado, subrayar la importancia que los procesos de placer tienen dentro de las dinámicas sociales de emancipación, ya que su invisibilidad responde a la consideración de que hay temas que son urgentes y otros que siempre pueden esperar, reproduciendo no solo desigualdades, sino invalidando así prácticas y situaciones subversivas que se pueden estar produciendo. Y, por otro, complejizar la propia conceptualización de placer, de forma que podamos desvelar los mecanismos mediante los cuales unos sujetos y unas dinámicas concretas delimitan y normativizan cuáles deben ser los imaginarios y las prácticas placenteras, pero también para entender que lo placentero se define y experimenta —pero al mismo tiempo confronta— dentro de los contextos sociales, culturales y políticos que habita.

La segunda razón por la que elijo *placer* frente a *felicidad* se fundamenta en las teorías críticas de la felicidad que, como Ahmed (2010),

12. En los últimos años han aparecido algunos trabajos que, mayoritariamente desde el ámbito periodístico, reivindican un feminismo en el que el placer —sobre todo el placer sexual y desde perspectivas fundamentalmente heterosexuales— sea un elemento central a reivindicar —ver, por ejemplo, Peker (2018) para un análisis desde Argentina, o Requena (2020) en el contexto español—.

afirman que la felicidad es una meta a alcanzar que conlleva el cumplimiento con determinados mandatos sociales.

Edgar Cabanas y Eva Illouz (2019) han diseccionado los intereses políticos, morales y económicos que esconden, reifican y mantienen la gigantesca industria de la felicidad. Cabanas e Illouz determinan que a partir de la ciencia de la felicidad se habría edificado toda una maquinaria al servicio del capital cuyo poder máximo radicaría, entre otras cosas, en el manejo del discurso emocional enfocado en la (auto)realización y la superación personales¹³. De esta forma, el individualismo emerge como valor moral indiscutible, y lo colectivo se disipa en terminología vaga y sin importancia, que se asocia a lo circunstancial. Se afirma la felicidad como valor universal, pero esta es definida mediante valores propios de las sociedades individualistas, legitimando de esta manera el neoliberalismo como el sistema ideal para alcanzar la felicidad por parte de un sujeto autónomo, independiente y seguro de sí mismo¹⁴. La positividad ante la vida¹⁵, sean cuales sean tus condiciones materiales, la auto-referencialidad que el individualismo fomenta hasta unos niveles excesivos de consideración de las propias emociones como lo único relevante, o la posibilidad de «adquirir» mediante cursos o terapias aquello que «falta» para ser (más) feliz, son parte de la receta de la felicidad (Cabanas e Illouz, 2019).

Como decía, me resulta muy interesante contraponer la idea de *placer* a la de *felicidad*, entendida, como apunta Ahmed (2010), como un concepto que se agota en sí mismo, ya que la felicidad, en las sociedades neoliberales, es un ideal que apunta a la consecución de ciertos objetos que prometen proporcionarla. Esto es, la felicidad va a ser entendida como un anhelo, una meta que crea determinados objetos que se desean alcanzar para una vida plena, por lo que una vida feliz está condicionada a la consecución de los mismos. O, lo que es lo mismo, existen determinados caminos «correctos» mediante los cuales se puede alcanzar la felicidad, y todos los que se desvíen del mismo sembrarán infelicidad, tanto a una misma como a las demás personas. Como ejemplos paradigmáticos de

13. Para un análisis sobre las implicaciones entre el capitalismo y la emocionalidad en relación con la domesticidad y el trabajo de cuidados desde una perspectiva feminista, ver Hochschild (2008).

14. Cabanas e Illouz afirman que, desde esta perspectiva, la «*autonomía del trabajador no solo es un importante factor productivo para las propias empresas; según los científicos de la felicidad, es también uno de los aspectos clave del éxito y del crecimiento personal*» (2019: 115). En este sentido, podríamos entender la *autonomía* como característica clave de la ideología de la felicidad, y contraponerlo a la vulnerabilidad que asoma en las prácticas feministas de placer.

15. Para una ampliación de la ideología del pensamiento positivo, sobre todo en la cultura estadounidense, ver Ehrenreich (2011).

«creadores de infelicidad», Ahmed destaca a las «feministas aguafiestas», los «*queers* infelices», o los «inmigrantes melancólicos», que con sus discursos y prácticas señalan esos otros caminos posibles, cuestionando las vidas felices (2010).

