

IKASKETA FEMINISTAK ETA GENEROKOAK MASTERRA MASTER EN ESTUDIOS FEMINISTAS Y DE GÉNERO

Curso académico 2014-2015 Ikasturtea

Ikerketa lana / Trabajo de investigación

**El placer como proceso creativo en la transformación
feminista**

Egilea / Autora:

Laura Muelas de Ayala

Tutorea / Tutora:

Mari Luz Esteban Galarza

Septiembre 2015 / 2015ko Iraila

Quiero agradecer...

A mi tutora, Mari Luz Esteban, por su confianza, generosidad, lucidez y porque desde el primer momento me dijo “adelante”.

A las profesoras del Máster de Estudios Feministas y de Género de la UPV/EHU y a mis compañeras, sin las que este camino hubiera sido demasiado solitario.

A Ana Porroche por las aportaciones bibliográficas, y a Miren Guillo por las gestiones.

A Maribel, Ignacio y Mónica porque, más allá de la amistad, han infundido en mí la ilusión por la antropología.

A mis amigas y amigos en la diáspora, especialmente a Luis y a Laura, por estar ahí en las crisis, por ofrecerme su tiempo, sus conocimientos y su cariño en este proceso.

A Kaos, que muy a nuestro pesar, nos ha recordado a toda la Patrulla la importancia de disfrutarlos.

A Pablo, cuyos cuidados y apoyo emocional/corporal han hecho mucho más vivible el encierro.

A mi madre, Pilar, mi padre, Jesus, mi hermana, Pilu, mis primas, Ana y Marga y mi tía Pepita, por haberme enseñado a disfrutar de los placeres cotidianos.

Y sobre todo, muchas gracias a Elsa, Alicia y Lucía; Estela eta Itziar, eskerrik asko.

Resumen y palabras clave, 3

Introducción

Construyendo el placer como objeto de estudio, 4

Estructura del trabajo, 6

Hipótesis y objetivos, 8

Capítulo 1. Contexto histórico, teórico y metodológico

1.1. El movimiento feminista y la reivindicación del placer sexual, 11

1.2. Antropología, sexualidad y placer: encuentros y desencuentros, 20

1.2.1. El placer y el peligro como dos polos de la sexualidad femenina, 24

1.3. La antropología feminista como base teórico-metodológica, 27

1.3.1. El proceso de investigación, 29

1.3.2. Las participantes, 31

Capítulo 2. Cómo hacer placer de la teoría, el activismo y la vida: el conocimiento y la experiencia de las mujeres entrevistadas

2.1. Definiendo y gestionando el placer, 35

2.1.1. ¿Qué es el placer? 36

2.1.2. *Re-visión* y reconocimiento: haciendo inventario de los ingredientes del displacer, 45

2.1.3. Generación y creación de espacios propios para la (auto)gestión del placer, 51

2.1.4. Transformando la(s) vivencia(s) del placer: apropiación, autonomía y empoderamiento, 60

2.2. El placer sexual como arquetipo del placer: (re)configurando la sexualidad entre normativas, representaciones, prácticas y deseos, 65

2.3. Los feminismos ante el placer: reivindicaciones, políticas, retos y conquistas, 75

2.3.1. (Una) genealogía del placer en el movimiento feminista de Madrid, 75

2.3.2. Los feminismos como catalizadores, productores y creadores de formas más placenteras de estar en el mundo, 78

2.3.3. El placer de la política: *si no puedo bailar no es mi revolución*, 85

Capítulo 3. A modo de conclusión

3.1. La antropología del cuerpo y las emociones como marco para el estudio del placer, 94

3.2. Por dónde seguir, 97

Bibliografía y recursos web, 100

Resumen y palabras clave

En este trabajo se lleva a cabo un acercamiento al estudio del placer como categoría analítica mediante la que explorar sus dimensiones corporales/emocionales dentro de la práctica feminista. A partir de las experiencias de cinco mujeres activistas y de algunos planteamientos teóricos provenientes, sobre todo, de la teoría feminista, se expondrán algunas ideas sobre el potencial del placer como motor para el cambio social desde la práctica feminista. Lo que se exponen son algunos resultados de una investigación “exploratoria” que, por medio de la etnografía, pretende servir para dilucidar algunas de las definiciones, configuraciones y conceptualizaciones mediante las que las mujeres entrevistadas articulan sus experiencias y vivencias del placer.

El placer es definido aquí como un proceso creativo que es encarnado por los sujetos y mediado por toda clase de representaciones y discursos sociales, culturales, históricos, así como por sus experiencias vitales. Cuestiones como la creación de espacios propios, la autonomía, la generación de imaginarios y representaciones alternativas, los conflictos y descubrimientos en torno a la sexualidad, o el activismo y la práctica feministas, van a ser factores fundamentales de cara a un proceso de empoderamiento que favorezca la (auto)gestión del placer.

Asimismo, se plantea una antropología centrada en lo corporal/emocional como el marco a través del cual aproximarnos a un estudio del placer que tenga en cuenta la subjetividad de los sujetos y sus interconexiones con la realidad social de la que parten, pero que también transforman, mediante formas creativas y subversivas de entender y experimentar el placer.

Palabras clave: placer, feminismo, transformación social, cuerpo, emociones.

Introducción

Construyendo el placer como objeto de estudio

Este proyecto se propone explorar el placer como un elemento analítico clave en la comprensión de las desigualdades sociales, en general, y de las desigualdades de género, en particular, y como una alternativa práctica a través de la cual se pueden estar realizando diagnósticos y proporcionando herramientas para el cambio social que han quedado ocultas hasta ahora. Parto de la idea de que el placer ha sido escasamente tratado desde la teoría feminista, en general, y la antropología feminista, en particular, campo en el que me sitúo como incipiente investigadora, por formación y por la convicción plena de que la antropología, por medio de la etnografía, nos permite acceder a un análisis complejo de las representaciones, discursos, prácticas y saberes de las personas en sus contextos concretos. El placer puede ser entendido como un “campo en disputa” (Vance, 1997), que condensa parte de las luchas y conceptualizaciones feministas de las últimas décadas, y cuya articulación se pone en diálogo con otros procesos generales. De este modo, el placer es entendido por sí mismo como un proceso mediante y desde el cual proyectar una mirada alternativa a la sociedad, la economía y la política.

Consciente de las dificultades que puede entrañar el proponer una investigación de un concepto tan difuso y abstracto teóricamente, así como poco elaborado, como puede ser el placer, trataré de situarlo desde un lugar experiencial, simbólico y culturalmente definido. Si bien la pregunta *¿qué es el placer?* puede resultar en algún punto un asunto de la filosofía, intentar comprender el lugar que ocupa en la vida de las mujeres me parece más que apropiado desde una perspectiva antropológica feminista, valiéndome, además, de los planteamientos teórico-metodológicos tanto de la antropología del cuerpo como de la antropología de las emociones.

En este trabajo se plantea un análisis de las configuraciones, representaciones y prácticas asociadas al placer a través del conocimiento y la experiencia de cinco mujeres, todas ellas activistas, y algunas propuestas teóricas que parten de la antropología y de la teoría feminista en general, aunque también me he apoyado en textos de diversas disciplinas para resaltar o contrastar distintas ideas. Mi interés por el placer no nace ni se agota con este estudio, sino que parte de algunas pesquisas previas en torno a la sexualidad de las mujeres a partir del feminismo y la antropología, guiado también por la consideración de que el placer, dentro de las prácticas feministas, se encuentra en multitud de experiencias y campos que no han sido explorados teóricamente, como la celebración de todo tipo de encuentros como los LadyFest, donde

el placer prima por encima de todo. Asimismo, pretende ser un primer acercamiento al objeto de estudio, el placer dentro de la práctica feminista, para ser ampliado y profundizado en una futura tesis doctoral. En este sentido, lo que tiene de particular esta propuesta y que he pretendido respetar a lo largo de todo el texto es que el placer, como emoción y experiencia que es encarnada por parte de los sujetos que forman parte de esta investigación, incluye toda una configuración de prácticas que contienen pero exceden con mucho al placer sexual. Se propone así una conceptualización del placer que, a pesar de su regulación social, y más allá de la sexualidad, se erige en un estado de “satisfacción interior” al que siempre se desea volver una vez se ha experimentado (Lorde, 2003), un proceso que constituye y se constituye en y a través del activismo y la teoría. El placer como una experiencia subjetiva y concreta se presenta en formas y circunstancias ilimitadas, pero hemos de considerarlo inserto en un “trasfondo sociohistóricamente constituido” (García Selgas, 1994) condicionado, en nuestras sociedades occidentales, por unas lógicas capitalistas donde placer y felicidad van de la mano y se convierten en requisitos para una vida plena. Condicionantes que contribuyen a la exclusión de determinados colectivos, bien por sus circunstancias sociales y económicas, o bien por no compartir la ideología dominante, dando lugar a situaciones de precariedad y frustración (Ahmed, 2010).

Partiendo de la teoría feminista, la investigación ahonda tanto en las perspectivas clásicas del feminismo en las que se reivindica el placer como derecho (Correa, 1997; Miller, 2000), como en aquellas que, más recientemente, entienden éste como un elemento transformador que favorece el empoderamiento de las mujeres (Olivella y Porroche, 2012; Cornwall *et al.*, 2013); asimismo, pone en evidencia la ausencia del placer en la mayor parte de los estudios antropológicos, en general, y de la antropología de la sexualidad, en particular. A través de las voces de las mujeres entrevistadas, se hace un análisis de los principales objetivos del proyecto, como son las definiciones sobre el placer; los condicionamientos sociales y de género que dificultan su vivencia; la importancia de los espacios propios; el proceso de empoderamiento a través del placer; los intersticios entre placer y sexualidad; y las diversas formas en las que experimentan y moldean su placer a través de y con el feminismo o el activismo. Por último, se plantea el placer como una emoción encarnada (García Selgas, 1994; Esteban, 2004) que no puede ser concebido sin atender a los discursos sobre las emociones (Abu-Lughod y Lutz, 1990) y a los discursos y prácticas emocionales, desde los que se producen y reproducen también las desigualdades de género. Es un placer que quiere ser abordado, fundamentalmente, desde la antropología del cuerpo como la forma en que los agentes sociales, los “cuerpos políticos del feminismo” (Esteban, 2009), configuran y reformulan sus representaciones y sus prácticas, contribuyendo así al cambio social desde lo corporal.

Estructura del trabajo

El trabajo consta de tres bloques o capítulos principales, los cuales están a su vez subdivididos en otros apartados.

En primer lugar se muestran las hipótesis y objetivos planteados para el proyecto.

El capítulo 1 presenta el contexto histórico, teórico y metodológico del que se parte. En el mismo se ofrece una perspectiva parcial y no exhaustiva, dadas las características formales y temporales de esta investigación, pero aun así se pretende plantear una idea precisa del marco general. En una primera parte se exponen las principales formulaciones del movimiento feminista en torno al placer sexual, partiendo tanto de propuestas teóricas como de las reivindicaciones políticas. Se contextualizan históricamente los distintos planteamientos, tanto fuera como dentro del Estado español, para tener una visión global de las implicaciones sobre la configuración del placer en las prácticas y discursos feministas. La segunda parte del capítulo expone las principales propuestas en el campo de la antropología y la sexualidad, en el cual los estudios que han favorecido un enfoque basado en el placer son muy minoritarios. Sin embargo, sí que se destacan algunas excepciones y propuestas que, desde hace algunos años y partiendo no sólo de la antropología sino de otras disciplinas sociales o del propio activismo, están articulando interesantes investigaciones sociales sobre la sexualidad de las mujeres desde una perspectiva del placer como un elemento importante para su empoderamiento. La última parte de este capítulo muestra el contexto metodológico, que se sitúa en los aportes de la antropología feminista. Al final, se explicita la estrategia metodológica llevada a cabo y los perfiles y contextos generales de las mujeres entrevistadas.

El capítulo 2 es el más extenso y contiene los relatos de las mujeres que han formado parte de esta investigación. Lo he dividido en tres bloques a través de los cuales se analizan y apoyan teóricamente las entrevistas realizadas, en un intento de mostrar que la teoría surge de la etnografía, y no al revés, y que los conocimientos de las feministas entrevistadas son tan fundamentales en la elaboración del marco teórico de una futura investigación como las referencias bibliográficas utilizadas. En el primer apartado, que he titulado “Definiendo y gestionando el placer”, dividido a su vez en cuatro subapartados, se reflexiona sobre qué es el placer, cómo se experimenta, qué problemáticas o conflictos surgen y dificultan el disfrutar en los diferentes ámbitos de la vida, la importancia de los espacios propios como lugares en los que las mujeres desarrollan sus modos autónomos de acceder al placer, o las transformaciones personales y/o colectivas que desembocan en un cambio a la hora de experimentar el placer y que forman parte de un proceso de empoderamiento. La segunda parte de este capítulo explora las interrelaciones entre placer y sexualidad, a partir de las experiencias y representaciones sexuales de las entrevistadas, sus prácticas, deseos, conflictos e imaginarios. En el tercer apartado, se aborda la manera a través de la cual ellas

entroncan los feminismos en sus vidas y sus experiencias como activistas, para presentar un marco en el cual explicitar el placer en los procesos colectivos de transformación social.

El tercer y último capítulo del trabajo se divide en dos epígrafes a modo de conclusión. En el primero explicito los factores a partir de los cuales considero que el placer puede ser estudiado dentro del marco de la antropología del cuerpo y las emociones. En la segunda parte se exponen las principales ideas surgidas del capítulo 3 y que pueden servir de guía para seguir indagando en mi proceso investigador sobre el placer, así como la reformulación o replanteamiento de algunos de los objetivos propuestos inicialmente.

Hipótesis y objetivos

Se parte una triple hipótesis: en primer lugar, que el placer, como emoción y práctica encarnada pero también como elemento reivindicado históricamente por el movimiento feminista, ha sido articulado de maneras muy diversas por los distintos feminismos en el proceso de transformación, tanto individual como colectiva, hacia una sociedad más justa e igualitaria. En segundo lugar, que el placer sexual ha fagocitado la mayoría de planteamientos y configuraciones sobre el placer, lo que ha conllevado una carencia en la teorización sobre el mismo desde una perspectiva más amplia. Por último, que el estudio de este proceso puede aportar claves de alcance general para el análisis sociohistórico a las que no se accedería desde otros temas de estudio.

En cuanto a los objetivos, son los siguientes:

1. Explorar cuáles son los discursos sobre el placer que han existido y existen tanto en el movimiento feminista como en el entorno social del que forman parte, así como las perspectivas teóricas que los orientan. Es preciso dar cuenta de los espacios de encuentro y debate en los que se construyen y discuten, en diferentes contextos, dichos discursos.
 - 1.1. Analizar los discursos en torno al derecho al placer que han constituido parte de las reivindicaciones feministas desde los años setenta; primero, desde las demandas concretas del movimiento feminista; por otro lado, a partir de las teorías que surgen de estas demandas o que las alientan, tanto a nivel estatal como internacional.
 - 1.2. Dar cuenta de los discursos sociales, a nivel político, cultural y económico, que existen en nuestra sociedad en torno al placer, para ponerlos en relación con aquellos que, desde el movimiento feminista, pretenden crear otro tipo de imaginarios. Se trata de ver cómo el placer construye determinados discursos a su alrededor, y cómo los discursos condicionan el tipo de placer que impera en nuestro contexto.
2. Analizar la influencia de estas conceptualizaciones y discursos en la experiencia interpersonal y activista, así como estudiar las principales reivindicaciones feministas en torno al derecho al placer desarrolladas en el Estado español, profundizando en las similitudes y diferencias en distintos ámbitos.
 - 2.1. Mostrar cuáles han sido y son los espacios en los que las feministas discuten, formulan y reconstruyen sus prácticas y definiciones sobre el placer, como son las diferentes jornadas, encuentros, manifestaciones y reuniones en las que se debaten y reivindican este tipo de conceptualizaciones.

- 2.2. Profundizar en la subjetividad de las activistas feministas, desde un análisis corporal/emocional, para identificar la manera en la que se incorporan, transforman y encarnan los discursos y las prácticas sobre el placer tanto en la cotidianidad como en la lucha colectiva.
 - 2.3. Dar cuenta de las diferencias y similitudes que existen en los distintos contextos en los que el movimiento feminista está presente dentro del Estado, para poder así analizar de manera mucho más concreta las circunstancias específicas que rodean a los colectivos y a las personas que los componen.
3. El tercer y último objetivo general es identificar las continuidades, conflictos y rupturas que establecen los grupos y sujetos feministas en los procesos de elaboración y articulación colectiva de significados, definiciones e imaginarios sobre el placer, y su relación con los procesos socioculturales, políticos y económicos en los que están insertos.
- 3.1. Explorar en qué medida los colectivos feministas en el Estado español plantean una alternativa a las lógicas capitalistas en las que el placer viene determinado por la sociedad de consumo y las distintas dicotomías de las que se nutre el intelectualismo occidental, como son mente/cuerpo, masculino/femenino o razón/emoción.
 - 3.2. Conocer las alianzas, desencuentros y conflictos que median entre los colectivos feministas y otros movimientos sociales, organizaciones políticas y resto de agentes sociales en relación a la construcción de los espacios y discursos sobre el placer.

