



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
Volumen 18
Número 2
Mayo - Agosto 2023
Pp. 287 - 310

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

Placer, agencia y menstruación: Subversión y conocimientos colectivos para la transformación social

Miren Guilló Arakistain
AFIT-Grupo de Investigación en Antropología Feminista
Universidad del País Vasco (UPV/EHU)
miren.guillo@ehu.eus

Recibido: 08.06.2020
Aceptado: 09.05.2021
DOI: 10.11156/aibr.180205

RESUMEN

En este artículo se analiza el lugar que el placer ocupa en las iniciativas y narrativas que se producen dentro de lo que denomino *culturas y políticas alternativas de la menstruación*, políticas corporales que problematizan el modelo médico-científico y cultural hegemónico del ciclo menstrual. Las personas que participan en estos procesos de agencia y resignificación explicitan diversas narraciones y vivencias en torno al placer, que se dan y confluyen también junto a otras emociones y sensaciones. Estas experiencias del placer se materializan de manera más explícita en procesos de empoderamiento corporal, en la producción colectiva de saberes y en las sensaciones que producen diversos actos de subversión, dando lugar todo ello a procesos de transformación social. Mediante algunos ejemplos etnográficos, se profundiza en dichos procesos partiendo de un concepto de *placer* que se problematiza y se reconfigura desde una perspectiva feminista.

PALABRAS CLAVE

Placer, agencia, activismo menstrual, feminismo, saberes colectivos.

PLEASURE, AGENCY AND MENSTRUATION: SUBVERSION AND COLLECTIVE KNOWLEDGE FOR SOCIAL TRANSFORMATION

ABSTRACT

This article analyses the importance of pleasure in the initiatives and narratives that occur within what I have termed the alternative politics and cultures of menstruation — body politics that problematize the hegemonic cultural and medical-scientific perspective of the menstrual cycle. The people involved in these processes of agency and resignification make explicit various narratives and experiences around pleasure that converge with other emotions, affects and sensations. These experiences materialize in a more explicit way through health and body empowerment, the collective production of the knowledge, and the sensations that various acts of subversion produce, giving rise to processes of social transformation. Using several ethnographic examples, this article examines such processes in detail, on the basis of a concept of pleasure that is problematized and reconfigured from a feminist perspective.

KEY WORDS

Pleasure, agency, menstrual activism, feminism, collective knowledge.

Agradezco a Mireia Delgado, Mari Luz Esteban, Laura Muelas e Inma Hurtado sus aportaciones a este artículo.

Introducción

Yo lloraba, pues, de placer. En este caso concreto, del placer de la politización, o sea, el placer de emerger de los fangos de una situación de sometimiento. El placer de localizar el dedo índice de la mano, estirarlo y dirigirlo contra tu sometedor. Aprender a señalar, pasar de víctima a sujeto: ese placer (Morales, 2018: 26).

En un sistema social que genera y reproduce diversas desigualdades, no todas las personas tenemos las mismas posibilidades para habitar el placer; precisamente, es por ello por lo que el goce de los cuerpos subalternos puede ser una estrategia fundamental para generar cambios tanto individuales como sociales, sobre todo si se hace desde una lectura reflexiva, crítica y ética del placer. En este artículo se pretende mostrar el lugar que los procesos de placer tienen en las iniciativas y reflexiones que se producen dentro de lo que denomino *las políticas y culturas alternativas de la menstruación*¹. Para ello me basaré en la etnografía llevada a cabo en mi tesis doctoral, centrada en el estudio de las relaciones entre las políticas de la menstruación, las configuraciones de género y la corporalidad, en la que he analizado el modo en el que algunas personas y colectivos están resignificando el ciclo menstrual frente a la cultura médico-científica y cultural hegemónica, en el contexto español y vasco (Guilló, 2020a). Me refiero a prácticas e ideologías que están cuestionando la medicalización y la patologización que implica la lectura biomédica occidental del ciclo mediante la gestión alternativa del sangrado y la reflexión crítica, expresiones materializadas en publicaciones y fanzines, talleres y encuentros, campañas o performances, entre otros². Todas estas propuestas, que han

1. He definido las *políticas y culturas de la menstruación* como valores y prácticas alternativas que surgen en contraste con la perspectiva hegemónica de la menstruación, como pueden ser la gestión de la sangre menstrual (por ejemplo, la denuncia de la industria capitalista menstrual y la promoción de dispositivos alternativos), junto a talleres, iniciativas y tecnologías feministas, acciones callejeras y expresiones artísticas (acciones, propuestas audiovisuales) y muchas otras creaciones diversas. Estas resignificaciones ocurren en diferentes espacios ideológicos y políticos (Guilló, 2020a: 13-14).

2. En la tesis doctoral, además de analizar los principales significados culturales y biomédicos del ciclo menstrual a lo largo de los años, se han observado iniciativas que problematizan la visión hegemónica del ciclo para crear nuevas representaciones e imaginarios alternativos. Así, se han analizado los debates feministas y las configuraciones de género que se desarrollan dentro de esas propuestas y contextos, tomando las prácticas corporales y las experiencias de las personas que han participado en la investigación como punto de partida del

umentado considerablemente durante la última década, cuestionan la visión occidental dominante de la menstruación ligada a la suciedad, la otredad, el tabú y el estigma (ver, entre otras autoras, Blázquez y Bolaños, 2017; Bobel, 2010; Fahs, 2016; Felitti, 2016; Gómez y Marco, 2020; Guilló, 2013 y 2023; Kissling, 2006; Tarzibachi 2017), una perspectiva negativa, que la antropología de la menstruación ha abordado de diferentes maneras³.

Estos procesos de resignificación se conectan, a su vez, con maneras concretas de entender los cuerpos, la salud y las relaciones de género. Propician nuevos imaginarios y vivencias menstruales y respecto a la salud, y, además, partiendo de la propuesta de los cuerpos políticos feministas de la antropóloga Mari Luz Esteban (2011), van forjando un cuerpo político plural de la menstruación. Un cuerpo constituido por dimensiones políticas, simbólicas, económicas, ecológicas y de salud que convergen entre sí. En la investigación he podido observar que, a través de estas propuestas, emergen lo que Carmen Díez (1993: 175) ha llamado *nuevas socializaciones para el cambio*; es decir, que además de una socialización para la continuación de la cultura hegemónica, se producen segundas socializaciones encaminadas a promover un cambio respecto a esa cultura hegemónica. Esto es así cuando, por ejemplo, se discute la industria menstrual dominante y se promueven dispositivos alternativos para gestionar el sangrado, a través del análisis de las diferentes dimensiones relacionadas con el ciclo y otras reflexiones colectivas. De esta manera, las prácticas analizadas, como ámbito de agencia y resistencia donde lo afectivo juega un papel muy importante (Gould, 2009), problematizan la perspectiva negativa sobre el ciclo y promueven otros valores y vivencias encarnadas que facilitan esas nuevas socializaciones, facultando procesos de transformación social y política. Lo que me gustaría resaltar en este texto tiene que ver con las experiencias de placer que surgen en dichos procesos, que favorecen la aparición de caminos hacia la transformación social, entendiendo esto de una manera amplia.

Haber llevado a cabo una etnografía corporal me ha facilitado un productivo abordaje analítico de los aspectos afectivos relativos tanto a la política como a la misma investigación. Una etnografía corporal fun-

proceso etnográfico. Para ello se ha llevado a cabo una etnografía corporal (2008-2019) compuesta por entrevistas (repetidas en el tiempo) a 36 personas que están participando en dichas propuestas, observación participante (en 34 iniciativas) y una mirada autoetnográfica como sustento de análisis.