En esta misma línea, Lauren Berlant (2012) propone que los vínculos que se establecen con un objeto de deseo se basan en un cúmulo de promesas que confirman nuestra «*sensación de pervivencia en el objeto, en tanto que la proximidad a él significa proximidad al cúmulo de cosas que promete ese objeto, algunas de las cuales pueden ser claras y otras no tanto*» (2012: 107). Según Berlant, estos vínculos son optimistas, pues el sujeto se inclina positivamente hacia lo que promete el objeto, y define esta relación como «optimismo cruel», ya que la pérdida del objeto se presenta más aterradora para el sujeto que el mantenimiento del vínculo, ya sea este problemático, tóxico o presente un peligro para su bienestar.

Tanto el optimismo cruel de Berlant como la *felicidad*, tal y como es definida por Ahmed, suponen un vínculo con un deseo y un anhelo que siempre está dirigido a algo que está por llegar, como una promesa de que las condiciones deseadas se harán realidad cuando se cumplan los distintos objetivos establecidos para tal fin. El placer, sin embargo, nos sitúa en el aquí y en el ahora, exige un compromiso con el momento presente, un trabajo de resituación, de comunicación y (re)encuentro con la propia subjetividad y con los cuerpos que se encuentren habitando la misma experiencia.

Así es como me aproximo al placer, entendiéndolo como un proceso en el que el disfrute y el gozo motivan la generación de espacios en los que experimentar, interpretar y cuestionar esa experiencia, por lo que, desde este punto de vista, puede ser un proceso transformador, que no se agota en sí mismo. El placer implicaría así movimiento, dinamismo, y puesto que es algo que siempre se desea volver a experimentar, no se extingue, sino que da pie a seguir indagando. El placer puede ser, de este modo, un gran motor para el cambio social, para la transformación subjetiva y colectiva de las prácticas de todo tipo.

5. Placeres y militancias

«*Creo que el placer es una opción, pero para las mujeres todavía hoy tiene que ser una conquista*» (Estela, entrevista personal, 2015).

En un mundo en el que el placer se vuelve un imperativo, resulta paradójico que el acceso al mismo y la legitimidad para disfrutar por parte de algunos sujetos esté tan limitada. En muchos sentidos, hablar de placer y mujeres es hablar de encrucijadas, en el sentido en el que Teresa

del Valle define las *encrucijadas* como cruces o caminos que afloran a la memoria para expresar «*imágenes de miedo vinculadas a tiempos y espacios*» (1999: 219). En otro artículo apuntaba a esta relación de las mujeres con el placer como problemática y conflictiva (Muelas, 2018), en el sentido en el que está atravesada por condicionantes sociales, políticos, económicos, raciales, sexuales o identitarios, por citar solo algunos. Las condiciones de existencia en las que se mueven las mujeres y, en general, los sujetos no hegemónicos, determinan hasta cierto punto cuáles van a ser las posibilidades de acceso al placer; pero no solo eso, sino que además los placeres a los que se acceda van a estar previstos en función de la posición social que se ocupe. Graciela Hierro (2003), por su parte, enfatiza la tensión entre placer y displacer en la que las mujeres se encuentran, ya que la distribución del placer está generizada y, como apunta Miren Guilló (2016), no todos los cuerpos tienen la misma accesibilidad al placer; además, la vivencia del mismo está condicionada por su socialización más como objeto de placer para otros que como sujeto del mismo.

Carole Vance (1989), en su célebre artículo «El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad», ya se preguntaba por qué el placer en las mujeres siempre iba unido al peligro¹⁶. También en la obra de Sallarès comentada al principio encontramos que la renuncia al placer es algo tremendamente feminizado, relacionado muchas veces con la socialización y educación recibidas, otras con experiencias traumáticas. Puede también tener que ver con que el placer implica una pérdida. Muchas veces el placer no normativo nos hace salir de los contextos de opresión en los que vivimos, pero también perdemos la seguridad que proporcionan (Ahmed, 2018), o conlleva el provocar la infelicidad de otras personas (Ahmed, 2010).