Capítulo 1

Contexto histórico, teórico y metodológico

1.1. El movimiento feminista y la reivindicación del placer sexual

Durante la década de 1970, la segunda ola del movimiento feminista emerge en distintos lugares del mundo con gran ebullición, junto a otros movimientos sociales y políticos, como son la lucha por los derechos civiles de la población negra en Estados Unidos, las protestas contra la guerra de Vietnam, el surgimiento de numerosas organizaciones de izquierda y contraculturales en las sociedades llamadas occidentales¹ o un sinnúmero de revueltas estudiantiles, que alcanzan también a algunos países latinoamericanos. Es también el tiempo en que el “idilio del hogar” descrito por Barbara Ehrenreich y Deirdre English (2012) como el refugio en el que las mujeres de clase media en Estados Unidos se enfrascaron en toda una “ciencia doméstica” en la que sentirse seguras y expertas –que abarca desde finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo pasado– comienza a desmoronarse debido, en parte, a los cambios producidos en las vidas de las mujeres tras el final de la II Guerra Mundial. Betty Friedan condensó el descontento de este colectivo de mujeres en su libro *La mística de la feminidad*, publicado en 1963, desarrollando teóricamente ese “malestar que no tiene nombre”, y sentando las bases de las luchas civiles contra la discriminación por razón de sexo en las instituciones estadounidenses (Stolcke, 2004). Sin embargo, y tal como apunta Verena Stolcke, estas mujeres no pretendían una verdadera revolución política o sexual², sino acceder a los puestos de poder que ocupaban los hombres, y fueron las feministas marxistas británicas, con autoras como Juliet Mitchell, quienes intentaron establecer las raíces de la desigualdad de las mujeres desde una óptica revolucionaria e internacionalista. Las feministas socialistas ven la liberación de la mujer como la más urgente batalla revolucionaria, ya que

la primera división del trabajo fue la primera formación de opresor y oprimido; la primera división del trabajo fue entre el hombre y la mujer. Debe dársele prioridad a la primera dominación; tiene que ser la primera en desaparecer (Mitchell, 1985: 105-106).

¹ Utilizo el término “occidental” consciente de todos los problemas que puede acarrear el situar geopolíticamente los territorios y los discursos en un concepto que tiende a homogeneizar y excluir, como es Occidente. Es una forma, seguramente torpe, de hacer práctica la lectura y la comprensión, pero en todo momento uso la expresión de una forma crítica y siguiendo a Chandra T. Mohanty, cuando denuncia el colonialismo epistemológico por parte de las “feministas occidentales” que “codifican al Otro como no occidental y, por tanto (implícitamente), a sí mismas como «occidentales»” (2011: 119).

² Algunas de las críticas más contundentes a este incipiente feminismo blanco y de clase media, han venido de la mano de feministas negras como Angela Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins o Avtar Brah (Jabardo, 2012), que denunciaron los sesgos racistas y de clase implícitos en las demandas del movimiento, así como su etnocentrismo al universalizar unos problemas que eran totalmente particulares y, por tanto, no podían ser extensibles a las mujeres negras, pobres o trabajadoras que habitaban en los márgenes estadounidenses o en el llamado Tercer Mundo. Como diría bell hooks: “En Estados Unidos, el feminismo nunca ha surgido de las mujeres que de forma más directa son víctimas de la opresión sexista; mujeres a las que se golpea a diario, mental, física y espiritualmente; mujeres sin la fuerza necesaria para cambiar sus condiciones de vida. Son una mayoría silenciosa (...) *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan, que sigue siendo apreciado por haber abierto el camino al movimiento feminista contemporáneo, fue escrito como si esas mujeres no existieran” (hooks, 2004: 33).

En este contexto, teóricas de muy diversas disciplinas comienzan a revisar las relaciones de poder entre mujeres y hombres y sus implicaciones sociales, en un intento por encontrar la explicación de la desigualdad y la opresión de las mujeres. Así, son las académicas anglosajonas las que comienzan a utilizar el concepto de género “para designar la construcción cultural y no las bases biológicas del tratamiento desigual entre mujeres y hombres” (Stolcke, 2004: 44). Pese a que ya la antropóloga Margaret Mead, en sus investigaciones en las décadas de 1920 y 1930 en Samoa y Nueva Guinea, evidenciara que la diferencia sexual no era determinante de los rasgos culturales que se achacaban a mujeres y hombres, ya que estos variaban enormemente e incluso se contradecían entre las diferentes culturas³, diversas autoras señalan que las concepciones modernas de género que nacen en los años setenta y que, con sus diferentes variantes y perspectivas, persisten hasta nuestros días, surgen sobre todo de la reflexión de Simone de Beauvoir y su ya célebre frase de que *una no nace mujer* (Haraway, 1995; Stolcke, 2004). Sin embargo, parece haber un consenso sobre que los orígenes del término parten de la sexología y la psicología estadounidenses de la década de 1950. Fue el psicoanalista Robert Stoller quien primero desató la reflexión terminológica sobre el concepto de género para lidiar con cuestiones que empezaban a tratarse médicamente, como son la transexualidad, la intersexualidad y la identidad de género y sexual. Por su parte, John Money, psicólogo y sexólogo, creó el *Gender Identity Institute*, destinado a asistir a aquellas personas cuya identidad de género u orientación sexual no se *correspondía* con el género al cual habían sido asignadas al nacer (Stolcke, 2004; Butler, 2010), creando todo un repertorio teórico-médico para el tratamiento psicológico y quirúrgico de menores intersexuales⁴, en el cual priorizaban los factores socioculturales para establecer la identidad de género que asignaban a sus pacientes. Así, mientras la ciencia médica determinaba que el género podía ser reconducido hacia unos valores *funcionales* que aseguraran el binomio hombre/mujer desde un paradigma heterosexual, las teóricas feministas, por su parte, fueron elaborando otros planteamientos conceptuales que les posibilitaran rebatir a la comunidad científica y resto de poderes, las supuestas bases biológicas que predestinaban a las mujeres a un lugar subordinado y estático en la estructura social.

Durante las décadas de 1960 y 1970 se fueron desarrollando otros estudios en disciplinas tales como la biología, la biomedicina o la psicología, que los colectivos feministas reivindicaron en términos de satisfacer sus demandas. Tal es el caso de los datos procedentes de los informes Kinsey, y de los resultados de las investigaciones de

³ Las conclusiones de Mead a raíz de los datos obtenidos de su investigación en tres pueblos de Nueva Guinea no son baladí, y suponen una gran transformación en los planteamientos antropológicos de la época, llegando a afirmar que “muchos, si no todos, de los rasgos de la personalidad que llamamos femeninos o masculinos se hallan tan débilmente unidos al sexo como lo está la vestimenta, las maneras y la forma del peinado que se asigna a cada sexo según la sociedad y la época” (2006: 260).

⁴ Los múltiples tratamientos a los que fue sometido David Reimer por el Doctor Money en el *Gender Identity Institute*, más conocido como “el caso de Joan/John”, y su posterior suicidio a los 39 años, en conexión con los debates que empezaron a surgir en los años cincuenta del siglo pasado sobre el tratamiento biomédico de la transexualidad y la intersexualidad, ha sido tratado por Judith Butler (2010: 89-112). Para una perspectiva de la intersexualidad en el contexto del Estado español, ver Nuria Grégori (2009).

Masters y Johnson, que fueron utilizados por las feministas para argumentar la importancia del clítoris en la sexualidad femenina, la capacidad de las mujeres para la multiplicidad de orgasmos y denunciar así la represión sexual impuesta a las mujeres (Cameron y Kulick, 2003; Guasch y Osborne, 2003; Nieto, 2003), por lo que el placer y la autonomía sexual se convierten en una máxima de las luchas políticas del movimiento feminista.

Animadas por estos descubrimientos y al calor del movimiento feminista, se empiezan a organizar los llamados grupos de autoconciencia entre mujeres (Scott, 1996; Nogueiras, 2013), uno de cuyos objetivos era el aprendizaje personal y colectivo de su cuerpo, su salud, su sexualidad y sus emociones, a través de compartir las experiencias que tenían en común basadas en la opresión sistemática. La motivación que les lleva a colectivizar sus percepciones viene del deseo de trabajar en la promoción y el cuidado de la salud desde el (auto)conocimiento de sus propios procesos corporales, lo que les lleva al cuestionamiento de la visión, intervención y apropiación de la salud de las mujeres por parte de la biomedicina. Surge así una nueva conciencia que les lleva a explorar facetas tales como el dolor, la creación de nuevos imaginarios corporales positivos o la generación colectiva de herramientas con las que enfrentarse y gestionar sus emociones, en un intento por empoderar el cuerpo de las mujeres mediante la autoconciencia, la escucha o el placer (Nogueiras, 2013). El Colectivo de Mujeres de Boston (*Boston Women's Health Collective*) es un referente en este sentido, y recogió sus vivencias y aprendizajes en el clásico *Our Bodies, Ourselves*⁵, publicado en 1977 y traducido al castellano en 1987 (*Nuestros cuerpos, nuestras vidas*), cuyo título ya deja claro cuál es el reclamo que lanzan al mundo. A través de las relaciones que surgían entre las mujeres, de compartir sus experiencias en el mundo, de materializar sus subjetividades y de reconocerse las unas en las otras, no sólo estaban dotando de sentido y dando nombre a los factores interconectados que atravesaban sus cuerpos, sino que se estaban sublevando contra un sistema de opresión que había negado sus especificidades, necesidades y deseos como mujeres. El movimiento feminista les proporcionó los conceptos necesarios para lanzarse a investigar sobre sus cuerpos, procesos, anatomía y fisiología y, de ese modo, desarrollar las herramientas con las que explorar aquellas emociones que en su vida les habían sido negadas por ser consideradas masculinas, como la ira, además de explotar todas las posibilidades del placer y la sexualidad desde su propia autonomía.

Como explica Belén Nogueiras (2013), el camino que abrieron los grupos de autoconciencia ha servido para que las profesionales sanitarias feministas incluyeran en sus protocolos médicos algunos de los elementos desarrollados por estos colectivos⁶,

⁵ “Desde el comienzo de las reuniones del grupo descubrimos cuatro nociones culturales de feminidad que de alguna manera habíamos compartido: la mujer como ser pasivo, la mujer como objeto bello, y la mujer como esposa y madre, exclusivamente. Desde el principio descubrimos también cuánto nos habían perjudicado esas nociones, lo limitadas que nos hacían sentir al tratarnos como criaturas pasivas y dependientes sin identidad propia” (Colectivo del Libro de la Salud de las Mujeres de Boston, 1987: 18).

⁶ En el Estado español, las propuestas de las mujeres de Boston fueron introducidas, entre otras, por Leonor Taboada (1978).

que parten de la idea de que en la salud de las mujeres intervienen y se entrecruzan factores como el género, la clase, la procedencia, la situación familiar y la subjetividad de cada cual, aspectos cardinales en la configuración del placer de las mujeres. Algo que resulta especialmente relevante para los objetivos de este trabajo es la crucial relevancia que cobra, desde estos grupos de autoconocimiento, el explorar las dimensiones del placer en la constitución subjetiva y colectiva, integrándolo de este modo como parte de los procesos necesarios que intervienen en el diálogo con el propio cuerpo y la gestión de la salud, y denunciando los discursos médicos sobre la sexualidad en los que el factor de riesgo está siempre presente, añadiendo, por tanto, profundidad a la “conceptualización de la sexualidad como fuente de placer y comunicación, que hace posible una vida más íntegra, plena y con mayor salud” (Nogueiras, 2013: 61).

En otro orden de cosas, a partir de los años noventa diferentes autoras empiezan a señalar la importancia de deconstruir no sólo los factores de la desigualdad a partir de las construcciones de género, sino los supuestos en los que se asienta la diferencia sexual como un hecho biológico indiscutible. Donna Haraway (1995), entre otras, invita a replantear la ecuación en la que sexo es igual a biología y género a construcción social, no sólo porque el género de esta manera sigue haciendo referencia a la base biologicista del sexo, de la que parte, sino porque la propia presunción de que el sexo está constituido por una serie de atributos físicos, genéticos o cromosómicos determinados es en sí mismo un discurso biomédico propio de una cultura concreta y, por lo tanto, carece de significación en otros contextos, ya que las “teorías biológicas y fisiológicas, y hasta de la propia naturaleza, constituyen conceptualizaciones sociopolíticas” (Stolcke, 2000: 32). Por tanto, nos encontramos con que el género, que había resultado útil para descomponer unas categorías sexuales que parecían predestinadas, entra en crisis, ya que si bien revela que no existen condicionamientos biológicos para la opresión de las mujeres, no resuelve –ni rechaza– la dicotomía naturaleza/cultura al eliminar la naturaleza del análisis (Stolcke, 2004). Los roles asignados diferencialmente a hombres y mujeres no son naturales, pero la contraposición de los dos polos sigue sin solventarse. En esta línea, Butler invierte la relación entre sexo y género, a través de lo que se ha venido a llamar la teoría de la performatividad, que establece que el género sólo existe en la medida en que los sujetos lo performan (Stolcke, 2004). El género no *es*, sino que se *hace*. Así, lo central no deriva en el género, sino en cómo las personas desempeñan y viven su sexualidad y su identidad sexual, una identidad que se inserta en un proceso constante de transformación, reafirmación y resignificación:

Esta separación radical del sujeto con género plantea otros problemas. ¿Podemos hacer referencia a un sexo «dado» sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el «sexo»? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales «hechos»? ¿Tiene el sexo una historia? ¿Tiene cada sexo una historia distinta, o varias historias? ¿Existe una historia de cómo se determinó la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos

aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (Butler, 2007: 55).

Estos planteamientos reavivan el debate sobre la crítica a la heterosexualidad obligatoria que ya se venía dando desde los años setenta de mano de autoras como Adrienne Rich (1986), Monique Wittig (1992), Audre Lorde (2003), o la antropóloga Gayle Rubin (1986). Para estas autoras, es en la heterosexualidad obligatoria donde descansa, en buena parte, la organización social del género (Haraway, 1995), ya que además de determinar unos roles específicos a las personas asignadas al sexo masculino o femenino, orienta el deseo hacia aquellas estipuladas al sexo contrario, creando la falsa sensación de complementariedad y antagonismo necesaria para mantener la jerarquía. La teoría queer propuesta por Butler aunó tanto la crítica a los determinismos biológicos y a los presupuestos deterministas que habían asentado sobre el sexo las corrientes feministas, con la crítica a la heteronormatividad y a las identidades fijas y estáticas que derivaban de conceptos como orientación sexual o identidad de género, lo que fue un elemento fundamental en la apertura de todo un campo en el que explorar el placer a través de corporalidades y subjetividades diversas y en continuo estado de transformación.

En el Estado español, si bien los años setenta fue la década de la explosión feminista, el contexto del que parte el feminismo contiene importantes particularidades respecto a la forma en cómo se fue gestando el movimiento en comparación con otros países angloeuropeos. Para empezar, porque el feminismo ligado a los movimientos sufragistas que aparece con fuerza en Estados Unidos o Gran Bretaña hacia finales del siglo XIX, va acompañado del auge del liberalismo, vertiente que no fue tan acentuada en nuestro contexto (Folguera, 1988). En los años que precedieron y que conformaron la II República, encontramos destacadas figuras intelectuales que van a luchar por conseguir iguales derechos para las mujeres, hasta la obtención del sufragio en 1931, gracias en buena parte a feministas como Clara Campoamor. Por otra parte, la organización de las mujeres en el mundo obrero, sobre todo las anarquistas que conformaron Mujeres Libres, van a representar un feminismo mucho más combativo y revolucionario, proponiendo reformas sexuales verdaderamente pioneras para la época, como el amor libre y la abolición del matrimonio. La pérdida de la guerra y la imposición del régimen franquista van a socavar todas estas incipientes revueltas de mujeres, promoviendo e instaurando la imagen de la mujer abnegada, enfermera y madre. El placer va a ser para el franquismo algo pecaminoso, la sexualidad de las mujeres patrimonio exclusivo de la Iglesia que, junto con el nuevo orden político, conformaron en torno al nacionalcatolicismo un destino claro e ineludible para todas las mujeres. Como indica María Ángeles Moraga, “se derogó la ley del matrimonio civil y la ley de divorcio con efectos retroactivos, se penalizó el aborto, el adulterio y el concubinato” (2008: 232). La subordinación de las mujeres a la figura patriarcal, encarnada en el padre o marido, fue

instaurada mediante leyes que infantilizaban a las mujeres y las convertían en menores de edad permanentes. El trinomio Iglesia-Régimen-Psiquiatría conformó una alianza fatal para la población en general, pero particularmente para las mujeres, cuya sexualidad, por otra parte, fue algo inexistente, negado, y su puesta en discurso relucía únicamente para asociar a las mujeres republicanas con prostitutas. No es de extrañar, por tanto, que tras la muerte de Franco la principal lucha de las mujeres y del movimiento feminista fuera la de reapropiarse de su vida, su cuerpo, su sexualidad y su autonomía personal.