3. La antropología de la menstruación, que se ha desarrollado en distintas fases (Buckley y Gottlieb, 1988; Guilló, 2020a: 49-100) emerge, sobre todo, a través de lecturas simbólicas que destacaron los aspectos semánticos y metafóricos de los cuerpos y los fluidos —véase, por ejemplo, los trabajos de Turner (1969) o Douglas (2007)—.

damentada, por un lado, en la antropología del cuerpo y de las emociones, que trata de comprender la materialidad corporal en contextos históricos y culturales concretos, desde la problematización de las dicotomías cartesianas y la profundización en sus implicaciones epistemológicas (Citro, 2010; Esteban, 2004; Farquhar y Lock, 2007; Le Breton, 2002; Muñiz, 2014; Scheper-Hughes y Lock, 1987). Por otro lado, me he inspirado también en los planteamientos que prestan especial atención a la dimensión sensorial de la experiencia, con autores como Paul Stoller (1997) o Sarah Pink (2009), desde una consciencia profunda de afectar y ser afectada por el campo. Así, partiendo de una perspectiva del cuerpo vivido dinámico, relacional y material (Farquhar y Lock, 2007), he reparado en las prácticas corporales (Muñiz, 2014), pues es a través de ellas como se conforman y se materializan los sujetos. Dentro de los procesos de resocialización menstrual analizados, podemos ver cómo en las biografías corporales de las personas entrevistadas surgen muy diversas sensaciones, afectos y emociones que van cambiando de intensidad y forma, en distintas fases y momentos.

El placer, así, es encarnado a través de diferentes sensaciones y sentidos (Hierro, 2003). Siguiendo a Laura Muelas (2015), entiendo el *placer* como la vivencia corporal y sensorial que surge de diferentes prácticas, provoca estados, sensaciones y/o emociones que se relacionan con algo positivo, y está relacionada con factores sociales, culturales, económicos y biográficos. Con la intención de evitar lecturas excesivamente estáticas y reduccionistas de las emociones y los afectos, he procurado entender ambas de manera interrelacionada y no aislada (Emocríticas, 2014; Gould, 2009)⁴. De esta manera, he tratado de percibir los procesos relacionados con el placer de forma dinámica, pudiendo así percibir cómo se combinan con otras experiencias emocionales y adquieren intensidades y formas muy variadas. En ese sentido, he observado cómo a medida que se cuestionan la patologización y la estigmatización, emergen las experiencias placenteras con más intensidad de lo que inicialmente imaginé. Es analizar estas vivencias lo que me permite investigar y profundizar en las diversas

4. Deborah B. Gould (2009) propone entender los afectos en su sentido más amplio, no solo en lo relativo a los sentimientos o a los aspectos más cognitivos o conscientes del campo emocional. Además, Jo Labanyi (Emocríticas, 2014) explica así la secuencia entre afecto, sentimiento y emoción de la siguiente manera: el *afecto* sería la respuesta física que el mundo externo provoca en nuestras sensaciones y cuerpos; el *sentimiento*, un paso más, ocurre cuando la sensación se mezcla con el pensamiento; y si ese sentimiento se desarrolla más conscientemente, Labanyi se refiere a ella como *emoción*. Así, las emociones nos ayudan a tener sentido del impacto de los factores externos (en nosotros). En mi caso, siguiendo la propuesta de Sarah Ahmed (2004), suelo utilizar *emociones* y *afectos* de manera similar, pero en determinadas ocasiones utilizaré uno u otro, en un intento de capturar sus matices.

formas de entender, de habitar y de problematizar el placer, y de esta manera ahondar en el estudio y las configuraciones del mismo. Partiendo de la idea de que toda acción social es un proceso afectivo, físico y erótico (Diz, 2019; Esteban, 2015; Gould, 2009), y que toda reconfiguración de lo corporal conlleva también una manera alternativa de formular la subjetividad y la acción individual y colectiva (Esteban, 2011 y 2015), dicho análisis, además, muestra la dimensión afectiva de estas propuestas políticas, y la importancia de aunar esa dimensión afectiva con la dimensión política y epistemológica de las mismas. En los siguientes apartados daré cuenta de cómo las personas participantes⁵ de esta investigación han explicitado el placer mediante diversos ejemplos etnográficos, un placer que reconfigura el desasosiego, que propicia cierta apertura hacia el mundo y que visualiza la dimensión afectiva del activismo.

Una relectura feminista del placer

El placer y el empoderamiento de las mujeres han sido temas fundamentales en el feminismo (Ahmed, 2004; Braidotti, 2004; Brown, 2019; Cornwall, Hawkins y Jolly, 2013; Esteban, 2004 y 2020; Guilló, 2016; Hierro, 2003; Lagarde, 2000; Muelas, 2015 y 2023; Vance, 1989), desde lecturas complejas que redefinen lo placentero desde una perspectiva crítica con las desigualdades sociales, pero que pone sobre la mesa la importancia del poder y la energía vital que las mujeres adquieren mediante el placer y el potencial de este para la transformación social, tal como sugería Carole Vance (1989). En palabras de Rosi Braidotti (Muelas, 2015), el movimiento feminista ha situado el bienestar, la autoconfianza y el empoderamiento de las mujeres en la agenda social y política: para las feministas, tratándose como se trata de un derecho fundamental, la felicidad no podía ser una cuestión más política. De hecho, el feminismo ha abordado el tema del placer de forma subversiva. Así, algunas de las ideas elaboradas sobre el placer sexual pueden extenderse a la reflexión general sobre el placer. En este sentido, Vance (1989) reflexionó sobre la poderosa ten-

5. En este texto, por lo general, al referirme a las personas participantes de la investigación marcaré el plural o el impersonal en femenino, con el fin de hacer un uso inclusivo del lenguaje, aunque en algunas ocasiones haré menciones más explícitas. A su vez, he optado por el concepto de *personas menstruantes*, desde una perspectiva no excluyente y desvinculando el ciclo menstrual de un determinado cuerpo o identidad de género, partiendo de que hay personas que se sienten mujeres y por múltiples razones no menstrúan y otras que no se sienten mujeres y sí lo hacen (Guilló-Arakistain, 2020c). Por otro lado, cuando en este artículo emplee la categoría *mujer* lo hago como categoría social, teniendo en cuenta la dificultad que ello también implica.

sión entre el placer y el riesgo en la vida de las mujeres, especialmente en lo referente a la sexualidad; amplió el análisis del placer poniendo sobre la mesa la energía vital y el poder que ello aporta a las mujeres; y consideró que, sin menoscabar la crítica de los peligros sexuales, es imprescindible ahondar en el placer justamente para poder imaginar contextos más seguros, porque la violencia puede convertir el placer en tabú. Desde este planteamiento, la respuesta del feminismo debe de ser tan compleja como la propia realidad: centrarse solo en el placer supone perder de vista el sistema de género en el que se sitúa la sexualidad de las mujeres; al mismo tiempo, focalizar la mirada solo en las opresiones también supone un riesgo, ya que se invisibilizan las estrategias, y sin pretenderlo puede producir más temor y desprotección en las mujeres (1989).