16. Este texto significa un punto de inflexión en la teoría feminista. Situado en un contexto de gran cisma dentro del feminismo, que se ha denominado «las guerras del sexo», una parte del feminismo se pronuncia fuertemente en contra de la pornografía formando una paradójica alianza con la derecha de Reagan. Mientras, otro sector reacciona frente a lo que entiende que es una ofensiva que (re)victimiza a las mujeres y en cuya base se halla más una moral puritana. En este contexto se celebra una conferencia en 1982, cuyas ponencias se publicaron en el volumen (edición en castellano) *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina* (1989), y cuyas posturas vendrían a situarse en esta segunda vertiente pro-sexualidad. Una de sus coordinadoras, la antropóloga Carole S. Vance, reflexiona en el artículo citado sobre la relación que existe entre *placer* y *peligro* en la sexualidad de las mujeres. La autora considera perjudicial que la visión de la sexualidad se centre únicamente en los peligros y las violencias, pues así las mujeres se convierten en custodias de la moral y del comportamiento masculino. Y mantiene una posición en la que dentro del complejo entramado que interviene en la sexualidad de las mujeres, se den cabida también los episodios de placer, de autodeterminación y de agencia.

En estas tesisuras, ¿qué significa apostar por el placer en la práctica feminista? ¿O cuáles pueden ser sus significados? Durante mis entrevistas, muchas veces la imposibilidad o dificultad para el placer está asociada a violencias estructurales; otras, a dinámicas propias del activismo; pero, en general, está bastante extendida la idea de que el feminismo inyecta placer en sus vidas. La apuesta por el placer puede significar, como apunta Juana, una de las personas que he entrevistado, «*cambiar el mundo para vivir mejor*» (2018). O, como subraya Garazi, otra de las participantes, un «*estar en el placer*» y «*no auto-machacarse*» (2018). El feminismo, como «*una reacción sensible a las injusticias del mundo*», citando de nuevo a Ahmed (2018: 41), es un espacio también en el que reformular, por tanto, las enseñanzas de las violencias y las imposiciones aprendidas. Ella plantea que «*si bien es cierto que el feminismo nos permite redirigir nuestras emociones hacia objetos diferentes, también lo es que nuestras emociones pueden convertirse en sus objetos*» (2018: 63). Este planteamiento me resulta muy acertado para pensar en cómo, en la vida de las activistas feministas que han formado parte de la investigación, en general, el feminismo arroja luz sobre las vivencias desiguales que viven, no solo con respecto al placer, sino respecto a numerosas facetas de su vida. Esto conlleva que se cuestionen los presupuestos sobre los que se construye su placer y, en muchos casos, afecta también al modo en el que organizan sus propias prácticas activistas, lo que puede derivar en que uno de los objetos del feminismo sea la propia práctica feminista. Es esta última afirmación la que otorga un sentido especial a la apuesta por el placer con la que he empezado este apartado y en la que nos detendremos a continuación.

En las entrevistas, salvo algunas excepciones, he encontrado bastante consenso en la cuestión de que el placer, muchas veces, se queda en un plano teórico y luego cuesta llevarlo a la práctica. Garazi, activista feminista de 36 años, cuenta cómo la dificultad para estar desde el placer está cambiando poco a poco, de pasar de unas formas muy racionales de actuar a dejarse llevar por el cuerpo. Y habla de los imaginarios corporales que se proyectan a nivel simbólico, sobre todo asociado a prácticas que tienen que ver con lo nocturno, es decir, con el baile y el desenfreno que, en su opinión, es también práctica feminista.

Pero igual el cuerpo como placer no siempre ha estado, [...] o sea, el hedonismo [...] somos muy racionales, como más desde la razón. La razón diciendo que tenemos que ser hedonistas, pero siendo hedonistas no lo sé. Cada vez más, eh, por eso te digo [...] pues están cambiando un poco las maneras de hacer. Pero luego, por ejemplo, [...] como en esos espacios que se generan... es que ahora me viene un poco como lo nocturno, pero ahí estamos haciendo práctica, totalmente, o sea, estando con nuestros cuerpos, y ahí no hemos organiza-

do nada, simplemente existimos y somos así, entonces ya... estamos haciendo otras prácticas desde nuestros cuerpos, y, al mismo tiempo, se ve, proyectamos eso [...] a nivel simbólico me parece que sí que se han generado mogollón de cosas como de imaginarios súper corporales y así [...] Pero sí [...] directamente hacemos cuerpo, o talleres de autodefensa, o ahora más relacionado con la sanación (Garazi, entrevista personal, 2018).