La represión del agonizante franquismo había silenciado, invisibilizado y expropiado a las mujeres de toda autonomía sobre cada ámbito de su vida, por lo que a la muerte del dictador los deseos de libertad de las feministas estallaron en un contexto efervescente y propiciador de toda clase de reivindicaciones y propuestas. Justa Montero relata cómo en este escenario se empiezan a crear espacios donde surgirán diferentes procesos en los que la máxima de las reivindicaciones de las mujeres será la de “reclamar la propiedad de su cuerpo y de su palabra” (2006: 159). Para esta autora, lo urgente de aquel momento para el movimiento de mujeres era construir una nueva identidad, un sujeto mujer cuyo modelo se contrapusiera a la mujer sumisa del franquismo. Para ello, la creación de una identidad colectiva iba unida a una fuerte crítica de los valores tradicionales del nacionalcatolicismo, inspirándose en los discursos feministas de la segunda ola que llegaban con fuerza al Estado español. Así, se hizo necesaria una rotunda crítica a la dicotomía público/privado, y la construcción de una identidad común se creó en torno a un *nosotras* que había de hacer frente a cuarenta años en los que se había anulado la capacidad de las mujeres para habitar plenamente en el mundo. En este sentido, se hizo un gran trabajo de concienciación y de proyección de todo lo que las mujeres podían hacer, que fue acompañado de una fuerte crítica a los discursos sobre la maternidad y el modelo de familia, además de definir unos ejes de acción sobre los que trabajar la autonomía, que principalmente se centraron en torno al cuerpo, la sexualidad y la reproducción (Montero, 2006).

La rebeldía del movimiento feminista fue patente desde sus inicios, y los deseos de libertad y autonomía surgieron en un “contexto salvaje” (Gil, 2011: 53) en el que la ya citada frase de Beauvoir de que *una no nace mujer* abría la posibilidad de escapar al destino inamovible que les aguardaba a las mujeres, fruto del oscurantismo y la brutalidad de la represión de las que habían sido protagonistas. Desde los primeros años, el movimiento feminista gozó de una gran pluralidad tanto en sus planteamientos y enfoques, como a nivel organizativo en los distintos territorios estatales; en Catalunya se conforma como un movimiento unitario y además es donde se crea la Coordinadora Feminista Estatal; en Euskal Herria, por su parte, se establece en Asambleas de Mujeres en los distintos territorios donde confluyen durante bastante tiempo todas las feministas; en Madrid, por el contrario, es de carácter mucho más fragmentado (Montero, 2006). No obstante, esta primera unidad del movimiento se vio reflejada en numerosas campañas, entre las que destaca la Campaña por una Sexualidad Libre de 1977, donde se reclamaba el acceso libre a métodos anticonceptivos, el derecho al aborto, el rechazo

de la violencia sexual o la reivindicación del lesbianismo (ibídem). Detrás de estas demandas se acompañaba toda una reflexión teórica en torno a la crítica del reduccionismo sexual del patriarcado –penetración y genitalidad– o la reivindicación del placer a través del autoconocimiento.

Los grupos de autoconciencia también se empezaron a expandir, y llegaron a tener mucha repercusión en Catalunya (LAMAR) y Euskal Herria (Gil, 2011), donde los grupos de autoconciencia eran la filosofía en la que se basaban todos los grupos feministas que funcionaban por aquel entonces. Tal como apunta Silvia Gil, las protestas en las calles durante la segunda mitad de la década de 1970, las innumerables jornadas⁷ y campañas que se organizaron, la realización de manifestaciones para exigir sus derechos o para pedir la amnistía para las mujeres encarceladas por delitos relacionados con la prostitución, el aborto o el adulterio, generaron intensos debates y una amplia elaboración teórica. Pero también fueron acompañados de una importante producción simbólica y de creación de significados compartidos (Verdugo, 2010). Quizá uno de los más importantes y que configuró al movimiento feminista –que procedía de los movimientos feministas de otros países, pero que aquí también se aplicó con intensidad– fue el lema *lo personal es político*, ya que es a través de esta afirmación donde se sitúan las luchas, teorías y acciones concretas y que viene a significar que otra realidad es posible, ya que traspasa el marco de la subjetividad hacia la constitución de itinerarios compartidos para la transformación individual y colectiva.

La creatividad y pluralidad del movimiento vino a cristalizarse en las II Jornadas Estatales de Granada, en 1979, donde además de tratarse un buen número de temas, aparecen las primeras discrepancias entre diferentes posturas y el rechazo de algunas de éstas a la existencia de colectivos feministas pertenecientes a partidos políticos, así como las desavenencias entre las feministas de la igualdad y las de la diferencia. Esto dio como resultado el primer gran fraccionamiento del movimiento feminista del Estado español –que fue más o menos notoria en según qué territorios– aunque si bien estas posturas diferenciadas ya se encontraban desde los inicios (Montero, 2006; Gil, 2011). Como muestra la prensa de aquellos días (*El País*, 9 de diciembre de 1979, en II Jornadas Estatales de la Mujer, 1979), se produjeron enfrentamientos y abandonos por parte de algunas feministas que vieron en la institucionalización y la organización de las Jornadas una maniobra partidista por parte de aquellas militantes que pertenecían a partidos de izquierda.

⁷ Por destacar algunas, en las I Jornadas de la Mujer de Euskadi, celebradas en Leioa (Bizkaia) del 8 al 11 de diciembre de 1977, se trataron temas sobre sexualidad –y dentro de ésta se hizo hincapié en la masturbación, la heterosexualidad, la homosexualidad, la violación, el autoexamen, el aborto o la medicina–; el patriarcado; la doble militancia; el reconocimiento a las mujeres vascas invisibilizadas en la lucha antifascista; el trabajo; o alternativas feministas y propuestas (Primeras Jornadas de la Mujer de Euskadi, 1977). Otras jornadas de gran relevancia fueron las I Jornadas Estatales de Sexualidad, celebradas en Madrid en junio de 1983, donde se profundizó y reflexionó sobre pornografía; el lesbianismo; las fantasías y la seducción; el autoconocimiento y la autonomía; o los conflictos en torno a la heterosexualidad y el lesbianismo en el movimiento feminista (I Jornadas Estatales de Sexualidad, 1983).

El enfrentamiento por las cuestiones organizativas y de pertenencia o de doble militancia, no fueron las únicas cuestiones que suscitaron intensos debates en el feminismo de finales de la década de los setenta y principios de los ochenta. A estas disputas hay que sumarle las críticas que los colectivos de lesbianas empezaban a achacar al movimiento, demasiado centrado en problemas específicos y exclusivos de las feministas heterosexuales, como el aborto. Gretel Ammann se alzaba “como lesbiana, contra la nueva moral feminista”, denunciando que el feminismo se estaba convirtiendo en un dogma al crear jerarquías entre diferentes tipos de sexualidades, escala en la cual a las lesbianas les tocaba cumplir un papel muy específico y predeterminado por la agenda feminista (II Jornadas Estatales de la Mujer, 1979). Es, por tanto, el inicio de un proceso de problematización de otro tipo de asuntos que ya no tienen que ver tanto con la autonomía de las mujeres, aspecto en el que en principio todas las facciones coincidían, sino con la gestión de la diversidad. La identidad colectiva se vuelve demasiado genérica frente a las diversidades de colectivos, realidades y reivindicaciones de las mujeres (Montero, 2006).

Parte de estas cuestiones van a ser recogidas por grupos autónomos de mujeres que, a partir de la segunda mitad de la década de 1980, van a reclamar otro tipo de autonomía. Se trata de colectivos que van a reivindicar otra forma de militancia alejada de los partidos políticos y de la incipiente institucionalización del feminismo. Van a ser grupos muy ligados al movimiento okupa, el anticapitalismo y la contracultura, definiendo el movimiento autónomo “como un lugar «aparte» del poder, trazando una nítida separación entre un ellos y un nosotros que en cierta medida permanece ajeno a los procesos de socialización y a la complejidad creciente de las relaciones sociales” (Gil, 2011: 78). De esta manera se inicia un nuevo período en el que van a coexistir feminismos muy diversos, cada uno de los cuales va a trazar una agenda y unas reivindicaciones específicas atendiendo a las aspiraciones políticas y personales de cada grupo de mujeres. Durante esta época tiene también lugar en el seno del movimiento todo un debate sobre las fantasías sexuales y la pornografía. Las Jornadas sobre Lesbianismo de 1988 que organizó la Coordinadora de Organizaciones Feministas con el título “Lesbianismo, ¿por qué no?” puso sobre la mesa algunos asuntos que confrontaban importantes oposiciones del movimiento feminista: “la pornografía, el uso de violencia consentida, el sometimiento o la humillación como fuente de placer (prácticas s/m), la puesta en escena de los roles de género (relaciones butch/femme) o los juguetes sexuales” (Gil, 2011: 151). Las divergencias entre aquellas que asociaban a violencia patriarcal todo acto de dominación consentida y las que se negaban a ver a las mujeres como víctimas perpetuas fueron bastante importantes y todavía permanecen en algún sentido.

Los años noventa se caracterizan, entre otras cosas, por la irrupción en el movimiento feminista de las personas transexuales, las trabajadoras del sexo y los primeros grupos queer (Gil, 2011), relaciones que no estuvieron exentas de polémica, pero que enriqueció e hizo más complejos los debates en torno al sexo, el género, la identidad o el deseo sexual. Si el movimiento feminista había profundizado en sus prácticas y

desplazado su sujeto desde “la mujer” de los setenta hacia la diversidad de “mujeres” de los noventa, todas estas nuevas interconexiones lo que hacen es volver a poner en cuestión el sujeto del feminismo, puesto que *las mujeres* empieza a ser un concepto demasiado estático y esencialista dada la diversidad de identidades y formas de habitar el mundo. En las Jornadas Estatales de Granada de 2009, estas alianzas desde los márgenes emergen bajo la etiqueta del transfeminismo⁸, un conjunto polifónico de voces provenientes de las teorías postestructuralistas, las luchas feministas y el activismo queer (Solá, 2013). En este nuevo contexto, la reconfiguración de las identidades como disposiciones dinámicas y en situación permanente de precariedad, la representación de corporalidades desde los márgenes que han estado siempre condenadas a la invisibilización del imaginario dominante (cuerpos gordos, no blancos, con diversidades funcionales de todo tipo, cuerpos trans...) a través, por ejemplo, del posporno, o la reivindicación de una sexualidad provocadora, incómoda para el sistema y más allá de la genitalidad, proponen un nuevo marco dónde se están reconfigurando los límites de lo sexual, las articulaciones del placer y la centralidad del cuerpo como agente privilegiado.

⁸ Como relata Miriam Solá, “un conjunto de microgrupos han reclamado esta palabra que suena mejor en castellano que el término queer. Algo más tangible, más contextualizado, más local, cargado de potencia y de frescura, y que parece contener una importante fuerza movilizadora. Este «nuevo» vocablo materializa la necesidad política de hacerse cargo de la multiplicidad del sujeto feminista. Pero también es un término que quiere situar al feminismo como un conjunto de prácticas y teorías en movimiento que dan cuenta de una pluralidad de opresiones y situaciones, mostrando así la complejidad de los nuevos retos a los que debe enfrentarse y la necesidad de una resistencia conjunta en torno al género y a la sexualidad” (2013: 19).

1.2. Antropología, sexualidad y placer: encuentros y desencuentros

En 1991, la antropóloga Carole Vance publica un artículo titulado “La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico”, en el que, entre otras cosas, quiere poner el foco de atención sobre las contradictorias y conflictivas relaciones entre antropología y sexualidad, denunciando la “sospecha” que caía sobre el investigador o investigadora que osara incluir el estudio de la sexualidad en sus etnografías, por ser éste un campo ilegítimo de investigación (1997). No fue hasta la década de 1970 cuando aparecen en la disciplina algunas áreas temáticas que sirven de estímulo para impulsar el estudio de la sexualidad gracias a las teorías del constructivismo social. Por un lado, los esfuerzos feministas contribuyeron a reconsiderar la asociación entre sexualidad y género que, como hemos visto, planteaban, entre otras cosas, la separación entre sexualidad y reproducción y cuestionaban los aspectos ideológicos de la ciencia y las tesis biomédicas que legitimaban la dominación masculina. Por otra parte, los esfuerzos de teóricos y activistas gais y lesbianas por recuperar su “legado” histórico alientan las investigaciones en las que se relaciona la sexualidad con la identidad. Jeffrey Weeks, uno de los referentes del constructivismo social, fue de los primeros que marcó la diferencia entre “conducta homosexual” como universal, ya que se puede rastrear transculturalmente, e “identidad homosexual”, que se referiría a un fenómeno dotado de unos significados muy particulares en el contexto británico en el que la enmarca. Por último, la irrupción del sida abrió un nuevo campo de investigación sobre la sexualidad, aunque copado principalmente por los estudios biomédicos, con las consiguientes consecuencias en la medicalización de la sexualidad (Vance, 1997; Nieto, 2003; Weston, 2003).

Para Vance, la sexualidad es ante todo “un campo en disputa”, tanto a nivel político como simbólico, ya que los “distintos grupos luchan por instrumentar programas sexuales y cambiar las disposiciones e ideologías sexuales” (1997: 108). En las sociedades occidentales, los grupos que se han hecho con el poder del conocimiento y de los saberes sobre la sexualidad han sido los legitimados por el Estado, esto es, las ciencias biomédicas. Como indica José Antonio Nieto (2003), el abandono por parte de la antropología de los estudios sobre la sexualidad desde Malinowski, contribuyó en parte a que la biomedicina primero, y la psicología después, ostentaran el poder absoluto sobre las prácticas, usos y significados sexuales. Para Michel Foucault (2012), el que la sexualidad pase a formar parte del entramado de la medicina significa la proliferación de toda una serie de normativas sexuales que regulan las prácticas permitidas, correctas y normales, que son las que se corresponden con aquellas destinadas a la reproducción –esto es, el coito heterosexual– y las diferencia de todos aquellos “placeres periféricos” que no tienen como fin último la procreación, respondiendo así a un modelo de producción capitalista que coincide en el tiempo con el inicio de la modernidad (Foucault, 2012). Los pecados se convierten así en patologías que han de ser tratadas por la medicina y la psiquiatría, con lo cual aparece toda una

serie de parafilias y perversiones que se desvían de lo que llaman el sexo “natural”, canalizado a través de la monogamia y el matrimonio.

Con todo, es justo decir que, en realidad, la mayor parte de las prácticas sexuales no conducen a la reproducción (Guasch y Osborne, 2003), con lo cual, las teorías que, basadas en la biología, presumen que la sexualidad única o primordialmente se apoya en factores físicos, genéticos o psicológicos, son en realidad argumentos que funcionan como fuertes elementos reguladores de un orden social determinado, y mantiene su estatus quo a través de la gestión del deseo. En las sociedades capitalistas basadas en el consumo, la gestión del deseo cumple un papel preponderante, y lograr direccionar a nivel colectivo el deseo erótico es uno de los pilares que sostienen la sexualidad normativa imperante, a saber, la heterosexualidad obligatoria y la monogamia. Así, siguiendo a Óscar Guasch y Raquel Osborne (2003), la regulación de este deseo presentaría a la sexualidad como una “estrategia social” para tenerlo bajo control, y apuntan que la sexualidad se caracterizaría, de un lado, por ser *universal*, ya que en todas las sociedades existe algún tipo de normativa que la regula, y de otro, por ser *conservadora*, en el sentido de que trata de preservar un orden social establecido. Esto no quiere decir que las normas sexuales se mantengan fijas e inalterables a lo largo del tiempo, ni que todas las personas se adhieran a la norma sexual sin cuestionamientos ni conflictos. Precisamente, como apunta Vance, la existencia de individuos, grupos y subculturas sexuales periféricas son las que posibilitan las transformaciones sexuales, y su presencia, precisamente al poner en cuestión el orden social y hacer que sus principios tambaleen, obliga al poder a normativizar, castigar o excluir las prácticas disidentes y, en ocasiones, a conceder derechos a estas minorías sexuales (Vance, 1997).