Por otra parte, una relectura feminista del placer implica problematizar la idea occidental capitalista del mismo, pues conceptos como *bienestar* y *felicidad* son frecuentes en los discursos neoliberales actuales (Ahmed, 2010; Ehrenreich, 2011; Illouz, 2014). Una cultura del optimismo y del pensamiento positivo, como buque insignia del capitalismo, que esconde un reverso individualista y productivista (Ehrenreich, 2011) donde el mandato es obtener más placer, principalmente a través del consumo (y con los ideales sociales y culturales dominantes que dictaminan determinados objetos), alimentando así una idea de *placer* que aparece como válvula de escape, y como incentivo para que los cuerpos que estén ocupados continúen siendo productivos; una idea de placer vinculada, además, al individualismo y a la heterosexualidad (Ahmed, 2004). Si observamos la relación entre los discursos hegemónicos contemporáneos de la felicidad, y la ideología neoliberal y de consumo capitalista, es importante cuestionar dicha visión reduccionista del bienestar que propone toda una ideología occidental de la felicidad que se basa en una concepción meritocrática de ella, dentro de un mercado global de biografías sobre la transformación personal, la redención y el triunfo individual (Ahmed, 2010; Cabanas e Illouz, 2019; Ehrenreich, 2011; Illouz, 2014). Precisamente, la ciencia de la felicidad es parte de una industria multimillonaria global que mueve una fortuna y, a su vez, esa ideología sitúa la felicidad, la tristeza y el fracaso como responsabilidades individuales, obviando las desigualdades sociales y estructurales. Por otro lado, focalizar la atención en el placer no supone obviar el potencial y la fuerza transformadora que otras emociones también tienen: «*La voluntad de cambio social y el rechazo del orden existente le debe mucho a sentimientos como la ira y el resentimiento. Estigmatizar con empecinamiento esos sentimientos negativos es estigmatizar de facto la estructura emocional del malestar social*» (Cabanas e Illouz, 2019: 184). Esto queda patente en las experien-

cias de las personas que participan en las culturas alternativas de la menstruación, pues la rabia, la preocupación, el dolor, la vergüenza, la tristeza o el propio desasosiego también activan procesos de cuestionamiento y resignificación. Pueden estimular estados altamente reflexivos e introspectivos, posibilitar conectar con realidades ajenas, y/o activar el rechazo del orden existente y la voluntad de cambio social. Por ejemplo, la ira menstrual puede ser vital para cuestionar el dolor y los discursos sexistas, así como para generar procesos de subversión.

El «placer de los cuerpos» ha sido a lo largo de la historia una reivindicación de muchos movimientos intelectuales, artísticos y contraculturales, para, entre otras cosas, oponerse a la comprensión cristiana del cuerpo y a su idea de *sacrificio* (Citro, 2010). Marcela Lagarde (2000), en sus reflexiones sobre el empoderamiento y la autoestima feminista, sugiere que el bienestar y las condiciones de vida de las mujeres se conseguirán socialmente, colectivamente. Muelas (2015 y 2016) propone que el placer puede ser el motor para la transformación social, individual y colectiva, y lo define como un proceso corporal y creativo que posibilita observar la sociedad, la economía y la política desde una mirada alternativa y así descifrar desigualdades sociales. Por lo tanto, reivindicar el placer de los cuerpos que en esta estructura social han tenido menos posibilidades de habitarlo, puede explicitar las desigualdades sociales que subyacen en esos procesos (Guilló, 2016). De hecho, algunas prácticas de placer pueden ser justamente procesos que reproduzcan las desigualdades sociales, por lo que una mirada feminista exige cuestionar esas prácticas y sus cimientos, e incluso, siguiendo a Graciela Hierro (2003), «desplacerizarlos»⁶. Asimismo, Franco Berardi «Bifo» (Sarriguarte, 2019) ha reivindicado un placer ético: una ética de la empatía y de la sensibilidad. Para Berardi, el capitalismo promueve constantemente el deseo, dejando el placer siempre para después: el capitalismo te obliga a producir y consumir constantemente, pero nunca a disfrutar (Sarriguarte, 2019).

Siguiendo la estela de las autoras citadas, parto de una comprensión feminista del placer que contempla con cautela la estructura patriarcal, capitalista, capacitista y racista, entendiéndolo como un afecto, una sensación o vivencia dinámica que se combina con otras emociones, y se configura en prácticas concretas. Se ha observado que, en los procesos de empoderamiento corporal relacionados con el ciclo menstrual, el placer ha sido una fuerza y una vivencia importante. Las personas participantes lo han nombrado e identificado de diversas maneras y en sus narraciones hay ciertas experiencias repetidas con asiduidad. Creo que, por un lado,

6. Hierro (2003: 43) plantea la idea de *displacer* como «fracaso del placer», haciendo referencia a diferentes condiciones que obstaculizan la experiencia potencialmente placentera.

estas vivencias ayudan a hacer más complejas y comprender las relecturas del placer que se están haciendo desde una óptica feminista; y, por otro lado, dan cuenta del componente afectivo-político-corporal de estas propuestas, así como de los movimientos sociales y transformaciones políticos en general. En este texto me referiré a tres ideas o experiencias relacionadas con el placer que han destacado especialmente en mi trabajo: (1) la sensación de placer que se experimenta en los procesos de empoderamiento del ciclo y del cuerpo, relacionado con las sensaciones de lo que es saludable para ellas y con la idea de vivir su «cuerpo» como placentero; (2) el placer que ha emergido en los procesos de producción de conocimientos alternativos que se generan colectivamente alrededor del ciclo (en proyectos, reflexiones compartidas, relaciones...); y (3) la idea de habitar la subversión como placer; es decir, experiencias de placer que emergen en propuestas subversivas sobre la menstruación que discuten determinadas lecturas de los cuerpos léidos *mujeres* (muchas veces asociadas a la creación y a la producción artística). En definitiva, se trataría de experiencias que nos hablan de la manera de experimentar esas vivencias como placenteras, a la vez que se funden con otras sensaciones, dando cuenta del lugar que ocupa en los procesos de cambio social.

La salud y el empoderamiento y la autogestión corporal como placer

Las vivencias y prácticas menstruales de las personas que están desarrollando propuestas y culturas alternativas de la menstruación han cambiado a lo largo del tiempo, en lo que se refiere, por ejemplo, a la gestión del dolor, del bienestar, de la recogida de sangre (o no recogida) o del lugar que la sangre ocupa en sus prácticas sexuales. De diferentes maneras, ellas relacionan estos cambios con cierto proceso de empoderamiento corporal. Debido a los múltiples usos que actualmente se hacen del concepto de *empoderamiento*⁷, he de señalar que he tenido en cuenta sobre todo aquellos procesos que se relacionan más explícitamente con prácticas centradas en lo colectivo y en la transformación social. No obstante, eso no significa que todas las vivencias que se estén dando en el ámbito de las culturas

7. Ana Porroche-Escudero (2017), en su análisis del discurso social y científico del cáncer de mama, subraya la necesidad de repensar críticamente el uso (y sobreuso) que se ha hecho del concepto de *empoderamiento*, muy ligado a las condiciones de vida individuales, más que a un empoderamiento colectivo que se ocupa de la transformación de las desigualdades sociales. Por otro lado, siguiendo a Esteban (2004), entiendo que todo empoderamiento es corporal, y en esta etnografía, debido al tema de estudio, se ha explicitado muy fuertemente esta dimensión.

alternativas de la menstruación sean siempre así. Desarrollaré este primer campo a través de las experiencias de dos mujeres que llamaré Maialen y Klara.