El feminismo es un movimiento que no solo utiliza el placer y la diversión en sus formas, reivindicaciones y acciones, sino que, podríamos decir, lo necesita para lidiar con las violencias a las que hace frente. Pero también resulta paradójico que bastantes de las entrevistadas reclamen que no hay suficiente espacio para el placer, ya que es una afirmación que, en las mismas entrevistas, se contradice muchas veces cuando hablamos de los espacios de placer generados por el feminismo en sus experiencias vitales. Quizá tenga que ver con una significación del placer influenciada por el medio social que todas habitamos, donde este acaba convertido en la búsqueda de una respuesta rápida y fugaz, que no admite reflexión ni aprendizaje, y donde no tienen cabida los episodios de dolor y de sufrimiento que forman parte de la vida y que, en palabras de Maite Larrauri, «*puede[n] incluso amplificar los márgenes del placer*» (2009: 34). Pero lo cierto es que los espacios en los que el placer es manifestado por las feministas se convierten en generadores de referentes simbólicos y materiales en los que el disfrute y el goce son posibilidades que activan el deseo de transformación. No son meras válvulas de escape, sino que tienen el potencial de cambio al facilitar el encuentro entre cuerpos disidentes, donde se produce y practica política feminista.

5.1. Prácticas y espacios de placer como cuerpo político feminista

Podemos pensar en muchas imágenes donde el cuerpo político del feminismo es también un cuerpo de placer. Esteban (2011) se refiere a «cuerpo político», en general, como: «*[U]n conjunto articulado de representaciones, imágenes, ideas, actitudes, técnicas y conductas encarnadas, una configuración corporal determinada promovida conscientemente o inconscientemente desde un movimiento social, en nuestro caso el feminismo, que se concreta a nivel individual y colectivo*» (2011: 65).

Además, tendría tres características principales: la denuncia y reivindicación; la de constituir representaciones alternativas del ser mujer/hombre; y la de ser agentes de «*contestación, transgresión y cuestionamiento de estereotipos, valores y asignaciones diferenciales de espacios, poderes, tiempos*» (2011: 76).

Pienso en la huelga feminista del 8 de marzo de 2018 en Donostia. Todo el día fue un cúmulo de emociones y, sí, también de placer, que no solo era sentido por mí y por mis compañeras en ese momento, sino que fue comentado y hablado tiempo después. Recuerdo, por ejemplo, una de las actividades programadas, el recorrido con las bicis, como una masa de música, colores y contoneos irregulares. La complicidad de los cuerpos rodantes conformando una multitud heterogénea pero compacta. Un cuerpo político que ocupa el espacio, que reivindica y se apropia del recorrido a ritmo de megáfono, bafles desde los que salen consignas reivindicativas, pero también cumbia.

Pero si bien es fácil reconocer el placer en estos momentos de éxtasis colectivo, desde otros ángulos algunas feministas están reflexionando y poniendo en funcionamiento prácticas y formas de organizar su militancia y activismo de manera que las consecuencias físicas, materiales y emocionales no sean tan costosas. En estos procesos se buscan maneras de que las prácticas sean reparadoras o sanadoras, donde el placer de poner el cuerpo y sus necesidades y deseos en el centro es una parte fundamental. Un ejemplo de este tipo de iniciativas lo podemos encontrar en relación con la sanación feminista a la que se ha referido Garazi anteriormente. Hay un colectivo feminista vasco que lleva unos años trabajando el tema del *osatze feminista*, la sanación feminista. Se trabaja tanto a nivel interno como colectivo (a partir de encuentros de varios días, reuniones, intercambios con compañeras feministas de otras partes del mundo), y externo (en talleres, charlas o jornadas abiertas). Uno de los objetivos es reflexionar y transformar el modelo de militancia para, entre otras cosas, encontrar un modo más placentero de habitar la política. Lo interesante de estos proyectos es su dimensión colectiva. A diferencia de los grupos de terapia donde el objetivo es alcanzar o perseguir un bienestar individual, aquí se buscan respuestas colectivamente. Las heridas individuales salen a la superficie para encontrar reconocimiento, pero se busca sanar en colectivo, reflexionando y construyendo alternativas concretas que apuntan a cuestionar, desmontar y quebrar las estructuras del sistema.