Nieto (2003) señala también, con Vance (1997), que el gran paso que configuró una verdadera implosión de estudios sobre la sexualidad desde la antropología viene dado por el auge de las teorías del constructivismo social, lo que hace que el lugar en el que buscar y desde el que teorizar sobre las prácticas sexuales y sus significados para los sujetos, se redirija desde la biología hacia la cultura. Pero, como señala Vance, tuvieron que pasar muchas décadas –desde 1920 hasta prácticamente 1990– para que esto sucediera. En el modelo que la autora llama “de influencia cultural” que dominó todo este tiempo, el estudio de la sexualidad se caracteriza, antes que nada, por que sus implicaciones no son investigadas ni tenidas seriamente en cuenta. Además, en los casos en los que se le presta alguna atención, la sexualidad aparece siempre como la “materia prima” con la cual trabaja la cultura a través del aprendizaje y la socialización de sus miembros, es decir, la sexualidad en este modelo está determinada, en última instancia, por la biología y sus fundamentos son universales. Además, observamos algunas características inherentes a este modelo que responden al paradigma científico al que se enfrentaron las feministas de los años setenta, como son la centralidad de la reproducción; la sexualidad y el género entendidos como dimensiones que se entremezclan y confunden, aplicándose la correlación lógica de género-sexo-reproducción; y, en el fondo de la cuestión, observan las prácticas sexuales como un

espejo de la identidad sexual, que se muestra fija y universalmente válida (Vance, 1997).

El desarrollo de los modelos constructivistas en el estudio de la sexualidad por parte de la antropología, que Vance data entre 1975 y 1990, pese a sus diferentes variantes a la hora de determinar *qué* es lo que se construye, coinciden en rechazar “las definiciones transhistóricas y transculturales de sexualidad y en su lugar sugieren que la sexualidad está mediada por factores históricos y culturales” (1997: 110). Las diferencias entre las posturas constructivistas estriban, sobre todo, en lo que hay de construcción en el deseo. Así, mientras que por una parte el deseo se entiende direccionado por la cultura hacia un objeto concreto –y por tanto surgiría el deseo heterosexual, homosexual o bisexual–; otra vertiente más “radical” consideraría que no existe como tal un impulso sexual, por lo que el deseo sería algo “construido por la cultura y la historia desde las energías y capacidades del cuerpo” (1997: 111).

Que la sexualidad pueda ser considerada, estudiada y comparada desde un prisma en el que, por encima de la biología, se encuentren los significados y construcciones culturales, las mediaciones interpretativas de los sujetos o las imposiciones en forma de normas, expectativas y modelos, permite huir del peligroso estancamiento de la misma dentro de una ley natural donde las sensaciones, las fantasías y los placeres estén de antemano predeterminados. Esto pasa, además, por incluir la propia subjetividad, el cuerpo y las emociones en los procesos sexuales, ya que “a los discursos debe incorporarse la significación subjetiva” (Nieto, 2003: 35). Pero la apropiación del constructivismo sexual por parte de la antropología no significa necesariamente que haya habido una apertura total a la incorporación de la sexualidad en los estudios etnográficos. Tal como apunta el antropólogo Juan Antonio Flores (2010) al hablar de la gestión y la incorporación de las emociones del etnógrafo en su trabajo de campo, su propia presencia ya de por sí altera de alguna forma la realidad de la que es partícipe, por lo tanto ha de ser consciente de que sus emociones y la manera en la que las gestione –cómo se relaciona, interacciones, afectos y desafectos que puedan surgir, etc.– influirá de manera significativa en los resultados de la investigación, por lo que una antropología responsable debería tener en cuenta estos aspectos y someterlos al análisis epistemológico y a la interpretación etnográfica. De la misma manera, el componente sexual está presente en las etnografías, ya sea de manera implícita –todas las personas somos seres generizados, sexuados y sexualizados por la cultura, antropólogas incluidas– con lo cual ignorarlo puede ser en algunos casos un error a la hora de presentar unas interpretaciones determinadas; o explícitamente como se ha hecho en varias etnografías, con más o menos polémica, contando de manera evidente las experiencias sexuales en el trabajo de campo.

La recopilación titulada *Sex, sexuality and the Anthropologist* realizada en 1999 por Michael Ashkenazi y Fran Markowitz, surge de la constatación por parte de los antropólogos de la casi nula información que disponían para ofrecer a sus estudiantes sobre cómo afrontar la gestión de la sexualidad en el trabajo de campo, después de que una alumna les manifestara su desconcierto tras una entrevista en la que había habido

claramente una importante carga sexual. Deducen que el silencio y la falta de preparación ante cualquier avance sexual en el campo de los y las antropólogas, deviene de un aprendizaje del oficio que se inscribe dentro del positivismo objetivista que caracterizó los inicios de la disciplina, esto es, la antropóloga ha de ser como una mosca en la pared para no “contaminar” la interpretación etnográfica con sus prenociones. A semejantes marcos científicos, hay que sumarle los valores puritanos de determinados contextos sociales de los que procedían los antropólogos, para advertir cómo los deseos del antropólogo (y en mucha menor medida los de la antropóloga) se hacían de esta manera insignificantes o anecdóticos, pues era la cultura del *otro* como un todo lo que verdaderamente importaba para la empresa antropológica (Ashkenazi y Markowitz, 1999). La apertura de la antropología hacia otros discursos en los que la subjetividad de la investigadora empieza a estar presente, coincide en el tiempo con los movimientos feministas y el constructivismo social, citados anteriormente, para oponerse a la visión heterocentrada, sexista y androcéntrica de la disciplina. Pese a los avances, la sexualidad de los antropólogos y antropólogas no entró de lleno en los debates académicos hasta la década de 1990, ya que seguía –y sigue– suponiendo un riesgo a tener en cuenta para aquellos y aquellas que lo pusieran en evidencia.

Karla Poewe publicó, en 1982, bajo el seudónimo de Manda Cesara, sus experiencias sexuales en su trabajo de campo, y lo hizo como un acto de subversión, en sus propias palabras: “Protesté contra mi grupo étnico, el cristianismo, y el matrimonio. Protesté contra mi madre adoptiva, Norteamérica. Y cuando escribí el libro de Cesara protesté también contra la profesión”⁹ (Poewe, 1999: 197). Poewe reflexiona sobre las implicaciones éticas de la antropóloga en el trabajo de campo y su conjugación con los valores de la sociedad en la que se encuentra investigando, al mismo tiempo que reivindica la experiencia etnográfica como una “experiencia corporal plena” (*full-bodied experience*) (1999: 202), lo que implica estar abierta a poder dejarse tocar y afectar hasta el punto de tener que cuestionar los propios valores morales y culturales. Markowitz (2003), de manera similar, relata cómo su actitud en el campo fue modificándose, desde una postura asexual que consideraba “necesaria para la investigación”, hasta convertirse en una antropóloga conscientemente generizada y sexualizada. La prohibición, explícita o no, de la sexualidad del antropólogo proviene de un código ético impuesto en los contextos post-coloniales, en aras de no sembrar relaciones de poder¹⁰, ni ganarse la censura y las mordaces críticas por parte de los colegas profesionales. Esta antropóloga relata cómo, sin embargo, la supuesta neutralidad se desbarata en el momento en que, en su trabajo de campo, aparece el deseo sexual hacia uno de sus informantes. Markowitz, al decidir sexualizarse como antropóloga, llegó a comprender que la cualidad de la persona no existía al margen de

⁹ “I protested against my ethnicity, Christianity, and marriage. I protested against my stepmother, North America. And when I wrote the Cesara book I also protested against the profession” (Poewe, 1999: 197).

¹⁰ “Los matices eróticos, los signos de afecto y las relaciones sexuales se tachan de métodos ilícitos para hacerse con información y adquirir poder o protección y están sujetos a condena –no, en cambio, gratificar a los informantes, dispensar medicinas, u obsequios de herramientas, tabaco, y otros objetos valiosos, que pueden ser igualmente perjudiciales (o más) para las relaciones sociales normales dentro de un grupo –” (Markowitz, 2003: 80).

su sexualidad, y concluye afirmando que “al ser seres sexuales los antropólogos se hacen más accesibles, más humanos, más reales y menos distantes y poderosos o patéticos que si fuesen antropólogos asexuados” (2003: 89), lo que, en su opinión, contribuye positivamente al desarrollo de la práctica etnográfica.¹¹

En líneas generales, según la bibliografía consultada, parece que los estudios sobre antropología y sexualidad podrían agruparse en cuatro líneas de investigación, a saber; 1) el estudio de las prácticas sexuales de forma transcultural y aplicando los consiguientes significados a los marcos culturales vigentes; 2) el análisis de la sexualidad ligada a una identidad u orientación sexual; 3) la investigación a través de la crítica feminista y/o constructivista hacia el sistema de género o los paradigmas políticos y científicos garantes de regular la sexualidad; y 4) estudios sobre prostitución y/o violencia sexual. Este breve análisis plantea la siguiente cuestión: ¿dónde está el placer? Si bien en este trabajo se va a plantear el placer como algo no limitado a la sexualidad, parecería lógico, no obstante, que encontráramos más placer en los estudios antropológicos sobre sexualidad. Como veremos, hay unas pocas pero valiosas excepciones que han esgrimido preguntas similares, que tienen que ver, en su mayor parte, con la manera en la que se ha colocado a las mujeres en una disyuntiva entre el placer y el peligro en torno a su sexualidad.

1.2.1. El placer y el peligro como dos polos de la sexualidad femenina

Rubin, en un ensayo de 1989, afirmaba que había “llegado el momento de pensar sobre el sexo”. Así, pretendía contribuir hacia una antropología de la sexualidad que, desde el constructivismo social, señalaba que el sexo siempre era político y, como tal, había que atender a los discursos que sobre él se articulaban en cada momento histórico, social y económico. Vance (1989), en un artículo que al igual que el trabajo de Rubin, ha tenido mucha difusión también fuera de la antropología, se preguntaba si el placer sexual en las mujeres va siempre unido al peligro. La antropóloga reflexiona sobre la poderosa tensión que se establece siempre en la vida de las mujeres entre el placer y el peligro. Según la autora, concentrarnos únicamente en el placer pasaría por alto el sistema de género en el que se inserta la sexualidad femenina, pero existe un riesgo también al poner el foco sólo en las opresiones, ya que tiene el efecto de invisibilizar las estrategias individuales y, en palabras de la autora, “aumenta, sin pretenderlo, el terror y el desamparo sexual con el que viven las mujeres” (Vance, 1989: 9).

Éste es el enfoque en el que están trabajando autoras como Andrea Cornwall (2013) que, ante la preocupación de lo que entiende que es un exceso en las representaciones negativas de la sexualidad –asociada a enfermedades, violencias, abusos o, en cualquier

¹¹ A este respecto cabe destacar también la obra editada por Don Kulick y Margaret Wilson (1995), en la que se muestran distintas experiencias en torno a la subjetividad y la sexualidad de las antropólogas y antropólogos durante el trabajo de campo.

caso, siempre desde un enfoque de riesgo— que se promueven desde las academias europeas y estadounidense, propone dirigir la mirada hacia otras latitudes. En distintos momentos y espacios, colectivos de mujeres muy diversos se han visto inmersos en encendidos debates sobre cómo articular el placer sexual como “elección feminista” (McFadden, 2003) e integrarlo en la reivindicación de la agencia de las mujeres. El trabajo de Cornwall muestra cómo el placer se convierte en el punto de partida desde el que explorar no sólo las relaciones de las mujeres con su sexualidad, sino con el sistema normativo de género, la estructura social o las imposiciones familiares en cada contexto cultural. Es también una suerte de contestación contra los programas de cooperación internacional que, al trabajar las distintas desigualdades de género, pasan por alto o invisibilizan la potencialidad que el placer puede proporcionar en la construcción de nuevos escenarios sociales más igualitarios para las mujeres.

En esta línea, diversas autoras han analizado las consecuencias de asociar siempre el placer al peligro en la sexualidad de las mujeres, y que se ven reflejadas en la terminología de instituciones y organismos internacionales que, pese a los esfuerzos del movimiento feminista a nivel global por disociar la sexualidad de la reproducción, siguen aunando estos dos ámbitos como parte de una unidad indisoluble. Sonia Correa (1997) señala que tanto en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1994) como en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing (1995), el *paraguas* terminológico al que alude “salud reproductiva”, obstaculizó conceptualizaciones más radicales en torno a los derechos sexuales. En los protocolos de Beijing no se menciona explícitamente los términos “derechos sexuales”, al mismo tiempo que sus referencias aluden a las relaciones entre mujeres y hombres, entroncando, implícitamente, el asunto de los derechos y la salud sexual en el marco reproductivo y legitimando asimismo la heterosexualidad como único o más deseable destino para las mujeres (Correa, 1997). La evolución semántica de los términos indican que la era post Cairo y Beijing no fue suficiente para explorar los vínculos entre género, sexualidad y salud reproductiva. Correa afirma que hay una necesidad vital de investigar y redefinir las conexiones entre estos elementos con los derechos sexuales y reproductivos. Los términos *salud* y *reproductivo* son más fácilmente asimilables institucionalmente, frente a *derechos* y *sexuales* que se van dejando de lado por sus mayores implicaciones políticas de contestación y resistencia (ibídem).

Para Alice Miller (2000), los derechos sexuales, analizados históricamente y en cada contexto, emergen de las reivindicaciones sobre los derechos reproductivos, siendo además subproducto de estos últimos. Aunar los dos tipos de derechos supone para ella una clara obstrucción a la consecución de una verdadera teoría de la liberación sexual como un elemento de los derechos humanos. Asimismo, las consecuencias de que los derechos sexuales sean un subproducto de los derechos reproductivos son muy perniciosas para las personas cuyas sexualidades no encajan en el modelo reproductivo. Esta desprotección acentúa el control sexual de la población por medio de regulaciones de tipo moral, legal o religioso. De esta manera, la normativa y regulación internacionales referentes a los derechos sexuales refuerzan el sistema de género

imperante en Occidente, así como se relaciona con otras estructuras de poder basadas en el género, la etnia, la edad, etc. Nos encontramos, pues, con que sólo ciertos modelos de personas y cuerpos se enuncian como sujetos deseantes con pleno derecho (Miller, 2000). Pese a los avances y acuerdos que se han ido trazando en las sucesivas convenciones y conferencias internacionales en lo que se refiere a la creación de un marco internacional sobre los derechos sexuales y reproductivos, Miller señala que estos logros han tenido un precio: la incapacidad de gestionar las necesidades más allá de la necesidad de protección contra la violencia, y un enfoque estrecho en cuanto a la sexualidad, que abarca principalmente un limitado número de prácticas e identidades que han sido objeto de violaciones y discriminaciones. En definitiva, para esta autora, el placer –o el derecho al placer– dentro del marco de los derechos sexuales, no puede ser posible sin la garantía de otro tipo de derechos (civiles, políticos, económicos o culturales) (ibidem).

El placer –y no el peligro–, es considerado por estas autoras como un elemento fundamental para el empoderamiento de las mujeres ya que, como apunta Bibi Bakare-Yusuf (2013), editora nigeriana, las mujeres que se convierten en sujetos deseantes son transgresoras, ya que la posibilidad de reivindicar el placer les lleva muchas veces a cuestionar la posición otorgada a las mujeres dentro de la estructura social y familiar. Asimismo, “pensar desde el placer” (Bakare-Yusuf, 2013) se convierte en algo mucho más desestabilizador para el orden sexual dominante que focalizar la sexualidad desde el peligro y la violencia. Resulta sugerente, pues, explorar las distintas experiencias positivas que un enfoque basado en el placer puede suponer para la antropología y la teoría feministas. Un placer, además, que incluya pero trascienda el campo de la sexualidad, como una herramienta poderosa para contrarrestar las normas de género y los estándares de feminidad y masculinidad. Una aproximación feminista que, por tanto, se embarque en investigaciones que expliquen la realidad social de las mujeres desde un paradigma menos victimizador y condescendiente, que articule las posibilidades del placer como motor para la transformación social.

1.3. La antropología feminista como base teórico-metodológica

Como antropóloga de formación, he elegido la etnografía como método de investigación para embarcarme en este proceso. El método etnográfico no se refiere tanto a un cúmulo de técnicas que se van aplicando sobre la marcha en el proceso investigador, que también, sino que precisa una manera de estar en la investigación cuyas herramientas se van incorporando a través de la experiencia de la propia investigadora.

Desde que Malinowski (1973) desgranara los principios metodológicos esenciales en etnografía, muchas han sido las personas que, desde la antropología, han contribuido a que ésta se convirtiera y afianzara como una ciencia social no sólo desde la que conocer al “otro”, sino desde la que mirarnos a nosotras mismas. Durante muchos años, ese otro fue protagonizado claramente por un sujeto masculino. No fue hasta la década de 1970, al calor de la segunda ola del movimiento feminista, sobre todo en los países angloamericanos, que las antropólogas se embarcaron en la tarea de, por un lado, recuperar las voces de las mujeres que habían sido representadas por los hombres de sus culturas en las etnografías realizadas por los antropólogos y, de otra parte, la de buscar el origen de la subordinación de las mujeres que, remitiéndose a los datos etnográficos, encontraban que ésta era común a todas las mujeres de todas las sociedades estudiadas (Thurén, 1992). Si la antropología social, como ciencia que estudia al ser humano a través de la exploración y el análisis de la diversidad cultural, se había erigido como la ciencia de carácter holístico por excelencia en su afán por entender y explicar las diferencias culturales, estaba claro que hasta ese momento poco había hecho, sin embargo, por comprender, resaltar o combatir las desigualdades de género. Más bien había contribuido, al igual que el resto de ciencias, a la perpetuación de las mismas, ya que el androcentrismo que había caracterizado los estudios antropológicos era tal, que difícilmente podían sostenerse los presupuestos mismos sobre los que se había fundado la disciplina.