Maialen⁸, que trabaja en diversos proyectos feministas y del ámbito educativo, cuenta que hoy en día vive el ciclo «como un experimento»: *«Lo vivo muy bien [...] hicimos unas compresas, y se ha convertido en un juego. Las utilizo, las limpio a mano, las observo [...] todo ha cambiado»*. El uso de dispositivos alternativos ha sido un proceso divertido para ella. Relata su deseo de visibilizar las propias prácticas de gestión del sangrado, despertando así la curiosidad de sus vecinas, familiares, las adolescentes con las que trabaja, compañeras de casa, amantes y amigas. Esta sensación placentera originada por el uso de dispositivos alternativos aparece en otras muchas participantes, una satisfacción que se relaciona con su elección política, con su capacidad de autogestión, con *«apropiarse de un proceso corporal que ha sido alienado»* y con poder compartir y transmitirlo a otras compañeras⁹. En la investigación ha quedado claro que el simple hecho de utilizar la copa, esponja, compresas de tela, o el no utilizar nada (lo que en algunos contextos occidentales se está denominando como «sangrado libre»), produce ya de por sí una nueva relación visual, olfativa, carnal y simbólica con la sangre. Por ejemplo, muchas identifican con agrado la vivencia del sangrado: la sensación de derrame, el calor del flujo, el color e incluso el olor. No obstante, como matizan muchas de las entrevistadas, aunque el uso de tales dispositivos suponga un cambio importante desde el punto de vista ecológico, no tiene por qué implicar una profunda transformación crítica, ya que también se ha convertido en un «producto de consumo políticamente correcto», pero que no siempre cuestiona suficientemente la visión medicalizada, negadora y capitalista de la menstruación.

Otro ámbito en el que se refleja este empoderamiento menstrual es el sexo-afectivo. Aunque hoy en día vive la menstruación de forma positiva en las prácticas sexuales compartidas y «como parte del juego», para Maialen ha sido algo que ha ido cambiando. Al igual que otras muchas informantes, la politización de la menstruación le ha proporcionado más libertad y disfrute en ese sentido. Entre las personas entrevistadas se repite este recorrido: en las primeras prácticas sexo-afectivas el sangrado ha

8. He entrevistado a Maialen varias veces, entre 2010 y 2019. La primera vez que la entrevisté tenía 25 años. Es formadora en temas de género, educación y literatura.

9. Para algunas de las participantes, esto se relaciona también con una necesidad de pensar el cuerpo en conexión estrecha con el medioambiente, algo que se relaciona, a su vez, con las ideas propiciadas por las teorías ecofeministas, aunque no solo, ya que estas resignificaciones se vinculan con planteamientos ideológicos variados.

podido limitarlas, pero poco a poco lo han vivido de una manera más libre. En algunas entrevistas se ha mencionado la diferencia que implica compartir la sexualidad con cuerpos menstruantes o no menstruantes, dando lugar a experiencias y opiniones diversas. Asimismo, para algunas, además de ser parte de sus prácticas sexuales, el sangrado puede ser algo excitante, y así lo explicita Maialen en la siguiente escena que ella misma describe:

Fueron las ganas de derretirme en su piel. Una isla en un momento en que tenía un poco lío de relaciones sexo-afectivas. Nos escondimos en su casa, a salvo. Ella acurrucada en el sofá con un cojín caliente para aliviar su dolor de la regla, y yo, a su lado, muy cerca de ella, acariciándole las piernas. Me dijo que lo mejor para el dolor era masturbarse; yo lo sé desde entonces. Entre sonrisas y miradas obscenas, fuimos a su cuarto [...] Teníamos una época muy pornográfica y pintamos las sábanas juntas. Su sangre en mi mano, por su cuerpo y por las sábanas. Mi pierna derecha marcada por su entrepierna. La sangre que se secaba en mis manos se mezclaba con nuevos fluidos: el flujo ya seco me estimulaba la piel, y el nuevo me lo calentaba. Con los dedos de la otra mano recogí un poco de sangre y se lo llevé a su boca, lo cogió con su lengua y después con la mía, y después le lamí su entrepierna, suave, pero con intensidad... y allí pasaron más cosas, algunas las recuerdo y otras no tanto. Pero el sabor y el olor de su sangre me impregnaron durante días. Envueltas en placer. Sonaba de fondo aquella canción de Ruper Ordorika que dice, «Zure gorputza, da orain nire hiria» [tu cuerpo, es ahora mi ciudad]. Al día siguiente, antes de salir de casa me limpié las manos y la cara, con la intención de borrar las huellas del pecado... Pero al subirme al autobús y dejar las monedas en la mesita del conductor, aprecié un bello rojo-granate en mis uñas. Se me había metido hasta adentro (texto escrito por Maialen).

Para Maialen, la intensidad se encuentra en el centro del placer erótico, una intensidad que considera fundamental en su sexualidad y en encuentros íntimos compartidos: «*la sangre es como la huella de esta intensidad; esa huella que deja la regla en las sábanas*». Para algunas informantes, el hecho de que la sangre forme parte del juego es una manera de cuestionar la normatividad de los cuerpos y la heteronormatividad, y cultivar la aceptación del propio cuerpo y del deseo: «*No dejes de ‘disfrutar por’*. *Ha sido considerado algo sucio y prohibido, y por ello es como una resistencia... ‘vamos a jugar con esto y a darle la vuelta’*», dice Maialen.

Otro ejemplo de este apartado sería la idea del *placer* a través del empoderamiento corporal relacionado con la salud, pues muchas participantes explicitan el placer cuando mencionan las sensaciones de lo que para ellas es lo saludable y con una actitud «activa» hacia ello. Más con-

cretamente, la búsqueda de la salud se relaciona para muchas con el dolor y el placer a la vez; una visión dinámica y multifactorial de la salud relacionada con el cultivo de determinadas prácticas corporales, aunque no siempre se entienda de una manera política y colectiva ni se problematice el culto a la salud y al cuerpo que la sociedad de consumo occidental hoy en día fomenta (Guilló, 2020a).

Klara¹⁰, por ejemplo, nos acerca a esta idea del empoderamiento a través de sensaciones de lo que para ella es lo saludable. Vive en una comunidad autogestionada, es profesora de Yoga y durante muchos años ha facilitado talleres y encuentros sobre el ciclo. Explicita el placer de «sentir el cuerpo» desde su juventud y también el de sentirse fuerte y flexible. Sentirse sana y tener una actitud activa hacia su salud le produce gusto, e identifica como placentero el propio hecho de «tener un cuerpo», la vivencia consciente de las sensaciones corporales, y el trabajo corporal de «estar en el bienestar»: *«Para mí el cuerpo es maravilloso, me encanta tener un cuerpo»*. Por otro lado, le gusta conocer la influencia de las diferentes fases del ciclo en ella: *«Lo ajusté a mi práctica de yoga al principio, y luego dije ¡ostras!, a todo, y nada, una maravilla, en vez de luchar contra la corriente, es muy gustoso»*. De hecho, cuando era más joven tuvo algunos malestares relacionados con procesos endocrinológicos, y después de un itinerario de búsqueda en el ámbito biomédico, fue el yoga lo que la ayudó a recuperar su salud. Siente que estos conocimientos y la gestión del ciclo le han cambiado la vida, por lo que trata de socializarlos mediante procesos colectivos como talleres y encuentros (algunos, de larga continuidad). A lo largo de su trayectoria, además de su propia experiencia corporal, ha generado y observado procesos colectivos (e individuales) de empoderamiento corporal, y esto también ha sido un proceso de crecimiento para ella. El trabajo que propone se basa en esta idea de «sentir el cuerpo» como una fuente de placer. Al mismo tiempo, percibe que las sensaciones satisfactorias de las mujeres que participan en sus clases hacen que se incremente el interés de otras y se fortalezca el proyecto.

La relación del placer con el empoderamiento corporal también se ha observado de manera muy clara en la convergencia de la salud y la espiritualidad, ya que el «trabajo corporal» (Wacquant, 2006) que se propone en las diversas propuestas del ámbito de la espiritualidad y el ambiente holístico¹¹ se relacionan con la relajación y el bienestar. Aunque, tal y como he elaborado en otros trabajos (Guilló, 2020b) pueden ser procesos

10. Cuando la entrevisté por primera vez tenía 34 años (2012), y volví a entrevistarla en 2019.

11. En el ambiente holístico convergen el cultivo de la espiritualidad y el ámbito de la sanación, desde una perspectiva holística (ver, por ejemplo, Cornejo y Blázquez, 2013).

muy diversos en los que también, en ocasiones, puede influir una determinada ideología sobre la felicidad y el desarrollo personal, que se materializa a través de toda una industria contemporánea relacionada con la mercantilización de la salud y el cuerpo.