El siguiente párrafo es un pequeño extracto de mi cuaderno de campo en uno de esos encuentros:

Después de cenar tenemos velada en la buhardilla. Todo está preparado para que la cantante dé un concierto en acústico, ella y su guitarra. Hay colchones y cojines por el suelo, sofás y algunas sillas. La mayoría nos colocamos cómodamente en los sofás y el suelo, unas apoyadas en otras, agarradas, sonrientes y empezamos a disfrutar de la música. Se puede observar en los gestos y en las caras la complicidad, la intimidad que se crea a través de las melodías, la voz penetrante e intensa de la cantante que da pie a que algunas se acaricien y se

toquen suavemente. Algunas disfrutamos de una cerveza, otras de una infusión caliente, las hay que miran ensimismadas a la artista y parece que están en cualquier otro lugar posible [...] Pero estamos ahí, presentes, conscientes, sintiendo y sanando juntas (Diario de campo, 2017).

Esta imagen también es un cuerpo político feminista, aunque en este caso se mantenga en una cierta privacidad, un cuerpo político de placer formado por feministas que reafirman su existencia produciendo afectos y deseos fuera de los marcos fijados por el sistema de género imperante. Son sujetos que cuestionan también los contornos de la política, encarnando, siguiendo a Esteban (2015), un activismo somático y vulnerable donde prácticas placenteras —fragmentos como el citado, pero habría muchos más ejemplos— de descanso consciente y disfrute son fundamentales para el proceso de sanación feminista, cuyo objetivo principal es una reparación colectiva que incida en las formas de militancia política para una transformación radical de la realidad social.

El cuidado de lo colectivo empieza también en el autocuidado, entendido como arma radical cuando, como afirmaba Audre Lorde (2009), este no consiste en la autocomplacencia sino en la autopreservación, con «*encontrar maneras de existir en un mundo que dificulta la existencia*» (Ahmed, 2018: 325). El placer entendido como *cuidado*, en el sentido de que todas las personas tengan acceso al mismo teniendo en cuenta sus necesidades, dificultades y posición social, donde experimentar y crear espacios de disfrute en el que la sanación colectiva sea una oportunidad también para la intimidad, el disfrute y la vulnerabilidad (Lakshmi, 2019).

Los espacios de placer, por tanto, son espacios de sosiego, de reposo, pero también pueden serlo de desfogue y esparcimiento, donde se ponen en circulación diferentes expresiones sobre la sexualidad, el erotismo, los afectos y el placer. Es más, donde se da lugar toda una transformación de esas expresiones sobre la sexualidad, el erotismo, los afectos y el placer. En una entrevista a Paul Preciado, este decía:

El objetivo de cualquier movimiento político ya sea el feminismo u otro, es precisamente la transformación del sujeto que lleva a cabo esa emancipación. El movimiento obrero tiene como objetivo entre otras cosas transformar al obrero, porque si es para dejarlo exactamente como está en relación de subordinación con la máquina, el trabajo o los medios de producción, pues yo no veo para qué sirve el movimiento obrero. Es decir, si no vale para bailar o para follar con la máquina yo no veo para qué sirve el operaismo. Y con el feminismo es igual, si no sirve para transformar el sujeto que lo practica, ¿para qué sirve? (Sáenz, 2019).

Como ha observado Guilló en su análisis de la fiesta desde la política feminista en Euskal Herria (2016), encontramos muchos ejemplos de prácticas de placer desde iniciativas feministas en las que la fiesta se erige como lugar de enunciación, transformación y subversión de los cuerpos, los placeres y la identidad colectiva. Guilló afirma que después de la fiesta somos otras personas, que lo vivido se queda en la memoria del cuerpo: «*Afectos, alianzas, complicidades, sonrisas y bailes*» (2016: 7, traducción propia).

Las fiestas feministas se muestran para muchas de las personas que forman parte de esta investigación como espacios de libertad y expresión de la corporalidad en todo su apogeo: bailes, seducción, *ligoteo*, magreos, desnudos, e incluso orgías, son elementos que forman parte de una interacción que parte de un *nosotras* desde nuestros cuerpos¹⁷.

Livia Alga ha escrito: «*Una fiesta, si es realmente subversiva, [...] las marcas que deja, pueden modificar el trato entre la gente en el espacio público, los diálogos que se entablan y las emociones que despiertan los encuentros con desconocidos*» (2018: 163).