Por otra parte, algo que ha generado intensos y acalorados debates epistemológicos en las ciencias sociales es el papel de la persona investigadora en el proceso etnográfico. Desde la recolección de datos a la producción de los mismos, la teorización, la elección de presentar unos resultados y no otros o la posición que se ocupe dentro de la estructura social, la antropóloga ha tenido que lidiar siempre con su propia presencia en el campo a la hora del trabajo etnográfico. Así, en 1984, Mohanty denuncia la hegemonía que los feminismos occidentales estaban imponiendo mediante la construcción de las “mujeres del Tercer Mundo”¹² como un conjunto monolítico y homogéneo en sus textos feministas (Mohanty, 2011). La autora considera que la construcción de los feminismos del Tercer Mundo debe plantearse a través de un

¹² Mohanty (2011) es consciente de que utilizar términos como Primer y Tercer Mundo es problemático, ya que refuerza una dicotomía jerárquica y simplista de las relaciones entre estados, por lo que los usa de manera crítica y cuestionadora.

ejercicio consciente de crítica a los feminismos de Occidente, por un lado; y tratando de crear estrategias feministas autónomas, de otro. Por tanto, propone un proyecto de deconstrucción de categorías primero, para pasar después a la construcción y creación particulares basadas en la experiencia histórica, cultural y geográfica de cada contexto. Mohanty enmarca las producciones del feminismo occidental dentro de un discurso de colonización, pues la producción académica estaba reproduciendo, mediante la práctica “política” y “discursiva”, las mismas lógicas implicadas en la dominación colonial de anulación “de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión” (2011: 120).

El texto de Mohanty supone un punto de inflexión en la teoría feminista y también en los estudios poscoloniales. Si las antropólogas habían trabajado en los últimos años por incluir el análisis feminista en la disciplina para visibilizar la desigualdad de las mujeres en diferentes ámbitos vitales a lo largo del mundo, ahora también tendrían que discutir sobre si estaban o no legitimadas para *hablar por otras*, para construir sus mundos de significación y experiencias a través de una metodología encerrada en unos marcos académicos colonizadores. La crítica de Mohanty supone un descentramiento del sujeto productor del conocimiento, y también la desarticulación de una categoría, *mujeres*, constituida de forma monolítica y homogénea desde la academia occidental (2011).

Por otra parte, Lila Abu-Lughod (1991) se erige “contra la cultura” para señalar cómo este concepto tan inherente de la práctica antropológica es precisamente el constructor de las diferencias que crean desiguales posiciones de poder en el campo. La forma en la que la antropología define las características culturales propias de una comunidad es precisamente lo que hace que se las estudie como lo “otro”. La persona que investiga es siempre sujeto, mientras que la investigada es objeto de las disposiciones oportunas que dependan de los objetivos de la investigación. Así, “la cultura es la herramienta esencial para construir al otro”¹³ (Abu-Lughod, 1991: 470), por lo que plantea tres propuestas que pueden ser puestas en práctica por las antropólogas para “escribir contra la cultura”, de forma que la posición que se ocupa en el campo sea explicitada en todo momento. Una de ellas sería atender a la práctica y al discurso, en los sentidos bourdiano y foucaultiano de los términos respectivamente, lo que nos llevaría a entender las contradicciones, reconocimientos, estrategias o intereses de los sujetos como construcciones dinámicas, rechazando además las distinciones entre teoría y práctica, y proporcionando unas categorías menos estáticas que los clásicos tropos y modelos culturales (ibídem). La segunda sugerencia que formula para escribir contra la cultura tiene que ver con explorar las conexiones e interconexiones entre los contextos históricos y sociales en los que habitan tanto la antropóloga como las personas investigadas, de manera que se puedan trazar los nexos de unión y las posibilidades que permiten o dificultan que se pueda cometer la investigación. Por último, Abu-Lughod propone realizar “etnografías de lo particular” como “una poderosa herramienta para desestabilizar el concepto de cultura y subvertir el proceso de «otredad»”¹⁴ (1991: 473),

¹³ “Culture is the essential tool for making other” (Abu-Lughod, 1991: 470).

¹⁴ “... one powerful tool for unsettling the culture concept and subverting the process of «othering»” (Abu-Lughod, 1991: 473).

ya que considera que generalizar no puede seguir considerándose como algo neutral en la investigación. Y concluye afirmando que focalizar las etnografías en individuos concretos, en sus transformaciones específicas, ayudará a combatir las connotaciones más problemáticas a las que alude el concepto de cultura, como son la coherencia, la homogeneidad y la ahistoricidad (Abu-Lughod, 1991: 476).

Otros cambios metodológicos en la antropología feminista vienen de la mano de las teorías sociales del cuerpo que están siendo elaboradas desde la disciplina. Mari Luz Esteban (2008) propone un “modelo corporal de análisis” a través del cual poder explorar las interrelaciones entre lo que denominamos “identidades de género”, la sexualidad o la propia subjetividad, de manera que la investigación feminista sea replanteada en términos que problematicen y complejicen la relación entre investigadora y sujeto investigado y con el propio proceso de investigación. La autora propone una “antropología encarnada” que profundice en la subjetividad y el individuo, pero siempre viéndolo inserto dentro del colectivo o grupo social, cuyas prácticas corporales representan y pertenecen –al mismo tiempo que se rebelan y trasgreden– a los marcos culturales e históricos que transita (Esteban, 2008). En esta línea, la autoetnografía se presenta como una propuesta metodológica que, engarzada en lo que estamos denominando antropología encarnada, busca establecer otro tipo de relaciones tanto con las personas que son entrevistadas, como con el propio proceso de investigación, en el que el cuestionamiento de ciertas dicotomías como sujeto/objeto, cuerpo etnografiante/cuerpo etnografiado, se hace indispensable para no reproducir unas relaciones de poder contra las que supuestamente trabajamos en la investigación feminista, ya que “estos ejercicios desde lo «auto», suponen una crítica del modo dicotómico androcéntrico a la hora de interpretar y explicar la realidad” (Guillo, 2013: 237).

1.3.1. El proceso de investigación

Atendiendo a los marcos teórico-metodológicos descritos arriba, pasaré a explicitar el proceso de investigación que estoy llevando a cabo en este trabajo; hay que tener en cuenta que aunque lo que aquí se presenta pueda resultar un producto terminado para un fin concreto, es un proceso que considero no sólo inacabado, sino que prácticamente acaba de comenzar.

He partido de una hipótesis básica, esto es, que el placer, dentro de la práctica feminista, va mucho más allá de la sexualidad; que el placer era y es un elemento que se articula implícita y explícitamente dentro de las luchas, discursos y prácticas del movimiento feminista en el Estado español. Es decir, que las reivindicaciones políticas y los planteamientos teóricos formulados por las feministas tenían –tienen– como uno de sus planteamientos, la búsqueda de una vida más placentera en todos los sentidos. El primer objetivo que tenía, pues, era construir una definición de placer con la que poder trabajar

y que no estuviera referida a las conceptualizaciones impuestas por los discursos dominantes en los que placer y felicidad aparecen como conceptos intercambiables mediados por el consumo.

Para la elaboración del marco teórico he recurrido tanto a lecturas y autoras que ya conocía como a la búsqueda bibliográfica sistematizada por diversas bases de datos, como las de la biblioteca de la UPV/EHU, Dialnet, ProQuest e Istor, así como en revistas científicas y en el buscador de “Google académico”. En este sentido, las sugerencias y aportaciones realizadas principalmente por mi tutora, pero también por otras profesoras y compañeras, han sido parte esencial en la búsqueda de bibliografía.

El contexto etnográfico en el que he desarrollado el estudio ha sido doble: Madrid y Euskal Herria. La elección del mismo es tanto una cuestión personal como metodológica. El Estado español me parece algo inabarcable desde una perspectiva práctica. Puesto que he vivido mucho tiempo en Madrid y ahora me encuentro en Donostia por tiempo indefinido, me parece sugerente trazar una comparativa de cómo se articula el placer en el movimiento feminista en ambos contextos, ya que aunque pueden presentar similitudes, las diferencias históricas, culturales, políticas o económicas pueden ser componentes relevantes para el análisis. La cuestión personal estriba en que para diseñar una investigación de larga duración como es una tesis doctoral, la idea de poder estar entre Madrid y Euskal Herria me pareció que podía compaginar muy bien con mi planteamiento vital. Si bien el formato de este trabajo no permite una comparación que pueda ser tenida en cuenta en términos contextuales, es algo que tendrá que configurarse de cara a la tesis.

En un principio mi intención era partir de mi autoetnografía y realizar cuatro o cinco itinerarios corporales¹⁵, pero pronto entendí que el formato y el tiempo que disponía para la realización de este trabajo eran totalmente incompatibles con dichos objetivos, así que decidí que la entrevista en profundidad era la técnica que mejor se adecuaba para esta primera fase de la investigación, y que tendría más tiempo de explorar y experimentar con otras metodologías en la tesis doctoral. Así pues, preparé el guión de entrevista y fui contactando con las mujeres entrevistadas. En las entrevistas he recurrido a los hitos, tal y como los ha definido Teresa del Valle, como “decisiones, vivencias, que al recordarlas se constituyen en una referencia significativa” (1995: 285), en los que las mujeres han identificado como momentos importantes de placer en sus recorridos vitales.

El guión ha sido prácticamente el mismo para todas las entrevistas, si bien ha permitido la suficiente flexibilidad para poder adaptarlo a cada caso concreto. Durante las conversaciones con las feministas he intentado seguir lo máximo posible el guión pero,

¹⁵ Esteban define los itinerarios corporales como “procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales” (2004: 54).

afortunadamente, ellas siempre sobrepasaron con mucho los puntos de conversación que yo había propuesto, lo que me ha permitido ir adaptando la entrevista siguiente incluyendo algunos factores importantes que igual no había tenido en cuenta en un primer momento. Tres de las cinco entrevistas las realizamos en la calle, en terrazas tranquilas de bares o cafeterías; una en la casa de una de las mujeres entrevistadas en Madrid; y a otra de las mujeres en su lugar de trabajo.

Las transcripciones de las entrevistas las he realizado lo más fielmente posible que he podido e intentando traducir de la palabra oral a la escrita sin faltar demasiado a lo que cada una de ellas quería expresar o, al menos, a la percepción que yo había tenido. Sin embargo, y como en todo proceso de traducción, las transcripciones son meras interpretaciones más de lo que se oye a través de la grabadora. Los relatos de las entrevistadas que aparecen en este texto son una copia de las transcripciones, si bien he intentado reestructurar algunas de las frases y adaptarlas al registro escrito, para hacer así más fluida la lectura.

El análisis de las entrevistas lo he realizado a través de diferentes fases. En una primera me dispuse a sistematizar cada entrevista por temas, conceptos y planteamientos que podían ser de interés según los objetivos que me había marcado. En una segunda fase acoté las categorías analíticas en tres grandes bloques: placer, sexualidad y feminismo/activismo. En una tercera fase diversifiqué estos bloques en los sub-apartados prácticamente como aparecen ya aquí descritos. Por último, la fase de escritura final, en la que he procurado proporcionar un sentido a todo esto y construir un relato coherente, apoyado teóricamente y guiado por mis propias reflexiones. Las unidades de análisis que aquí se muestran han sido escogidas en base a proporcionar una visión introductoria de los temas que he creído que aportaban mayor interés, para explorar así un primer acercamiento a la construcción del placer como objeto de estudio. Hay muchos otros aspectos que podrían haber configurando una perspectiva diferente y que espero retomar, pero como en todo proceso de investigación, se trataba de tomar decisiones en las que algunos elementos se han quedado por el camino.

1.3.2. Las participantes

Han sido cinco las entrevistas realizadas, a cinco mujeres de diferentes edades, procedencias, contextos y trayectorias vitales. A algunas ya las conocía, a otra sólo de referencia, y a dos de ellas las he conocido casi expresamente para este trabajo. Hablar de placer con ellas ha supuesto un descubrimiento para todas, a muchos niveles. Para mí, ha sido como conectar con multitud de experiencias no vividas pero que muchas veces se hacían cuerpo en el instante en el que las escuchaba. Se podría decir que *me he dejado tocar por ellas* (Poewe, 1999; Esteban, 2011). De todas he aprendido más sobre las multiplicidades del placer y sus interconexiones vitales, teóricas y prácticas, con toda clase de fenómenos sociales, que de cualquiera de las lecturas que he realizado

durante este tiempo, pese a que algunos textos hayan sido muy reveladores. No creo que la explicación resida sólo en que sean más o menos sabias, expertas o conocedoras del tema, sino en que en muchos de sus relatos me enfrentaba a mis propias experiencias, y es en ese reconocimiento, aun en la discrepancia, donde encuentro la cuerda de la que seguir tirando para continuar en este proceso. Espero que vean aquí reflejadas sus aportaciones. Sin embargo, lo que se muestra en este trabajo está filtrado por mi propia manera de estar en el mundo, así como los errores interpretativos que puedan encontrar. En cualquier caso, vaya por delante mi agradecimiento a todas ellas.

A continuación mostraré un breve perfil de las participantes para facilitar el análisis y la comprensión del contexto desde el que se posiciona cada cual. Los nombres son ficticios, y se ha evitado explicitar el nombre de los colectivos o grupos de los que forman parte, ya que son sus propias subjetividades y vivencias a las que hacen referencia.

Elsa tiene 25 años y vive en Madrid desde hace varios, aunque no es de la Península. Compagina sus proyectos autogestionados con trabajos precarios para sobrevivir. Nos conocemos desde hace ya un tiempo y aunque no somos amigas muy cercanas, sí que nos tenemos mucho aprecio y nos alegra mucho encontrarnos. Se identifica como bollera y ha sido militante en diferentes proyectos y colectivos LGTB, feministas y transfeministas. Fui yo la que le escribí proponiéndole la entrevista, ya que consideraba que había reflexionado sobre el tema del placer desde una perspectiva teórica y práctica. Accedió nada más proponérselo y pudimos quedar al poco tiempo en Madrid.

Alicia es de Madrid, donde ha vivido siempre, y tiene 59 años. Participa en el movimiento feminista desde 1974 y tiene una gran capacidad de sistematizar las ideas y una buena memoria, lo que me ha facilitado enormemente la comprensión de los acontecimientos feministas de los últimos cuarenta años. No la conocía personalmente hasta el momento de nuestro encuentro, pero había oído hablar de ella. Le escribí y accedió a la entrevista, que hicimos en su casa cuando conseguimos cuadrar el calendario, como un par de meses desde nuestros primeros intercambios de correos electrónicos. Ha sido una persona cuya vida la ha vinculado antes que nada al movimiento feminista, a través del cual configura sus experiencias.

Tanto Estela como Itziar son mujeres a las que no conocía y que accedí a ellas por medio de otras personas intermediarias a las que pedí ayuda durante la investigación.

Estela procede de un pueblo de Bizkaia y tiene 52 años. Trabaja como técnica de igualdad de un ayuntamiento en Euskal Herria y ha militado en el movimiento feminista desde que era adolescente. Tiene una relación heterosexual desde hace años, pero se identifica como bisexual y eso fue precisamente lo que le hizo acercarse al feminismo. Siendo de un pueblo pequeño, para ella siempre fue fundamental perder la reputación cuanto antes. Nos reunimos en su lugar de trabajo, una oficina tranquila en la que charlar sin prisas.

Itziar es de un pueblo de Gipuzkoa, en el que vive, trabaja y milita. Tiene 36 años y pertenece a un colectivo feminista, además de participar en otros movimientos sociales. Trabaja como profesora en un instituto y ha sido también monitora en campamentos de verano donde el placer y el activismo los ha encontrado muy conectados. Desde bien joven ha estado ligada al feminismo a través de las asambleas de mujeres de su pueblo o por personas conocidas, y considera que la pertenencia a su colectivo es una de las mejores cosas de su vida. Nos encontramos en Donostia, y tras apagar la grabadora seguimos hablando de placer durante bastante tiempo.

Lucía es la última persona a la que entrevisté. Es de Madrid, donde reside. Tiene 31 años y tras algunos años de indagación y formación, trabaja de terapeuta con distintas técnicas como el quiromasaje, la osteopatía y otras terapias complementarias de la medicina tradicional china. A veces hace acompañamientos como doula¹⁶. Nunca ha militando en un colectivo feminista, pero sí lo hace en movimientos sociales que siente muy próximos. Nos conocemos por un amigo común y de hecho nuestro primer encuentro fue en su camilla de masajes. Contacté con ella para la entrevista porque en su trabajo, intereses e investigaciones personales, sus reflexiones sobre el placer han estado muy presentes.