En general, emerge la voluntad de enfatizar lo corporal y lo emocional para así cuestionar la excesiva racionalidad occidental y la primacía de lo cognitivo; sin embargo, esta idea del *cuerpo como algo que se tiene* puede dificultar trascender dicotomías cartesianas. Al mismo tiempo, la mayoría de las participantes de la investigación se han mostrado críticas con la idea de tener que «estar siempre bien» (a pesar de ser algo que muchas buscan en su práctica), lo que podemos relacionar con la crítica de la perspectiva capitalista del placer y con la aceptación de los ciclos corporales y vitales.

Por lo tanto, en diversas narraciones la reapropiación holística del cuerpo aparece como una experiencia placentera, vinculado con prácticas que tienen que ver con lo que consideran que es sentirse saludable, con la gestión de la sangre, con el bienestar y con la sexualidad.

Saberes alternativos del ciclo: el placer de crear conocimiento en colectividad

«Cuando nuestros modelos epistemológicos refuerzan prácticas opresivas, las epistemologías de resistencia/transformación son una respuesta clave» (Tuana, 2006: 21. Traducción propia).

Las culturas alternativas de la menstruación generan conocimientos que se producen, sobre todo, de forma colectiva, en espacios y ámbitos ideológicos políticos muy variados, en los que se crean diálogos reflexivos. Mediante ejercicios de autoconocimiento, se colectivizan experiencias, se escucha, se aprende de la experiencia de las otras, se van tejiendo reflexiones prácticas y teóricas, y se identifican nuevos deseos de saber. Se crean así espacios de conocimiento colaborativo en los que se mezclan saberes más cognitivos, procesales y afectivos (Díaz Quero, 2005: 1), aunque a menudo esta distinción ni siquiera resulte posible.

Por lo tanto, los conocimientos se coproducen, acumulan, articulan, desarrollan, combinan, comparten y abren, circulando y creando sus propios canales. Ejemplos de estas construcciones colectivas del saber serían los talleres y encuentros, publicaciones y libros como el clásico del Colectivo de Mujeres de Boston (Boston Women's Health Collective, 1971) o muchos fanzines, los cuales, a menudo, se convierten en valiosas herramientas para grupos feministas o círculos de mujeres, bien como

puntos de partida o bien para lecturas en grupo, dando pie así a nuevos saberes y procesos. Los modelos de conocimiento científicos hegemónicos occidentales priorizan formas concretas de conocimiento en nombre de la universalidad y la neutralidad, de modo que los movimientos y agentes sociales, dentro y fuera de la academia, pueden ser los principales motores de una transformación epistemológica (Escobar, 2007; García-González, 2011). Asimismo, la construcción colectiva del conocimiento en torno a la salud y el cuerpo ha sido vital para los activismos feministas de la salud, que cuestionan las localizaciones del saber promoviendo la liberación de las mujeres y su autonomía frente al sistema (Nogueiras, 2013; Tuana, 2006). Para las participantes, el ciclo menstrual posibilita una oportunidad para el autoconocimiento, pero también propicia complicidad para el conocimiento mutuo, convirtiéndose en compañeras epistémicas¹². De hecho, para muchas, los procesos de construcción de conocimientos sobre el ciclo que se dan tanto en encuentros, proyectos o entre amigas, han sido muy gratificantes y afectivamente intensos. Por ejemplo, Lide¹³, que elaboró junto a sus compañeras un fanzine y diseñaron talleres que cuestionaban la dimensión capitalista de la gestión hegemónica del ciclo, narra aquellas situaciones en las que cosían compresas de tela o escribían juntas como momentos muy gozosos, otorgándole especial importancia a las formas colectivas de producir saberes que surgen fuera de la biomedicina, así como a las coyunturas de empoderamiento y disfrute que se generan en estos procesos.

Lo observamos también en el relato de Maialen, donde se mezclan diversas sensaciones positivas y se observa también la importancia que las relaciones y los afectos tienen en estos procesos. Para ella fueron importantes algunas referencias teóricas, tanto de fanzines como de libros; pero, más allá de las lecturas, diarios, conversaciones, análisis de vivencias, etc., menciona también la importancia de algunos lugares físicos donde se ha reunido con su compañera Ane (con quien trabajó el tema), como bares, viajes en coche, o baños en el río. Momentos que se han constituido para ella en espacios del saber, algo que amplía la concepción clásica de «lugares físicos del saber» legitimando otro tipo de procesos.

12. Siguiendo a Holmes y Marcus (2008) y sus propuestas sobre la colaboración epistémica experimental, se trataría de una comunidad epistémica también para la etnógrafa, un campo poblado por personas expertas. Además de analizar estos espacios y experiencias conjuntas del saber, y problematizar qué lugares de enunciación y saberes se legitiman frente a otros, he reflexionado sobre mis propias relaciones y posiciones como etnógrafa en el trabajo de campo (2020a).

13. Lide vive en una zona rural. La primera vez que la entrevisté (2009) tenía 29 años; en 2019 la volví a entrevistar.

En el 2008 o así, participé creando un colectivo que se construyó en base a la relación especial que tenía con una amiga. Entre compartir reflexiones y las ganas de hacer cosas juntas, que si talleres, leer cosas, que si queríamos hacer unas pintadas, que si una instalación... y al final surgió la oportunidad de un concurso de producciones feministas [...] Hicimos un corto donde nos maquillábamos con la sangre, a tope. Hicimos fotografías, de flujos y sangrados diferentes, en diferentes lugares, diversos sistemas de gestión del sangrado... bueno, todo en nuestro estilo muy precario-personal. Evidentemente no ganamos, técnicamente todo era... muy, muy precario y muy *Do it Yourself*. [se ríe] [...] más adelante hicimos unas camisetas [donde se explicitaba la idea de jugar con la menstruación] y compresas artesanas de tela, y quedábamos para coser juntas. Y no sé coser, pero siguen funcionando. Fue una situación muy, muy placentera [...] Cada una utilizamos nuestra camiseta, pero un día salimos las dos juntas de fiesta, rollo performance. Nos preguntó mucha gente, nos miró otra gente. Ten en cuenta que esto era hace ya años; hoy en día hay muchísimas más camisetas con eslóganes feministas, y este tema ha circulado mucho más. Y eso fue otra fase de aquel proyecto, el socializarlo. Teníamos mucha emoción, mucha curiosidad y ganas de investigar, una relación muy íntima, muchas ganas de todo, y, sobre todo, fue un proceso muy placentero y vital en nuestras trayectorias de vida.

Aquí vemos cómo junto al deseo de conocimiento aflora el placer, ya que para Maialen gozar de todo el proceso es lo que la mueve y la lleva a crear: es la relación con su amiga, las ganas de investigar y experimentar juntas.

Los conocimientos colectivos y dinámicos son modos de resistencia; sin embargo, debemos evitar una visión simplista de los procesos de conocimiento y analizarlos desde una mirada compleja. Por un lado, es importante tener en cuenta que tanto el desarrollo de las redes sociales como la profesionalización del tema ha influido de diferentes maneras en la creación y circulación de esos procesos de conocimiento y en su dimensión colectiva¹⁴, tal como está sucediendo en otros muchos ámbitos sociales y activistas. Por otro lado, el capitalismo, en su forma más dinámica y opaca, tiende a apropiarse de los saberes colectivos y, a menudo, no es fácil identificar cómo sucede esto. Por lo tanto, es importante tener en cuenta que una apropiación capitalista de los conocimientos que se destina al consumo, instrumentaliza el carácter cooperativo de las producciones culturales (Cañada y Orihuela, 2005: 140).