Las prácticas feministas placenteras que han irrumpido en mi trabajo de campo tienen esa impronta y al mismo tiempo son profundamente performativas. Compartir procesos de placer en espacios de activismo feminista, ya sea en forma de fiestas, jornadas, talleres, reuniones, manifestaciones, etc., transforma a los sujetos que participan en ellos, no solo a partir de una lucha común contra las desigualdades o violencias, sino también a partir de las alianzas, los afectos y los bailes en común (Muelas, 2023).

6. A modo de conclusión

En este artículo he querido mostrar que analizar las prácticas de placer dentro del activismo feminista, no solo presenta una valiosa oportunidad para reelaborar algunos presupuestos teóricos sobre temas clásicos dentro del feminismo, sino que ofrece una visión alternativa a la manera en la que interpretar el cambio social desde la política feminista. Las prácticas feministas de placer son analizadas desde un paradigma donde el cuerpo, el valor de la experiencia concreta o las dinámicas compartidas de disfrute y goce se entremezclan con las reivindicaciones políticas, no solo como

17. M. Hamilton aka Materia Hache describe la pista de baile, la noche y la fiesta siempre como exceso y derroche, como espacio abierto sin orden y, por tanto, lugar privilegiado desde el que hacer política, donde los «*cuerpos al servicio del placer*» sirven «*para imaginar, construir, compartir nuevos relatos de resistencia*» (2019: 261).

una posible consecuencia, sino como parte significativa de las propias prácticas políticas del feminismo. Asimismo, el placer continúa presentándose como un elemento clave reivindicado por las feministas, al tiempo que lo entendemos como un proceso que puede conllevar otro tipo de cuestionamientos, imaginarios y transformaciones tanto subjetivas como, sobre todo, a nivel colectivo. Es precisamente este carácter transformador el que nos anima a identificar y capturar el poder subversivo del placer, a (re)significar y (re)configurar sus límites y posibilidades desde el análisis crítico y creativo para aprovechar su potencial político a través de la reflexión y el disfrute colectivo.

Referencias

- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Alga, M.L. (2018). *Etnografía «terrona» de sujetos excéntricos*. Barcelona: Bellaterra.
- Berlant, L. (2012). Optimismo cruel. *Debate Feminista*, 45: 107-135.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- Braunstein, N.A. (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*. México D.F.: siglo XXI.
- Cabanas, E. e Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1995). Deseo y placer. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 23: 12-20.
- Del Valle, T. (1999). Procesos de la memoria: cronotopos genéricos. *AREAS. Revista de Ciencias Sociales*, 19: 211-226.
- Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Madrid: Turner.
- Esteban, M.L. (2019). *El feminismo y las transformaciones en la política*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, M.L. (2015). La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable. *Ankulegi*, 19: 75-93.
- Esteban, M.L. (2011). Cuerpos y políticas feministas. El feminismo como cuerpo. En *Cuerpos políticos y agencia: reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. C. Villalba y N. Álvarez, Coords. Granada: Universidad de Granada: 45-84.
- Gil, S.L. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Guilló, M. (2016). Sarrera. Festaren analisi eta politika feministak: ainguraketak eta erronkak. En *Festak, genero-harremanak eta feminismoa. Begirada teoriko eta antropologikoak, praktika sortzaileak eta plazeraren kudeaketa kolektiboak*. M. Guilló, Coord. Bilbao: Udako Euskal Unibertsitatea: 7-32.
- Guisán, E. (1992). *Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anthropos.