Por último, considero que es relevante explicitar brevemente también el contexto de la que escribe. Tengo 31 años y vivo en Donostia desde octubre de 2014, aunque soy murciana y he pasado una importante parte de mi vida en Madrid, entre otros sitios. Me mantengo precariamente gracias a trabajos puntuales, becas y la generosa ayuda de mi familia extensa. He estado intermitentemente participando en proyectos feministas con períodos de mayor o menor implicación que ha dependido de factores muy diversos. En el momento de la realización de este trabajo no pertenezco ni he pertenecido a ninguno de los colectivos en los que militan las entrevistadas, aunque sí que he participado en algunas acciones concretas. Realizo esta aclaración como una manera de reconocer mi posición y evidenciar desde qué lugar surgen mis reflexiones. No pretendo, de ningún modo, invalidar una investigación que se realizara *desde dentro*. Quiero decir que si durante el transcurso de mi investigación pre-doctoral decidiera, lo que puede ser algo más que probable, implicarme de una forma constante en alguno de los grupos que formen parte de mi objeto de estudio, los caminos a través de los cuales llegaría a construir un tipo de reflexión serían diferentes a los que trazo aquí, pero de ninguna manera serían más parciales, subjetivos o interesados. Mi interés, parcialidad y subjetividad quedan patentes desde la primera línea de este trabajo y están aquí derrochados explícitamente.

¹⁶ El trabajo de una doula consiste en acompañar física y emocionalmente durante alguna o todas las fases del embarazo, el parto y el puerperio, tanto a la mujer embarazada como a la(s) personas(s) que se consideran parte de ese núcleo familiar, y que puede tener diferentes tipos de implicaciones dependiendo de lo que se solicite: desde asesoramiento e información, hasta asistencia o acompañamiento en el parto, sesiones de suelo pélvico, ejercicios de respiración, etc.

Capítulo 2

Cómo hacer placer de la teoría, el activismo y la vida: el conocimiento y la experiencia de las mujeres entrevistadas

2.1. Definiendo y gestionando el placer

Ahogarse es fácil, al fin y al cabo. Una no patalea, no intenta flotar, se somete, se anula, no respira y listo, ahogada. Sencillo. Pero lento y doloroso. Lo que pasa es que a veces, mientras nos ahogan, creemos sentir placer. Y el placer es la más poderosa de las drogas. Dame placer y te daré la vida. El placer es el destino de unos cuantos. Y el destino no es más que lo que a una se le mete entre ceja y ceja (Company, 1999: 18)

El placer es un proceso inacabado e inacabable, que parte de la (auto)reflexión y la práctica de acciones que afirman el placer a través de muy variadas dinámicas individuales y colectivas. Cuando el placer se pone en el foco, cuando aparece como un elemento a analizar, es más fácil que sea una etiqueta aplicable a muchos procesos en los que están inmersas las entrevistadas, y que igual si no llega a especificarse de antemano, no hubiera aparecido como calificativo de tantas cosas.

El placer se presenta aquí como una afirmación. Es un proceso consciente, reflexivo y conflictivo, profundamente problematizado. Es un placer además que huye de esencialismos y que está articulado en este trabajo a través de las voces de las mujeres que he entrevistado, mediadas por la reflexión que me han guiado ellas y algunas autoras. Es feminista porque se basa en la premisa de que el placer no tiene las mismas implicaciones para las mujeres que para los hombres, porque, inspirándome en Graciela Hierro (2003), el placer en el feminismo tiene que estar generizado, pues es la diferencia sexual socialmente constituida la que hace que la lucha feminista tenga razón de ser, por lo que el placer feminista tiene que ver siempre con lo sexual, o con una forma determinada de entender lo sexual. Y es situado porque el placer al que tengo acceso, tanto a nivel experiencial como reflexivo, no puede extrapolarse a lo que pueda ser el placer en diferentes culturas, latitudes, contextos socioeconómicos o momentos vitales.

El placer, o las configuraciones, representaciones y preguntas que sobre él se plantean las mujeres –¿la sociedad? ¿el feminismo?– tiene menos que ver con la propia experiencia sensorial del mismo –la cual también está presente sin ninguna duda y es la manifestación más inmediata y perceptible del mismo– y mucho más con otro tipo de condicionantes sociales, culturales, económicos y un sinfín más de variables que se pueden presentar accesibles al conocimiento antropológico por medio de la etnografía. Elementos biográficos y procesuales tales como el autoconcepto, la autoestima, el conocimiento del propio cuerpo y de las prácticas placenteras, el estado y la (auto)gestión de la propia salud, la educación y formación recibidas, los distintos espacios en los que somos socializadas o el acceso y la adquisición de recursos de toda

índole, se presentan como factores mucho más precisos a la hora de experimentar, entender y gozar el placer.

2.1.1. ¿Qué es el placer?

Estoy en ello un poco, desde colocar las sensaciones primero ¿no? Las palabras pues igual me faltan un poco todavía, pero... ¿qué es el placer? (Lucía)

Pese a que esta cuestión era en teoría una de las más importantes en mi batería de preguntas durante las entrevistas, en realidad el objetivo no era tanto llegar a saber *¿qué es el placer?*, sino *¿qué hace el placer?* (Ahmed, 2010: 2), *¿qué produce placer?* *¿cuáles son sus efectos?* *¿cómo lo buscan y lo piensan/sienten/encarnan las feministas?* Y si pienso que no puede ser posible llegar a una definición de placer satisfactoria, en parte es porque nuestro propio concepto de placer va modificándose con el tiempo, se va fundiendo con otras nociones y discursos sobre el placer que ni habíamos pensado que estuvieran relacionados, y vamos construyendo nuestra propia definición de placer en base también a lo que rechazamos por el camino. Sin embargo, en este proceso me han sido de gran utilidad algunas propuestas teóricas que, si bien las más sugerentes no definen el placer –o ni tan siquiera trabajan explícitamente con él– arrojan suficiente luz como para comenzar a trazar un camino por el que merece la pena perderse.

La dificultad para definir el placer ha sido una constante en todas las entrevistas, en la línea sobre la que se pregunta Lucía: “Dónde están los límites y hasta dónde llega nuestra mente, porque igual es que no llegamos a ponerle palabras”. Pero si en algo coinciden de manera categórica las cinco entrevistadas, es que tiene que ver en algún punto con algo que produce una sensación positiva en un momento concreto, como “algo físico, sexual, emocional... encontrarse bien con una misma, levantarse por la mañana contenta y con ganas de hacer cosas” (Elsa).

Define el placer como algo que se refiere al cuerpo, pero Elsa lo hace también contraponiendo ese tipo de placer individual al individualista, que sería el propio del capitalismo. Para Elsa el placer tiene que ver con la comunicación, con que haya una buena comunicación, ya sea con tu amante, tu amiga, compañera de militancia o contigo misma. Sin una buena comunicación no se pueden dar relaciones placenteras. Para ella el placer está relacionado con “activar el cuerpo, con un deseo no racional” (Elsa). Sin embargo, lo que en un principio puede parecer que remite a un deseo involuntario, esencial, lo matiza más adelante cuando hablamos sobre representaciones y sexualidad.

Se podría decir que tres de las mujeres le dan un mayor protagonismo al cuerpo para referirse al placer, mientras que las otras dos coinciden en hablar desde el principio de otros marcos de sentido que, aunque invariablemente incluyen el cuerpo, desde ellos el

placer se basaría más en cómo se vive en relación a las demás o ante un ideal determinado para experimentar el placer.

Sensaciones vitales que tienes en momentos concretos que te producen... iba a decir placer pero no vale... que te producen un nivel de, de... es que es difícilísimo. Son como sensaciones que te producen un nivel de... gratificación y de bienestar, de bienestar en el sentido profundo del término, en tus sentidos, en tu cuerpo, depende de lo que sea, muy profundo, que te hace... que te hace ser feliz en ese momento. O sea, yo el placer lo asocio a un estado como de felicidad momentáneo, concreto, muy encarnado en el cuerpo. En el cuerpo y en los sentidos (Alicia).

Hay dos ideas destacables en este fragmento sobre las que volveremos más adelante, que son la felicidad y la temporalidad.

Está vinculado al cuerpo. Siento que el cuerpo es como el canal para sentirlo ¿no?, no es algo abstracto. Y creo que desde lo más bio-químico hasta lo más místico que puede haber dentro de nosotros, o espiritual, pues podemos sentir diferentes... podemos sentir el placer, pues eso, a través de diferentes lugares. O puedo sentirlo desde un roce en un lugar concreto de mi piel y que eso me provoque una sensación como de plenitud, de calma en algún sentido ¿sabes?, aunque sea algo que te pueda resultar excitante, pero es una excitación que me hace estar en calma en algún... como contactar más con... conmigo misma ¿no?, conmigo misma y con lo que estoy compartiendo si es que lo estoy compartiendo con alguien, o con *alguienes* (Lucía).

Tanto Lucía como Alicia y Elsa ubican el placer en un primer nivel experiencial que se desarrolla en el cuerpo a través de los sentidos. Para la primera tiene que ver con la conexión con ella misma en todos los niveles, con la calma y la plenitud. Para Elsa es algo que te “activa el cuerpo”, sin especificar exactamente de qué manera; mientras que para Alicia, como hemos visto, tiene que ver con un estado momentáneo de felicidad a través de sensaciones corporales. Podríamos decir entonces que el placer, antes que nada, se encarna, es cuerpo. No hay otra manera de experimentarlo –como no hay otra manera de percibir el mundo– que no sea a través, desde y con el cuerpo. “Siento, luego existo” (Le Breton, 2009: 11) sería una forma más consistente de afirmarnos como sujetos y cuestionar esa *verdad* ilustrada que hizo volcar la complejidad del mundo social en una especie de tabla con columnas dicotómicas, en la que las clasificaciones binarias representaban un mundo ficticio dominado por la máxima oposición mente/cuerpo. En una cultura, como la nuestra, que ha otorgado una preponderancia dominante a la vista sobre el resto de sentidos, el efecto lógico es que nos falten las palabras para designar no sólo lo que se ve, sino lo que se percibe a través del cuerpo en toda su dimensión.

Es que yo, para no utilizar la palabra placer, yo lo relacionaría con felicidad, porque es un momento de felicidad, de enorme felicidad, aunque sea puntual, y de disfrute ¿no? Claro, disfrute. Entonces placer sería eso, como una sensación, que se te produce por determinadas circunstancias o en determinados momentos de tu

vida, vamos, concretos, que te produce una situación de disfrute, de felicidad, gratificante y que lo vives con una intensidad... y que es momentáneo (Alicia).

Las sensaciones placenteras o gozosas van dando lugar a conceptualizaciones más complejas, más abstractas y que tienen diferentes sentidos dependiendo de la óptica desde la que observemos. No son excepciones, ni mucho menos, las ocasiones en las que nos vamos a encontrar el placer asociado a la felicidad. La felicidad ha suscitado gran interés por parte de numerosas disciplinas, desde la filosofía a la psicología pasando por las ciencias económicas. La idea del placer ha estado ligada a la de felicidad a partir de dos planteamientos: uno de ellos dispone que lo necesario para ser feliz es que se esté satisfecha con las diferentes esferas vitales y el modo de vida que se lleva; y el segundo tiene que ver con que se vivan de forma placentera las emociones y sentimientos (Hierro, 2003). Desde la óptica de Hierro, placer y felicidad serían sinónimos o, en cualquier caso, siempre se relacionarían de forma inclusiva –en una relación en la que la búsqueda de la felicidad sería el objetivo a alcanzar a través del placer, que tendría un estatuto menos permanente–, por lo que desde la perspectiva hedonista que reivindica, tanto lo uno como lo otro son derechos irrenunciables de la ética feminista (ibídem). También Marcela Lagarde (1996) establece la conexión entre feminismo y hedonismo desde la construcción y reapropiación que han tenido que hacer las mujeres de su propio placer a través de la lucha feminista, cuyo objetivo, de nuevo, es garantizar el derecho a una felicidad resignificada y restituida.

Bueno, pues yo lo... en ese sentido creo que lo relacionaría más con el bienestar, por ejemplo. Con el disfrutar de la vida, o sea, eso de con el pensamiento positivo y todo eso ¿no? O sea, con el rollo de que realmente las experiencias que tenemos sean placenteras, pero eso tiene que... y con el autocuidado, y con el cuidado de las demás también, con compartir momentos de calidad (Estela).

El bienestar también es un concepto que se asocia frecuentemente al placer y a la felicidad, sobre todo en la prolija producción de libros y terapias pseudocientíficas de autoayuda que llevan propagándose desde mitad del siglo XX (ver Illouz, 2007). En este sentido se hace difícil no pensar en la relación de bienestar con capitalismo, donde el bienestar en las sociedades occidentales y desarrollistas no sólo se construye en relación a un tipo de objeto concreto (Ahmed, 2010), sino que es totalmente impasible con el malestar que al mismo tiempo produce. Profundizaremos más adelante en esta cuestión, ahora sin embargo me parece relevante pararnos a reconstruir otro sentido posible de bienestar que es, posiblemente, el que expresa el fragmento anterior. María Olivella y Ana Porroche (2012), en un artículo sobre la necesidad de incluir un enfoque sobre el placer en el estudio de los procesos de salud-enfermedad-atención, afirman que el placer y la felicidad serían cuestiones de “bienestar encarnado” que deben ser tenidas en cuenta preferentemente y no sólo de manera instrumental en los protocolos sanitarios:

Nuestro objetivo aquí es poner el placer en el punto de mira; y aún más en un contexto de crisis donde parece que cuestiones de bienestar encarnado son secundarias. Reivindicamos así el derecho al placer, no sólo desde un punto de vista instrumental, que lo es, sino también desde la certeza de que el placer es un

derecho negado que puede resultar profundamente transformador (Olivella y Porroche, 2012: 1).

En este marco, el bienestar encarnado –el placer– es entendido también como salud y, siguiendo el testimonio de Estela, relacionado con el cuidado y el autocuidado y con compartir momentos de calidad, de bienestar; el placer del encuentro y el intercambio de cuidados. Además, Estela añade otros matices:

A mí me viene que tiene que ver con libertad. Con libertad, pues en el sentido ese ¿no?, de que muchas veces como la moral judeocristiana o la culpa, todo eso es lo que nos pone barreras para acceder al placer ¿no? Creo que tiene que ver con... me viene también como la idea de autonomía (Estela).

El placer aparece cuando se han podido derribar algunas de las barreras que normalmente se erigen durante los procesos vitales de las mujeres, las ideas y preconcepciones transmitidas durante las diferentes socializaciones o los mandatos de género; por lo que la libertad o la autonomía apuntan como condiciones o requisitos para establecer experiencias placenteras. Por su parte, Itziar añade el humor como elemento placentero:

Igual, yo creo que el humor y la risa y la diversión están muy vinculadas al placer. Sí. Sí. A mí eso de reírte con la gente, reírte juntas de lo mismo, eso me produce mucho placer (Itziar).

Relaciona placer a humor y risa. Reírse con la gente le produce mucho placer. Es la única de las entrevistadas que no lo asocia directamente, o primeramente, a la sexualidad, consecuencia probable de su interés previo en las posibilidades subversivas del humor, y además está estableciendo una relación directa entre placer y complicidad con las(los) otras(otros), ya que nos habla de un placer compartido. El placer del humor es algo que ha estado conferido tradicionalmente al mundo social masculino. Las mujeres, evidentemente, siempre han tenido sus formas de tomarse las cosas con humor y compartirlo entre ellas, pero en el ámbito público, las mujeres han sido sobre todo “más objetos que sujetos del hecho humorístico” (Imaz, 2013). Volveremos al tema del humor más adelante, para elucidar su componente subversivo, una vez que ha sido identificado como parte de la experiencia placentera.

Sobre todo igual, o sea, la cercanía con la gente, igual ¿no?, esa cercanía que consigues con las personas, que te caen bien, que les quieres, que te gustan, pues en esa cercanía... que esa cercanía puede ser afectivo-sexual, puede ser solamente sexual, o puede ser también solamente de humor. El humor yo creo también que hace vínculos cercanos. Incluso el llanto también hace (Itziar).

Lo principal para Itziar sería entonces la cercanía con la gente, el que se produzcan esos momentos de calidad de los que nos hablaba Estela. Momentos en los que pueden existir componentes afectivos, sexuales, tristes o en clave de humor, pero en los que se siente cercana a alguien precisamente porque está compartiendo con ella un momento de intimidad. La intimidad como productora de placer y que además resulta

imprescindible para construir el placer propio. Algo bastante alejado de lo que sería la socialización inculcada a las mujeres a la que se refiere Lucía:

Luego estaba pensando en algo que además he leído hoy justo, de la complacencia, del complacer, o sea, de nuestro placer a través de eso, a través de complacer (Lucía).

Tanto Lucía como Elsa mencionan la complacencia hacia los demás como una de las barreras que las mujeres tendrían que superar para construir su placer autónomamente.

Yo creo que las mujeres han vivido más hacia la complacencia que hacia el placer. Yo también ha heredado algo de todo eso ¿no? Es parte del rol de cuidadoras, estar siempre para el placer del resto, olvidando siempre el propio, como la madre o la abuela que siempre se quedan con el peor plato en las comidas (Elsa).