Aun teniendo en cuenta la necesidad de esta mirada compleja, el hecho de que los cuerpos no hegemónicos creen saberes alternativos sobre

14. Entre otras propuestas, una experiencia interesante y de mucha influencia sería la de la Comunidad virtual Soy1soy4 creado por la pedagoga menstrual Erika Irusta (Ver: <https://soy1soy4.com/>).

su salud y sus prácticas es una manera de resistir al sistema biomédico y al sistema capitalista; pero también, en general, al modelo hegemónico del conocimiento androcéntrico, capacitista y colonial. En estas culturas alternativas de la menstruación, se crean espacios de saber e inteligencias colectivas, donde de manera (más o menos) colectiva, se coproducen, se articulan, se desarrollan y circulan los saberes. Aunque también se reproducen algunas tensiones que tienen que ver con las jerarquías del saber (la cultura de lo experto, individualidad-colectividad, etc.), se trata de conocimientos dinámicos y cooperativos, que como se ha visto en diferentes itinerarios, produce sensaciones placenteras, y converge también con el deseo de juntarse, por lo que vemos cómo las relaciones también atraviesan estas formas de conocimiento. Lo observamos en el relato de Maialen, donde queda de manifiesto la importancia que las relaciones y la afectividad tienen en dichos procesos: «*Teníamos una gran emoción, una relación muy íntima y un gran entusiasmo para todo; fue sobre todo un proceso placentero y vital en nuestras trayectorias vitales*». Es una cuestión recíproca, porque lo uno alimenta lo otro. El placer del saber, la curiosidad por el conocer, como vemos, se convierte en un combustible importante en la búsqueda de otros mundos más justos, inclusivos y gozosos.

El placer de la subversión

«*Úntalo en tu cara, Embadúrnate en tu cuerpo, ¡es hora de comenzar la fiesta menstrual! [...] Al aceptar la cualidad abyecta de la sangre menstrual, las menstruantes están transformando sus propias actitudes hacia su ciclo menstrual y radicalizando la menstruación*» (Docherty, 2010: 1. Traducción propia).

La subversión como experimentación del placer es otra idea repetida en las narraciones de las personas entrevistadas, sobre todo en lo relativo a expresiones artísticas. Según Maialen, la sangre menstrual es subversiva porque «*rompes una norma: esta norma de no tocar, no oler, no acercarse. Entonces pasas un límite, un límite simbólico y práctico, y eso cambia las ideologías y las prácticas*». Uno de los objetivos principales en el colectivo que participó fue repensar la regla, politizarla y jugar con las representaciones. Así aparece en sus palabras, donde hemos observado cómo la curiosidad y los afectos atraviesan estos conocimientos, pero también cómo se funden el juego y la subversión. Las producciones artísticas realizadas desde inquietudes feministas han influido en ella: «*Hemos conocido obras en las que estaba implicada la menstruación, y cuánto nos han emocionado, qué ganas...*». Se refiere, como otras participantes, a las muchas producciones artísticas feministas donde se hace uso o se evoca la

sangre menstrual, muchas de ellas surgidas a partir de la década de los sesenta (por ejemplo, Reckitt, 2005). Pero, además, estos últimos años estas producciones han re-cobrado fuerza, e incluso en el imaginario feminista ha aumentado la presencia de la sangre menstrual. Pero, sobre todo, se puede apreciar la importancia que toma la autogestión para Maialen, por ejemplo, en la gestión de la sangre, pero también en los procesos creativos y en la autonomía de recursos y técnicas¹⁵.

Por un lado, observamos cómo ha disfrutado de los procesos; por otro lado, vemos que para ella la visibilización de la sangre es la manera de interpelar y cuestionar el asco, ya que considera que la infracción de la norma menstrual produce también cambios en las prácticas y las ideologías. De hecho, las experiencias donde se articulan placer y subversión agrietan la ideología de la normatividad menstrual, superando esa norma que legitima unos cuerpos frente a otros, y empoderando cuerpos que la hegemonía no ha socializado para el placer. Por lo tanto, «*divertirse con el cuerpo*», además de ser una forma de cuestionar las discriminaciones de género, puede situar lo artesanal y el DIY en la crítica al sistema capitalista, a la búsqueda constante de la perfección a través del consumo.

Izar¹⁶, otra participante de la investigación que a principios del año 2000 protagonizó varios «robos colectivos de compresas y tampones», con una dimensión sobre todo simbólica, también ha destacado lo divertido que fue el primer «robo de compresas» en el que participó y lo relaciona con el modelo de activismo, los objetivos y la preparación de la iniciativa, el clima de juego entre disfrazarse y cantar, y el ambiente que surgió entre ellas:

Es lo más divertido que he hecho en mi vida. Entramos disfrazadas al súper, como robando a lo Marujillas [resignificando el propio concepto]. Llenamos dos carros de compresas, tampones... otras dos se vistieron de blanco, con una compresa manchada roja en la cabeza, y se pusieron a cantar al lado de las cajas: «viva la regla, viva la regla» como una canción de misa, y mientras tanto nosotras salíamos con los carros llenos del súper. Cruzamos la calle y nos fuimos pal mercadillo y los repartimos allí, con los panfletos que habíamos

15. Se refiere a la autogestión de ideas, materiales y procesos. En la última entrevista en la que nos hemos reunido me muestra su preocupación por ello. Le parece que en la actualidad en los movimientos sociales también se han profesionalizado o especializado muchas tareas: «*Por ejemplo, los carteles siempre los elabora una diseñadora. Las hace muy bonitas y a mí me gustan mucho. Pero la cuestión es que cuando no está ella no sabemos cómo hacerlo. Antes los hacíamos a mano, simplemente, por eso, cuando hoy hacemos unos carteles en Word, sin que sean súper técnicos profesionales... pues me produce mucho placer: ¿sabemos hacerlo!*».

16. La primera vez que entrevisté a Izar (2012) tenía 30 años, trabajaba en una herboristería y ha participado en distintos movimientos sociales.

preparado. Tuvo muy buena recepción, se nos acercaban muchas señoras, creo que también porque nuestro barrio es un barrio obrero, y muy popular. Para mí ahí quedo algo... y fue súper bonito.

A Ilune¹⁷, el ciclo le ha servido para conocer mejor su cuerpo: «*Para al menos tener más relación con la vulva, por ejemplo*». También ha sido un tema de conversación y de complicidad con amigas y amantes. Durante su estancia en Madrid, ella y sus compañeras ocuparon un edificio con el objetivo de convertirlo en un centro social feminista, pero también como vivienda. En aquella época en la que la convivencia y el activismo confluían, surgieron momentos de diálogo y experimentación con la regla. También recuerda que en algunas asambleas se mencionaba la sangre menstrual como «herramienta» para acciones callejeras. A pesar del dolor menstrual que sufre, el ciclo también le ha propiciado momentos para la complicidad y un elemento de lucha política.