- Hochschild, A. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz.
- Hamilton, M. (2019). El mapa del porvenir: Una invitación a una fiesta del sótano a las azoteas: una línea de fuga del control y del disciplinamiento. En *El libro de buen [a]mor. Sexualidades raras y políticas extrañas*. F. Vila y J. Sáez, Eds. Madrid: Ayuntamiento de Madrid: 256-269.
- Hierro, G. (2003). *La ética del placer*. México D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Jolly, S.; Cornwall, A. y Hawkins, K. (2013). *Women, Sexuality, and the Political Power of Pleasure*. London: Zed Books.
- Lagarde, M. (2000). *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Madrid: Horas y Horas.
- Lakshmi, L. (2019). Care as Pleasure. En *Pleasure Activism. The Politics of Feeling Good*. Adrienne Maree Brown. Chico: AK Press: 313-315.
- Larrauri, M. (2009). Muerte chiquita, vida grandota. En *Las muertas chiquitas*. M. Sallarès, Barcelona: Generalitat de Catalunya, Ajuntament de Barcelona, La Capella: 32-36.
- Loorde, A. (2009) [1984]. A Burst of Light: Living with Cancer. En *I Am Your Sister. Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. R.P. Byrd, J. Betsch y B. Guy-Sheftall. Oxford University Press: 81-149.
- Martínez, M. (2019). *Identidades en proceso. Una propuesta a partir del análisis de las movilizaciones feministas contemporáneas*. Madrid: CIS. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- McFadden, P. (2003). Sexual Pleasure as Feminist Choice. *Feminist Africa*, 2: 50-60.
- Montero, J. (2006). Momentos singulares en la evolución del feminismo en el Estado español. En *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: Producción, reproducción, deseo, consumo*. VV.AA. Madrid: Laboratorio Feminista: 159-172.
- Muelas, L. (2023). Los surcos del placer. Desbordamientos, prácticas y transformaciones feministas. Tesis Doctoral, UPV/EHU.
- Muelas, L. (2018). Una mirada a las fiestas desde la antropología feminista: el placer como proceso creativo y espacio político. En *Etnografías feministas. Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca*. M.L. Esteban y J.M. Hernández, Coords. Barcelona: Bellaterra: 273-293.
- Muelas, L. (2015). El placer como proceso creativo en la transformación feminista. Trabajo de Fin de Máster. Máster Universitario en Estudios Feministas y de Género. UPV/EHU. En <https://addi.ehu.es/handle/10810/16509?show=full>. Accedido el 11 de mayo de 2020.
- Muñiz, E. (2015). Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad. En *El cuerpo. Estado de la cuestión*. E. Muñiz, Comp. México D.F.: La Cifra Editorial: 29-58.
- Nancy, J.L. y Van Reeth, A. (2015). *El goce*. Madrid: Pasos Perdidos.
- Olivella, M. y Porroche, A. (2012). Mujeres, placer sexual y empoderamiento: reflexiones desde el trabajo de campo. En XIV Seminario de Autoformación de la RED-CAPS, Barcelona, 9 de noviembre.
- Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anagrama.
- Parrini, R. (2018). Hacia una antropología del deseo. En *Deseografías. Una antropología del deseo*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana: 15-38.

- Peker, L. (2018). *Putita golosa. Por un feminismo del goce*. Buenos Aires: Galerna.
- Preciado, B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Requena, A. (2020). *Feminismo vibrante. Si no hay placer, no es nuestra revolución*. Barcelona: Roca Editorial.
- Sáenz, A. (2019). Me di cuenta de que cuando socialmente no percibes la violencia es porque la ejerces. Entrevista a Paul Preciado. *Página 12*. 28 de junio de 2019. En https://www.pagina12.com.ar/202789-me-di-cuenta-de-que-cuando-socialmente-no-percibes-la-violen?fbclid=IwAR3s4A_YsaP5TLBpdXH3d6HfdiE7p7CgGDknhdB7Ne09NVeQTHu_gx2mm8s. Accedido el 11 de mayo de 2020.
- Sallarès, M. (2009). *Las muertes chiquitas*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Ajuntament de Barcelona, La Capella.
- Stolcke, V. (2004). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Revista de Estudios Feministas*, 12(2): 77-105.
- Vance, C.S. (1989). El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad. En *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. C.S. Vance, Comp. Madrid: Talasa: 9-49.
- Zabala, B. (2021). Entrevista a Mari Luz Esteban. *Viento Sur*. 17 de febrero de 2021. En: <https://vientosur.info/entrevista-a-mari-luz-esteban/>. Accedido el 23 de febrero de 2021.

Referencias primarias

- Muelas de Ayala, L. (2019). Diario de campo.
- Muelas de Ayala, L. (2017). Diario de campo.
- Estela (17 de junio de 2015). Entrevista personal grabada (transcripción). Bizkaia. Registro: ANONIMIZADO.
- Garazi (8 de mayo de 2018). Entrevista personal grabada (transcripción). Gipuzkoa. Registro: ANONIMIZADO.
- Juana (13 de junio de 2018). Entrevista personal grabada (transcripción). Gipuzkoa. Registro: ANONIMIZADO.