La complacencia aparece como algo muy propio de las mujeres, contrapuesto a la idea de placer autónomo que comentábamos anteriormente. Su placer a través del placer de los y las demás, mediado, condicionado y a expensas de éste. La otra cara estaría en la experiencia general de los hombres, que serían educados en la búsqueda de su propio placer en todo momento. Como explica Hierro:

Las mujeres han sido tradicionalmente educadas para valorar las necesidades de los otros, ser muy sensibles frente a sus carencias e intereses, estar siempre pendientes de los demás, oyendo sus voces y reconociéndolas distintas de la suya para incluirlas en su modo de juzgar (Hierro, 2003: 140).

Otra de las cuestiones que aparece en varias de las entrevistas es la alusión al dolor o a la tristeza como momentos en los que también se puede experimentar un intenso placer, o por lo menos alguna sensación de alivio o, en cualquier caso, el hablar de placer les remite a hablar también de dolor y hacer de esa forma algún tipo de conexión entre ambas emociones. Como explica Itziar cuando habla sobre los momentos de llanto compartidos, “en ese dolor también, no hay placer, pero hay descanso”. Chris Heahwood (2007), en un ensayo en el que trata de explicar el placer en términos de deseo, afirma que la relación entre deseo y placer es equivalente a la que existe entre dolor y aversión. Es decir, el deseo de experimentar placer iría en paralelo con la aversión que se siente ante el dolor. La teoría motivacional de la que se sirve sugiere que el placer, entendido aquí como un «placer sensorial», puede reducirse al deseo. Según este filósofo, existen placeres muy diversos, por lo que el placer se constituye en un fenómeno variado y complejo: hay placeres corporales, sensoriales (gustativos/olfativos); placeres emocionales; placeres intelectuales; estéticos. Este hecho, que se ha dado a llamar el «problema de la heterogeneidad», es lo que hace que todos estos diferentes tipos de placeres puedan ser clasificados como tales. La respuesta al problema de la heterogeneidad la proponen otros autores con lo que han denominado *Felt Quality Theory*, que defiende que hay algo así como una cualidad hedonista (*hedonic tone*) intrínseca y contenida en determinadas actividades, por lo que negaría

“que el placer en sí sea heterogéneo – sólo las causas lo son”¹⁷ (Heathwood, 2007: 26). Para los críticos de esta teoría, entre los que se encuentra el propio Heathwood, el problema de la heterogeneidad no se soluciona con algo parecido a un «hedonic tone», sino aduciendo a que en todos los casos en los que se experimenta placer, el sujeto *desea* el placer (ibídem). Así, volviendo a la relación entre placer y dolor, Heathwood afirma que son sensaciones contrapuestas:

Placer y dolor son contrarios porque el placer es explicado en términos de deseo, el dolor es explicado en términos de aversión (o no deseado), y deseo y aversión son contrarios¹⁸ (Heathwood, 2007: 27).

Si fuera tan simple, nos encontraríamos con que todas las personas rechazan el dolor, cuando sabemos sobradamente que existen diversas formas de llegar al placer a través del dolor experimentadas por una gran cantidad de personas y colectivos, o experiencias donde el gozo reside precisamente en el sufrimiento. O como afirma Alicia, “el placer es una parte pero también del no placer, del sufrimiento, por decirlo de alguna forma”.

Según la teoría motivacional, lo que tienen en común todos los placeres y todos los dolores es que los primeros siempre son deseados mientras que los segundos siempre son rechazados. Lo que, a primera vista, puede resultar problemático de esta clase de definiciones, es que precisan de una suerte de sensación, emoción, o como queramos llamarlo, de placer pura y pre-cultural, pre-social y totalmente descontextualizada. Una experiencia placentera, dentro de sus términos y para que encajara en la teoría motivacional –reduciendo el placer al deseo– sería clasificada como tal “abstrayéndonos de todas las consideraciones sobre sus consecuencias y precondiciones”¹⁹ (Carson, 2000, citado en Heathwood, 2007: 27), lo cual es algo, cuanto menos, bastante improbable. El estudio del placer no puede construirse sobre supuestos en los que nos abstrajéramos de, precisamente, sus consecuencias, precondiciones y factores sociales, culturales y de toda índole en los que se da. Sencillamente porque estos elementos son los que, en última instancia, hacen posible que se experimente placer o cualquier otra emoción o sensación de la forma en la que lo hacemos, y no de otra. Pero para resolver de una vez por todas la ecuación placer/dolor, Heathwood aclara que lo que realmente hace que una sensación sea placentera –y por tanto deseada– es que el motivo del placer, es decir, el deseo a experimentarla, no sea extrínseco a la propia sensación (2007: 37-38). Se trataría de desear una sensación que es placentera precisamente porque produce placer y nada más. Así, si el motivo de desear el dolor fuera únicamente alguna clase de placer que se obtiene al culminar la experiencia dolorosa, se confirmaría su teoría de que es sólo el placer lo que mueve al deseo, y que el dolor no puede ser placentero en sí. Sin embargo, no termina de aclarar qué papel juega la subjetividad, la

¹⁷ “This answer actually denies that pleasure itself is heterogeneous – just causes are” (Heathwood, 2007: 26).

¹⁸ “Pleasure and pain are opposites because pleasure is explained in terms of desire, pain is explained in terms of aversion (or desire not), and desire and aversion are opposites” (Heathwood, 2007: 27).

¹⁹ “...abstracting from all considerations about its consequences and preconditions” (Carson, 2000, citado en Heathwood, 2007: 27).

cultura o las normas sociales en relación a la construcción de una definición de placer. Parece, no obstante, que las reflexiones de Lucía apuntan en esta dirección:

Pues sí, es una sensación como de presencia, de estar en ese momento y que luego se traslada a eso, a diferentes sensaciones. Sensaciones que pueden ir desde lo más excitante, incluso que puede ser doloroso en algún momento ¿sabes?, que tiene un punto de, esto está como doliendo pero... esto es un tema también, lo escucho mucho en mi consulta (...) No a través de un dolor muy fuerte, pero sí sensaciones que de primeras están más asociadas al dolor. Pues a lo mejor en el músculo ¿no? Algo así como muy, pues un masaje, por ejemplo ¿no? Una presión que duele pero es un dolor que, yo creo que es porque sientes que te lleva a... que es sanador, o que te va a llevar a estar mejor, entonces claro, ahí no sé muy bien qué es lo que está provocando dentro, pero no sé si somos nosotras mismas que con nuestro pensamiento, nuestras asociaciones mentales, que decimos este dolor, entre comillas, me va a provocar algo positivo, con lo cual lo asocio con placer y ya siento placer en el mismo acto... no lo sé (Lucía).

Para mí la idea de Heathwood se presenta muy confusa a la hora de aterrizarlo en la práctica, en los sujetos. Al igual que Lucía, tengo dudas de que no sea posible sentir placer en una experiencia asociada previamente al dolor²⁰. El placer se encarna en múltiples formas que pueden resultar contradictorias, incluso repeler, a muchas personas dependiendo de cada contexto. Varía a lo largo de la vida y no se goza igual, ni con lo mismo en todas las etapas o ciclos vitales, y lo que en un momento pudo resultar repugnante puede convertirse en algo totalmente placentero, o viceversa. En cualquier caso, placer y dolor se presentan como emociones complejas que implican una multiplicidad de dimensiones que no creo que sean reducibles a una relación entre deseo y/o aversión.

Me gustaría retomar ahora la cuestión de la temporalidad. Como nos decía Alicia, el placer sería algo vivido en un “momento concreto”, es “momentáneo”; al igual que Elsa, que piensa en el placer “como algo que nunca permanece”. Otros autores también aluden a la consideración del tiempo como algo a observar cuando hablamos de la experiencia placentera. Así, para Alston, “obtener placer es vivir una experiencia que, en el momento, una preferiría tener a no tener”²¹ (Alston, 1967, citado en Heathwood, 2007: 26). También en esta línea, Brandt afirma que “para que una experiencia sea placentera tiene que provocar que la persona desee su continuidad”²² (Brandt, 1979, citado en Heathwood, 2007: 27). Estas definiciones contienen una referencia muy clara al tiempo, ya que no sólo sitúan la experiencia en un momento concreto al que remiten

²⁰ Un ejemplo muy claro lo podemos encontrar en las relaciones S/M (sado/masochismo), donde el dolor es precisamente lo que se busca experimentar de una forma afirmativa, consensuada y con la cual las personas participantes de estas experiencias disfrutan.

²¹ “To get pleasure is to have an experience which, as of the moment, one would rather have than not have” (Alston, 1967, citado en Heathwood, 2007: 26).

²² “... for an experience to be pleasant is for it to make the person wants its continuation” (Brandt, 1979, citado en Heathwood, 2007: 27).

una vez esa experiencia o bien está ocurriendo, o ha tenido lugar, confiriéndole un espacio y tiempo delimitado; sino que además al tener la constancia de ese hecho pasado y registrado, se desea que tenga una continuidad, que no se detenga o que se pueda volver a él. Sugiero que el potencial de esta noción de tiempo en la experiencia del placer no es la experiencia aislada y concreta del mismo, sino que se encuentra en el componente procesual que contiene, de ser acumulativo en algún sentido, y de la capacidad que proporciona para revivirlo y desear experimentarlo de nuevo. Siguiendo a Audre Lorde (2003), podríamos hacer un paralelismo entre lo que ella denomina “lo erótico” y la forma en la que estamos significando el placer aquí como un proceso de potencial transformación. Para Lorde, lo erótico sería

un espacio entre la incipiente conciencia del propio ser y el caos de los sentimientos más fuertes. Es una sensación de satisfacción interior que siempre aspiramos a recuperar una vez que la hemos experimentado. Puesto que habiendo vivido la plenitud de unos sentimientos tan profundos y habiendo experimentado su poder, por honestidad y respeto a nosotras mismas, ya no podemos exigirnos menos (2003: 38-39).

Si observamos, expresiones como satisfacción interior o plenitud son utilizadas también por las mujeres entrevistadas. El placer descubierto y reconocido como “fuerza inagotable y provocadora” (Lorde, 2003), como poder, como “capacidad para sentir una satisfacción absoluta nos permite entender qué afanes vitales nos aproximan más a esa plenitud” (ibídem). De esta manera, el placer se convierte en un elemento vital para el empoderamiento de las mujeres, en el sentido en el que abre posibilidades para vivir y estar en el mundo de formas en las que la libertad, la autonomía y el derecho al disfrute pueden llegar a ser los motivos para el inconformismo, la confrontación y el deseo de transformación. El placer, asimismo, estaría guiado más por la necesidad de avanzar, aportando un dinamismo constante en la búsqueda de los espacios transformadores del mismo, lo que nos lleva a volver a prestar atención al concepto de felicidad, tantas veces asociado o intercambiado por el de placer.

Como hemos comentado, la felicidad sería descrita por algunas autoras y autores como la culminación de la experiencia del placer. Teóricas feministas como Hierro o Lagarde apuntan a la felicidad/placer como derecho irrenunciable de la lucha feminista, así como Rossi Braidotti considera la felicidad como

un asunto político, como lo son el bienestar, la auto confianza y el sentirse empoderada. Existen preocupaciones que son fundamentalmente éticas. El movimiento feminista ha jugado un rol histórico al colocar estas cuestiones en el centro de la agenda social y política: la felicidad como un derecho humano fundamental y, por tanto, como una cuestión política²³ (2006, citado en Ahmed, 2008: 135).

²³ “I consider happiness a political issue, as are well-being, self confidence and a sense of empowerment. These are fundamentally ethical concerns. The feminist movement has played the historical role of placing these items at the centre of the social and political agenda: happiness as a fundamental human right and hence a political question” (Braidotti, 2006: citado en Ahmed, 2008: 135).

Tal y como expone Sara Ahmed (2008), este tipo de manifestaciones pueden resultar problemáticas ya que señalan que la felicidad, estemos o no de acuerdo con estos presupuestos, apunta a ser un concepto que se agota en sí mismo, la culminación de todo el gozo o el bienestar, y por lo tanto sus consecuencias son la inmovilidad, el conformismo y la alienación. La felicidad estaría enfocada a conseguir ciertos objetos que prometen proporcionarla: “La felicidad es lo que viene después. La felicidad no reside en los objetos; *es prometida a través de la proximidad a ciertos objetos*”²⁴ (Ahmed, 2008: 125, cursiva en el original). Y además esos objetos están determinados de antemano por los ideales sociales y culturales dominantes, por lo que el estrés que puede generar no cumplir las expectativas o la marginalización a la que aboca el sistema a las personas que se salen del camino predefinido, abocarían a gran parte de la población a una búsqueda sin éxito de la felicidad que, en muchas ocasiones, sólo conlleva a la resignación y la frustración como disposición vital.

Es por ello que me resulta mucho más potente y sugerente aproximarme al placer desde una definición que permita interpretarlo como un proceso que, por sus características de proporcionar un escenario en el que el disfrute y el gozo sean algo recurrente y potencialmente transformador, no se agota en sí mismo sino que motiva la generación de espacios en los que vivir esa experiencia una y otra vez, de manera que favorezca la reflexión y la determinación del placer elegido²⁵. Pese a que conceptos como felicidad o bienestar pueden matizarse resignificando el uso que de ellos se ha hecho, especialmente dentro del sistema capitalista, el potencial político de la felicidad carece, a mi modo de ver, de las herramientas necesarias para ser tenido en cuenta. Las expresiones “soy feliz” o “estoy feliz”, tan comunes en nuestro día a día en momentos concretos, están desprovistas de un carácter o impronta que pueda ser subversiva. Puesto que ser feliz es hoy la culminación de la experiencia vital de millones de personas en el mundo globalizado, la afirmación de ser feliz, desde esta perspectiva, contiene en sí el ingrediente estático del conformismo, la desactivación de todo componente político y de oportunidad de transformación social. La felicidad, desde este prisma, sería la antítesis del placer como lo estamos defendiendo aquí, ya que 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 un gran motor para el cambio social, para la transformación subjetiva, colectiva, de las prácticas de todo tipo. Así como Mari Luz Esteban recuerda que para las feministas el amor –y particularmente en el imaginario heterosexual– no puede entenderse de una manera inocente, y es necesario “incorporar una mirada *lesbiana/queer* a cualquier tipo de práctica amorosa y sexual, que sirva para generar un cierto grado de malestar, de inquietud, de interrogación continua” (2011: 175); de una

²⁴ “Happiness is what would come after. Happiness does not reside in objects; *it is promised through proximity to certain objects*” (Ahmed: 2008: 125).

²⁵ Gilles Deleuze, por el contrario, afirma que el placer agotaría el proceso del deseo, por lo que para él es el deseo, y no el placer, el que contiene las posibilidades de transformación y subversión (Deleuze, 1995).

forma similar, no podemos *ser* felices sin cuestionar las normas y mandatos culturales sobre la felicidad.

Como veremos en los siguientes apartados, el placer supone todo un proceso de cuestionamientos, conflictos y estados de afirmación y empoderamiento para las mujeres que lo inundan de todo su potencial político.

2.1.2. *Re-visión* y reconocimiento: haciendo inventario de los ingredientes del displacer

Re-visión, el acto de mirar atrás, de mirar con ojos nuevos, de asimilar un viejo texto desde una nueva orientación crítica, esto es para las mujeres más que un capítulo de historia cultural; es un acto de supervivencia (Rich, 2010: 48)

Existen multitud de factores, condicionantes y características, desde las que son generadas por parte del entorno social, familiar, educativo, etc., hasta aquellas que corresponden a lo más profundo de la subjetividad, que permean y se presentan en la vida de estas mujeres en forma de conflictos con los que tienen que enfrentarse a la hora de vivir, experimentar o cuestionar su placer. Algunos de estos factores hacen referencia a la autoestima, la complacencia, inseguridades varias, violencias y agresiones, normativas sociales, falta de espacios propios o la posición desde la que construyen su placer en relación a las demás.

La estructura social en la que han sido socializadas las mujeres se basa en un sistema de género caracterizado por relaciones de poder que, además, está entrelazado en un conjunto más amplio de sistemas interrelacionados –como serían la etnia, la posición económica, la procedencia, la edad o el grupo cultural, por citar sólo algunos– en los que interaccionan con ellos en diferentes momentos (del Valle, 2002). Se trata, pues, de concebir las categorías analíticas como conceptos que no son estáticos, sino que están expuestas a la valoración y uso que de ellas realizan los sujetos en cada momento y lugar específico y, por tanto, son objeto de redefiniciones constantes. Es a partir de esta concepción dinámica y fluida de los sistemas como podemos pensar en los intersticios y en las grietas, como piezas que podemos colocar e intercambiar en un puzle que luego vuelve a recolocarse.