Para Maite¹⁸, el arte ha sido un espacio de búsqueda y de experimentación corporal. Una búsqueda que vincula con su experiencia menstrual, pues por razones que los médicos desconocen, nunca ha ovulado. Maite ha utilizado la sangre de forma abundante y viscosa junto con otros líquidos para sus instalaciones artísticas, interrogando nuestra relación con los fluidos a través de la corporación abyecta y monstruosa: «*Yo quería jugar con la menstruación, convertirlo en algo estético. Yo no tenía la regla, y justo por eso, utilizaba chorros de sangre viscosa, llevándolo al límite*». Así, mediante abundante sangre, busca, pregunta e interroga la corporalidad abyecta. Cuenta que experimentar y canalizar el desasosiego que ella estaba viviendo de esta manera fue una experiencia apacible para ella. Lide también ha repensado y representado desde una perspectiva de género las producciones de asco. Dice que, desde su experiencia en el teatro, «*para las chicas es mucho más difícil producir asco, pero precisamente, podemos aprovechar el hecho de que la regla se identifique socialmente con el asco. Producir asco también es romper estereotipos*».

Con los relatos de Lide, Maialen, Izar, Maite y otros que no he incluido aquí, vemos cómo se da una reapropiación de ese cuerpo-espacio, o lo que he denominado como la *performatividad del asco* (Guilló, 2023). La abyección se convierte en espacio de resistencia, aunque también podemos preguntarnos cuáles son los límites de la transgresión. La sangre puede ser subversiva, sí, pero tenemos que tener en cuenta que muchos cuerpos son

17. La primera vez que entrevisté a Ilune (2012) tenía 25 años. Es educadora y ha participado en diversos movimientos sociales.

18. La primera vez que entrevisté a Maite (2009) tenía 29 años. Estudió Bellas Artes, realizando varias producciones artísticas sobre la menstruación.

ya de por sí subversivos dentro de este sistema social y de matriz heterosexual, capacitista y racista (Bobel, 2015), tal como explicitan algunas de las personas entrevistadas. Hay que reflexionar sobre cómo se construyen las políticas del asco (Nussbaum, 2006; Przybylo y Rodrigues, 2018), cómo el género se cruza con otras variables, y las implicaciones materiales y de poder que esto conlleva, teniendo en cuenta que nuestro sistema social es mucho más violento con algunos cuerpos que con otros. Es decir, la posibilidad de poder reapropiarse de este asco también depende de la posición social de cada persona. Por tanto, podríamos preguntarnos qué condiciones se necesitan para poder ser subversiva.

La performatividad del asco a través de la subversión de la cultura hegemónica menstrual no es una estrategia utilizada en todas las propuestas analizadas; muchas otras propuestas buscan identificar la menstruación con una sensorialidad y experiencia positiva, agradable, bella, colorida, fácil, atractiva. También en una misma propuesta pueden operar estrategias estéticas y sensoriales muy diversas. Entre distintas estrategias feministas, la performatividad del asco puede poner sobre la mesa la ambigüedad y la ilegibilidad de los cuerpos, ya que interroga y agrieta las normas de belleza y normalidad imperantes junto a la invisibilización y el absoluto control del ciclo. El cuerpo menstruante se convierte en un cuerpo político subversivo que cuestiona, mediante la producción estética del asco, el sistema de género y el imperativo cultural y social del constante autocontrol y de la autovigilancia corporal. Y en estos procesos se funden diferentes sensaciones, como, por ejemplo, el propio desasosiego, la zozobra o la rabia, con el placer y la diversión.

La vivencia del placer como implicación en los procesos de transformación epistemológica y social

Ciertamente, hace falta más esperanza, pero no la del optimismo tiránico, conformista y casi religioso que se ofrece. Hace falta una esperanza crítica, fundamentada en razones, en la justicia social y en la acción colectiva; una esperanza que no sea paternalista, que no decida por nosotros lo que es bueno para nosotros, que no pretenda protegernos de lo peor a base de enseñarnos a negarlo, sino que nos coloque en una mejor posición para hacerle frente y cambiarlo. Y no como individuos aislados, sino juntos, como sociedad (Cabanas e Illouz, 2019: 184).

En las calles de Venecia, en el contexto de luchas y plataformas populares que denunciaban el violento proceso de turistificación de la ciudad, una pared amanecía pintada con la frase «Godere al Popolo», que se

podría traducir como «Placer para el pueblo», y que parece evocar una analogía del lema «Power to the people». Una reconfiguración sensorial del espacio público, que vincula la reivindicación del placer con la transformación social colectiva.

Como he querido mostrar a lo largo del texto, el placer ocupa un lugar especial en las políticas menstruales y de empoderamiento estudiadas. A pesar de tratarse de procesos muy diversos, hemos comprobado en diferentes experiencias cómo el placer atraviesa las resignificaciones que están llevando a cabo las participantes. Podemos ver que, en estos procesos, han cuestionado algo que les produce desasosiego, dolor o incluso rabia, y que mediante sus prácticas de resistencia lo han reconvertido en un espacio donde habitar, también, el placer. No sugiero que la búsqueda del placer haya sido siempre el detonador común de estas propuestas, pues eso podría dificultar una comprensión más compleja de las mismas y difuminar la crítica y el malestar social de partida. No obstante, en la etnografía el placer ha emergido como una vivencia vital y compleja, por lo que sí que podemos identificarlo como un combustible importante, algo que ha permeado todos los procesos y ha fortalecido la creación de toda una cultura (corporal, vital, sanitaria, política...) que problematiza y cuestiona la ideología de la normatividad menstrual. Esta labor reflexiva ha sido posible gracias a la importancia concedida a las emociones, los afectos y la corporalidad en este proceso etnográfico, como parte de los modelos teóricos y epistemológicos que lo han alimentado.

Además, este ejercicio de observar lo político aunando lo afectivo y lo corporal, y partir de una lectura crítica, amplia y feminista del placer, me ha permitido observar las políticas menstruales desde una mirada alternativa, preguntarme por las distintas maneras de entender/utilizar el concepto de *empoderamiento* y por su necesaria relación con la transformación social y con lo colectivo, más allá del bienestar individual. A su vez, también nos permite interrogarnos sobre las diversas maneras de entender la salud, y sobre la influencia que la ideología neoliberal del culto al cuerpo propia de esta sociedad de consumo tiene en dichas comprensiones; interrogarnos incluso sobre las contradicciones que pueden surgir en los procesos de construcción colectiva del conocimiento. Justamente, ahondar en estas tensiones ha posibilitado tejer una mirada más compleja en torno al placer. Es decir, las concepciones feministas del placer pueden ser conflictivas, pero también pueden ser una gran oportunidad de profundizar en la configuración y reflexiones sobre el mismo. Por lo tanto, se trata de pensar cómo las diversas propuestas se relacionan con un deseo de justicia social y crítico con las desigualdades sociales, y reflexionar sobre los nuevos interrogantes que todo ello produce.

Como ya he apuntado, creo que el análisis de las políticas y vivencias alternativas de la menstruación puede, por un lado, ayudar a comprender y a hacer más complejas las relecturas del placer que se están haciendo desde una óptica feminista; y, por otro, dar cuenta del componente afectivo-político de dichas propuestas. Un placer que no siempre se problematiza, pero que en la práctica se materializa en la autoapropiación del cuerpo y de la salud, en la complicidad de los cuerpos, en el deseo de juntarse, en la curiosidad y en la reapropiación de los saberes alternativos al sistema médico-cultural hegemónico. Una vivencia del placer que funciona como fuente de creatividad, de subversión, de apertura y de conocimiento. Prácticas placenteras que generan procesos de agencia y transformación social, que parten de la reflexión de lo ético, y que a su vez muestran el carácter afectivo, físico y corporal de la acción social. De este modo, la vivencia del placer aparece como fundamental en los procesos de transformación epistemológica y social.

Referencias

- Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. London: Routledge.
- Blázquez, M. y Bolaños, E. (2017). Aportes a una antropología feminista de la salud: el estudio del ciclo menstrual. *Salud Colectiva*, 13(2): 253-265.
- Bobel, C. (2015). The year the period went public. *Gender & Society*. En <https://gendersociety.wordpress.com/2015/11/12/the-year-the-period-went-public/>. Accedido el 22 de enero de 2020.
- Bobel, C. (2010). *New Blood: Third-Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Boston Women's Health Collective (1971). *Our Bodies, Our Lives*. Boston: New England Free Press.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Brown, A.M. (2019). *Pleasure Activism. The Politics of Feeling Good*. Chico, Edinburgh: AK Press.
- Buckley, T. y Gottlieb, A. (1988). A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism. En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*. T. Buckley y A. Gottlieb, Eds. Oakland: University of California Press: 3-50.
- Cabanas, E. e Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Planeta.
- Cañada, M. y Orihuela, A. (2005). Conocimiento colectivo, memoria de lo común. Festival Zemo98. En <http://www.zemos98.org/festivales/zemos987/pack/pdf/antonioorihuela.pdf> Accedido el 22 de enero de 2020.

- Citro, S. (2010). La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar. En *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. S. Citro, Ed. Buenos Aires: Editorial Biblos: 17-32.
- Cornejo, M. y Blázquez, M. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Revista de Antropología Experimental*, 13(2): 11-30.
- Cornwall, A.; Hawkins, K. y Jolly, S. (Eds.) (2013). *Women, Sexuality and the Political Power of Pleasure*. London: Zed Books.
- Díaz Quero, V. (2005). Teoría emergente en la construcción del saber pedagógico. *Revista Iberoamericana de Educación*, 37(3).
- Díez Mintegui, C. (1993). Estudio comparativo de las relaciones de género en la comarca Donostialdea y la Ribera de Navarra, partiendo de la forma diferente de participación de mujeres y hombres en las actividades laborales. Tesis doctoral. UPV/EHU
- Docherty, S. (2010). Smear It on Your Face, Rub It on Your Body, It's Time to Start a Menstrual Party! *Critical Theory and Social Justice*, 1. Occidental College.
- Douglas, M. (2007) [1966]. *Pureza y peligro un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Diz, C. (2019). Maneras de vivir: emoción, política e identidades en movimiento. *ANDULI, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 18: 93-117.
- Emocríticas (2014). *Entrevista a Jo Labanyi*. Blog Emocríticas. En <https://emocriticas.wordpress.com/2014/11/09/entrevista-a-jo-labanyi/>. Accedido el 22 de enero de 2020.
- Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Madrid: Turner.
- Escobar C., M.R. (2007). Universidad, conocimiento y subjetividad. Relaciones de saber/poder en la academia contemporánea. *Nómadas*, 27: 48-61. Colombia: Universidad Central Bogotá.
- Esteban, M.L. (2020). La antropología y el poder de lo erótico. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 15(3): 557-581.
- Esteban, M.L. (2015). La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable. *Ankulegi, Revista de Antropología Social*, 19: 75-93.
- Esteban, M.L. (2011). Cuerpos, políticas feministas y agencia: el feminismo como cuerpo. En *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. C. Villalba y N. Álvarez, Eds. Granada: Universidad de Granada: 45-84.
- Esteban, M.L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Farquhar, J. y Lock, M. (2007). Introduction. En *Beyond The Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. M. Lock M. y J. Farquhar, Eds. Durham: Duke University Press:1-16.
- Fahs, B. (2016). *Out for blood, essays on menstruation and resistance*. Albany: University of New York Press.
- Felitti, K. (2016). El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino. Sexualidad, Salud y Sociedad. *Revista Latinoamericana*, 22: 175-206.

- García-Gonzalez, N. (2011). Movimientos sociales y producción de conocimientos: la relevancia de las experiencias de autoformación. En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. VVAA. CIDOB: 109-121
- Gómez Nicolau, E. y Marco Arocas, E. (2020). Desafiando las reglas: articulaciones políticas del activismo menstrual. *Revista Española de Sociología*, 29(3, supl. 1): 155-170.
- Guilló Arakistain, M. (2023). *Sangre y resistencia. Políticas y culturas alternativas de la menstruación*. Barcelona: Bellaterra.
- Guilló Arakistain, M. (2020a). Hilekoaren politika eta kultura alternatiboen etnografía bat: genero-konfigurazioak, gorputz-ahalduntzea eta ezagutza kolektiboak. Tesis doctoral, UPV/EHU.
- Guilló Arakistain, M. (2020b). Una aproximación etnográfica a las relaciones entre espiritualidad, género y salud. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 36(1): 21-36.
- Guilló-Arakistain, M. (2020c). Challenging Menstrual Normativity: Nonessentialist Body Politics and Feminist Epistemologies of Health. En *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*. C. Bobel, I.T. Winkler, B. Fahs, K.A. Hasson, E.A. Kissling y T.A. Roberts, Eds. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Guilló Arakistain, M. (2016). 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 Arakistain, Ed. Bilbo: Udako Euskal Unibertsitatea (UEU): 7-32.
- Guilló Arakistain, M. (2013). La incorporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos (re)productivos. *Revista Nómadas*, 39: 233-245.
- Gould, D. B. (2009). *Moving politics: emotion and act up's fight against AIDS*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hierro, G. (2003). *La ética del placer*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Holmes, D. y Marcus G. E. (2008). Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Field-work Encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1(1): 81-101.
- Illouz, E. (2014). *El futuro del alma y la creación de estándares emocionales*. Madrid: Katz Editores.
- Kissling, E.A. (2006). *Capitalizing on the Curse. The Business of Menstruation*. Colorado: Rienner.
- Lagarde, M. (2000). *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Madrid: Horas y Horas.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Morales, C. (2018). *Lectura fácil*. Barcelona: Anagrama.
- Muelas, L. (2023). Los surcos del placer. Desbordamientos, prácticas y transformaciones feministas. Tesis doctoral, UPV/EHU.
- Muelas, L. (2015). El placer como proceso creativo en la transformación feminista. Trabajo Fin de Máster. Máster en Estudios Feministas y de Género. UPV/EHU.
- Muñiz, E. (2014). Prácticas corporales, performatividad y género. En *Prácticas corporales, performatividad y género*. E. Muñiz, Ed. Mexico: La Cifra Editorial: 9-37.
- Nogueiras, B. (2013). Discursos y prácticas feministas en el ámbito de la salud en España (1975-2013). Trabajo Fin de Máster. Máster Universitario de Estudios Feministas. Universidad Complutense de Madrid.

- Nussbaum, M.C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Pink, S. (2009). *Doing sensory Ethnography*. London: SAGE.
- Porroche-Escudero, A. (2017). Análisis crítico de las campañas de prevención del cáncer de mama. En *Cicatrices (in)visibles: Perspectivas feministas sobre el cáncer de mama*. A. Porroche-Escudero, G. Coll-Planas y C. Riba, Eds. Barcelona: Bellaterra: 57-69.
- Przybylo, E. y Rodrigues, S. (2018). Introduction on the politics of ugliness. En *On the Politics of Ugliness*. E. Przybylo y S. Rodrigues, Eds. London: Palgrave Macmillan: 1-30.
- Reckitt, H. (2005). *Arte y Feminismo*, Phaidon. New York.
- Sarriugarte, D. (2019). Franco Berardi. Plazer etikoaren alde. *Argia*, Septiembre, 2655: 12-16.
- Scheper-Hughes, N. y Lock, M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, 1(1): 6-41.
- Stoller, P. (1997). *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tarzibachi, E. (2017). *Cosa de Mujeres. Menstruación, género y poder*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Tuana, N. (2006). The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance. *Hypatia*, 21(3): 1-19.
- Turner, V.W. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Transaction.
- 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, Ed. Madrid: Talasa: 9-49.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: siglo XXI.