En las entrevistas a las mujeres que forman parte de esta investigación, podemos hallar algunos elementos que ellas identifican como condicionantes que a priori pueden dificultar la vivencia del placer y que, en gran parte, se explicarían en relación a su

socialización como mujeres. Los estados de *displacer*²⁶ son generados entonces por un entramado de hechos, situaciones, discursos y malestares que llevan a estas mujeres a cuestionar los presupuestos desde los que se construye el placer y la conexión de estos con su propia experiencia, en un ejercicio muy valioso de autoconocimiento que muchas veces conlleva a la revisión de sus propias nociones y creencias, a interrogarse sobre sus deseos y a la crítica del modelo del que parten. Estela, que lleva más de treinta años militando en el movimiento feminista, encuentra que hay muchos factores que dificultan la vivencia del placer para las mujeres jóvenes, y que han cambiado poco en todos estos años:

O sea, creo que el placer es una opción, pero para las mujeres todavía hoy tiene que ser una conquista, y eso me parece bastante grave ¿no?, que todavía a día de hoy estemos así... Pero de alguna manera es verdad que seguimos conviviendo con ¡jo!, con discursos súper contradictorios con ese tema, o sea, porque que a día de hoy, todavía, las chavalas que quieran tener relaciones sexuales solamente por placer y que no le son absolutamente nada más tengan que estar expuestas a una doble moral impresionante, pues es terrible ¿no? Porque vuelve bastante loca (Estela).

La doble moral es “la consideración asimétrica de las prohibiciones y recomendaciones morales” (Hierro, 2003: 114). En el caso de la doble moral impuesta a las mujeres, vendría a ser las reglamentaciones y normativas, ya sean de facto o simbólicas, que ejercen una presión social para que la conducta de las mujeres, sobre todo en lo que tiene que ver con el disfrute del placer, sea más represiva y contenga importantes elementos de coerción que para los hombres. Como subraya Dolores Juliano,

las conductas sancionadas marcan los límites de las prácticas que una determinada sociedad está dispuesta a aceptar en un momento determinado, y como tales límites, tienen mucho más que ver con su función pedagógica con respecto a los miembros considerados «normales» de la comunidad que con las personas a quienes sanciona (2004: 12).

Juliano afirma que todas las regulaciones que intentan imponer un tipo de estigmatización a las mujeres y que tienen su base en las construcciones de género que existan en cada contexto cultural e histórico, hacen un hincapié excesivo en lo que consideran desviaciones sexuales con respecto a la norma. Así, mantienen a raya a las mujeres que, aun adhiriéndose al modelo hegemónico, pueden volverse objeto de señalamiento en el caso de traspasar los límites, por lo que el estigma²⁷ permanece latente en el transcurso vital de todas las mujeres como poderoso mecanismo de control (Juliano, 2004). Es el modelo de las conductas sociales asignado para cada género y los

²⁶ Estoy utilizando *displacer* en el sentido que le otorga Hierro, como “fracaso del placer” (2003: 43), lo que amplía la noción más allá del *desagrado*, y que nos remite a que una experiencia podría potencialmente haber sido placentera si no existieran condicionantes que hacen fracasar esa experiencia, ya sean normativos (externos), o autoimpuestos (internos).

²⁷ El estigma más evidente, y al que también hace referencia la autora, sería el calificativo “puta” como una forma de señalar a las mujeres que, hayan o no ejercido la prostitución, sirve para mantener a las mujeres en una posición determinada.

mecanismos de naturalización que el sistema hace de las mismas, lo que ha permitido el éxito general de un planteamiento basado en la dominación estructural y en la negación de la autonomía de las mujeres. Elsa considera que uno de los inconvenientes más importantes a la hora de disfrutar del placer es la falta de una alta autoestima en las mujeres:

Pienso que para identificarte como víctima tienes que tener la autoestima como para hacerlo. Y si eres víctima pues no la vas a tener ¿no?, para empoderarte y decir, “pues yo he sido víctima de una auto-coacción o coacción por parte de la persona con la que estaba follando que me ha hecho que me quede preñada” (...) Estás poniendo por encima tu placer y tu deseo de follar con esta persona, porque muchas veces es como... yo pienso que follar es una forma de legitimarte socialmente, empoderarte ¿no? (...) Pienso que follar así con gente, pues tener amantes sin más y cosas así, pues es una forma de regenerar tu autoestima, de sentirte deseada y todo eso, pero a la vez no tienes la autoestima suficiente para decir “mira, yo valgo mucho más que esto”, o sea, “a mí esta mierda de relación, o sea, esta mierda de situación, no me vale, que tenga que tomarme al día siguiente una pastilla del día después que posiblemente a largo plazo genere un montón de cosas en mi cuerpo, no sé cuántas más voy a tener que tomarme en la vida” (...) y estás poniendo por encima eso, incluso un aborto, que es una intervención quirúrgica para tu cuerpo, que es tiempo, que es un rollo, es pasta, son papeles, es cuestionamiento, son tus... o sea, millones de cosas. Estás poniendo ese instante por encima de ti misma (Elsa).

En este fragmento, Elsa, desde su experiencia como bollera, se pregunta por las causas que pueden llevar a las mujeres a realizar un aborto, concluyendo que para ella lo que subyace y de lo cual tendría que hablarse más, especialmente en los círculos feministas, es la falta de una alta autoestima. La autoestima, entendida como “el conjunto de experiencias subjetivas y de prácticas de vida que cada persona experimenta y realiza sobre sí misma” (Lagarde, 2000: 28), depende entonces del autoconcepto de una misma, de la posición que se le otorgue y de la valoración que se haga del mismo. Estas (auto)concepciones van a verse condicionadas por la posición social que se ocupe en todos los niveles, por lo que el condicionamiento de género, el ser leída como mujer, marcaría unas disposiciones de entrada que, sin embargo, no son definitivas. En este sentido, la reflexión de Elsa podría interpretarse como si, de alguna manera, estuviera predefiniendo de forma estructural la situación que las mujeres que se quedan embarazadas sin buscarlo ocupan en su campo social. Puede ser que, como ella apunta, algunas de las mujeres que se encuentran con un embarazo no deseado antepongan su propio placer en la relación sexual, lo que desde el punto de vista de la teoría de la práctica les dotaría de una agencia como sujetos que deciden realizar algo y para lo que tienen soluciones activas, lo que sería una alternativa a considerarlas víctimas de su baja autoestima. Está claro que lo que Elsa está poniendo encima de la mesa es la preocupación ante la negativa de buscar o reivindicar experiencias placenteras que no pasen por encima de las necesidades, deseos y salud de las mujeres para satisfacer el placer de los hombres, pero me parece que puede ser también enriquecedor para el debate no presuponer que esto es así en todos los casos, ya que las creencias, recursos y

decisiones que sobre su cuerpo y sus procesos tienen las mujeres son múltiples y complejas.

En cualquier caso, lo que se está manifestando aquí, al margen de todas las especificidades y casos concretos, es la presencia de complejos recursos que actúan en el imaginario colectivo para presionar a los individuos de una sociedad concreta, en este caso las mujeres, a actuar según las demandas del colectivo dominante, e “implican una aceptación de roles subordinados, considerados obligatorios y naturales” (Juliano, 2004: 66). Todo esto explicaría en parte los embarazos no deseados como una consecuencia del rol que asumen las mujeres de complacer a los demás, a sus compañeros y amantes hombres, mediante la realización de prácticas sexuales normativas y que a veces pueden no resultar si quiera igual de placenteras para ellas. Como continúa más adelante,

en realidad, quien es culpable de nuestra falta de autoestima es una complejidad y una red de sociedad, con los tíos incluidos, con nosotras mismas, con cómo hayamos crecido, todo ¿no?, o sea, de lo que esté compuesto nuestra autoestima son millones de cosas. Pero esta sociedad, a las mujeres nos las mina, nos mina la autoestima cada día, con muchas cosas, y la precariedad más todavía y nuestras expectativas de la vida y nuestros cuerpos (Elsa).

Una complejidad social que es también referida por las demás mujeres, que hablan no sólo de la enorme dificultad que supone muchas veces disfrutar en una sociedad atomizada y estresante, precaria; sino de lo duro y extenuante que puede resultar construir su propio placer de forma alternativa, un placer no contaminado en exceso por los envites capitalistas y de consumo:

O sea, creo que es muy difícil ser feliz, disfrutar de tu propio placer, tener no sé qué, en una situación laboral, política, de recortes cada vez mayores. Creo que es imposible. Con un nivel de saturación, con una falta de tiempo, con una falta de espacios de disfrutar, de momentos de eso, creo que se contradice, o sea, creo que tenemos, además, a la hora de hacer el discurso también tendríamos que meter ese tipo de cosas, o sea, como desmontar, lo intentamos hacer hace tiempo, como desmontar esa felicidad que nos proponen (Estela).

La contradicción se plantea como inherente al mundo en el que vivimos, en el que la promesa de la felicidad de la que hablábamos anteriormente se opone de una manera tangible a la carencia de los espacios en los que disfrutar, sin tiempo para el placer y en un clima social de precariedad laboral, política y económica. Para Franco Berardi (2003), la ideología de la felicidad o “felicista” que caracteriza el mundo globalizado, descansa en la producción de estados mentales que generen la ilusión o fantasía de que somos virtualmente felices mientras producimos infelicidad en el terreno material. Como veíamos anteriormente, la felicidad de nuevo se presenta como la promesa de que todo cambie para que todo siga igual, o peor.

Ahora estoy en un punto en que pienso mucho en la noción de encrucijada ¿no? ¡Puf! Y creo que desde que te paras a pensar, a decir algo que tenga que ver contigo bien... es una encrucijada ¿no? Como que hay veces que decidas lo que

decidas, ambas cosas te van a traer cosas malas, entonces es una mierda (...) Entonces bueno, pienso que la precariedad en general, no sólo económica, está llena de encrucijadas. La precariedad emocional, o la precariedad emocional en la que estamos construidas nosotras mismas y nuestras colegas... y a veces como... te sientes un poco loca y sola en esto. Porque la gente, mucha gente, no se para a pensar en ello ¿no? Va a sus curros, va a sus colectivos, va a la fiesta por la noche y al día siguiente tiene resaca y el lunes sigue currando otra vez. Ya está. O sea, no se para a pensar otra cosa, qué es lo que le apetece, qué es lo que quiere, qué es lo que está bien, lo que te hace sentir mejor. Bueno, hasta que un día, supongo, todo hace ¡bum!, y o inviertes en una terapia buena o nada (Elsa).

Del Valle utiliza el concepto de encrucijada como cruces o caminos que afloran a la memoria para expresar “imágenes de miedo vinculadas a tiempos y espacios” (1999: 219). Para esta autora el espacio y el tiempo son elementos que contienen una gran carga de género y corporal, ya que en la memoria colectiva de las mujeres existe siempre un riesgo asociado a espacios concretos durante momentos específicos del día o la época del año, tales como callejones solitarios o un cruce sin visibilidad en mitad de la noche. Las decisiones que las mujeres tienen que tomar en un instante en el que caminan solas por la calle y tienen que elegir entre ir por el camino más largo pero más luminoso o más corto y oscuro, las someterían a encrucijadas, de la misma forma que Elsa considera que el momento vital que atraviesa, de precariedad en muchos sentidos, de soledad o incompreensión, la coloca ante tesituras difíciles ante las que sabe que puede no haber una solución satisfactoria. Es también la dinámica en espiral en la que están inmersas muchas personas en su cotidianidad.

Ante los marcos de sentido en los que el sistema capitalista actúa para lograr que las personas busquen el placer y la felicidad mediante el consumo de toda clase de productos materiales y figurados, las mujeres entrevistadas se plantean las consecuencias de la satisfacción de sus deseos y las implicaciones políticas, simbólicas e ideológicas en sus realidades cotidianas:

Pues seguro que igual te da placer, no sé, comprarte una chaqueta de 200 euros ¿no?, que te gusta muchísimo, pero igual decides no hacerlo (Elsa).

Pienso ahora, me viene un poco pensar en la desvirtualización del placer, como... (...) Como “esto es lo que te da placer” ¿no?, inmediato. Ahora, este placer inmediato que luego se transforma enseguida en una cagada, que incluso a lo mejor ni la acabas sintiendo inmediatamente. Pues desde una chorrada, este refresco, no vamos a hacer publicidad, este refresco gaseoso, no sé qué, lleno de azúcar y tal, pues en ese momento, mmm, te lo bebes... (Lucía)

Como estamos viendo, Lucía se plantea que la consecución del placer de manera inmediata y sin pararse a pensar en las consecuencias que puede acarrear se debe a lo que llama una desvirtualización del placer, como un escenario en el que lo instantáneo, lo fácil y lo cómodo sustituyen a los procesos mucho más complejos y enrevesados que atraviesa cuando realmente es consciente de lo que está experimentando. Desde su punto de vista, la desvirtualización sería una especie de desconexión con ella misma y

sus conocimientos vitales, por lo que el placer no se expresaría, dentro de esos marcos, como algo afirmativo y elegido, sino como impuesto y digerido sin masticar. Esto nos llevaría también a plantear desde qué lugar se construye el placer atendiendo a las relaciones de poder que se pueden establecer entre las personas, como se pregunta Itziar:

Porque igual para ti es muy placentero, para alguien es muy placentero reírse de alguien ¿no?, pero igual tienes que mirar a partir de... o sea, desde dónde se está construyendo tu placer. Se puede también construir el placer desde una posición de poder donde machacas a otra persona. Igual tienes que reflexionar también tu placer de dónde viene, y si es un placer coherente con tus ideas (Itziar).

Es pertinente volver a traer a colación el tema del humor, porque ha sido una herramienta fundamental para mantener a las mujeres –y en general a los grupos oprimidos– a raya, de una manera sutil y mediante la engañosa apariencia de la inocencia y la distensión. Brigitte Vasallo (2015) diferencia la sátira, que la define como una herramienta de humor utilizada por los grupos oprimidos para reírse de los mecanismos o los grupos de poder, incluso de ellos mismos, del humor ejercido de arriba abajo, cuyo objetivo es que los poderosos perpetúen y legitimen su relación de dominación y hegemonía, y apunta:

La burla que nace del privilegio y que apunta hacia abajo, que ridiculiza desde la mirada poderosa, que se burla de las opresiones ajenas –nunca de las propias–, no es sátira: es simplemente otra forma de opresión (Vasallo, 2015).

Así, el placer que se obtiene en el intercambio de chistes y chascarrillos en un ambiente de diversión ha sido un espacio vetado a las mujeres, que han tenido que soportar y poner buena cara durante mucho tiempo ante las ofensas que contra ellas se han lanzado en clave de humor. Itziar, sin embargo, apunta a que el humor también puede ser utilizado por los grupos oprimidos, en este caso las mujeres, como un elemento de subversión²⁸, desactivando así los mecanismo simbólicos de la opresión, algo en lo que ella está especialmente interesada y sobre lo que ha trabajado.

Por otra parte, algunas de las entrevistadas se quejan o ponen de manifiesto las ocasiones en las que asumen un cierto rol de mujeres dedicadas al cuidado y a la generación de placer en los demás, como algo que es un asunto para replantearse, cuestionar y tener el derecho de poder rechazar:

Pero me hacía pensar, que igual no hay que darle tantas vueltas a la situación en concreto, pero sí a lo que me ha dado a pensar ¿no? De repente estoy en una situación como muy caótica, crítica, ¡ah!, así como resquebrajante, y aparece algo

²⁸ Un referente en este sentido es Mikhail Bakhtin (2000), cuyas teorías apuntan a la reivindicación de una “carnavalización” del mundo como práctica de resistencia ante la hegemonía social. Desde una perspectiva feminista, Ana Fancis Mor (2013), artista y cabaretera mexicana, muestra cómo la risa puede resultar en un elemento catártico a través del cual muchas mujeres, en los talleres que imparte en Ciudad de México, adquieren y ponen en práctica herramientas, desde un punto de vista corporal/emocional, con las que desarrollar tácticas para reivindicar y buscar su placer a través de la risa, a pesar de las adversidades y dificultades vitales que atraviesan, en contextos de violencia o precariedad extremas.

por lo que estar ocupada, claro, y de repente, algo placentero se mueve dentro de mí, ese placer cuestionable, o cambiante, y entonces como que lo demás se aligera (Lucía).

Las tías siempre estamos todo el rato trabajando ¿no?, como cúrrate esto, cúrrate lo otro, cúrrate la autoestima, cúrrate tu cuerpo, cúrrate a tus amigas, cúrrate a tus amigas del curro que no entienden el feminismo, cúrrate las cosas con tu pareja, cúrrate el poliamor, cúrrate el no sé qué... Y es como, mira, estoy cansada de currar ¿sabes?, quiero simplemente quedarme con lo que tengo y disfrutar de eso (Elsa).

Puesto que el modelo de mujer madre es extensible al resto de mujeres, las mujeres tienden a asumir el rol de cuidadoras, muchas veces pasando por encima de los propios procesos personales. Por otra parte, desde algunas perspectivas feministas se postula que para lograr la transformación total y completa de la sociedad debemos poner el cuidado de la vida en el centro, lo que no deja de ser una propuesta necesaria desde el punto de vista de la interdependencia absoluta que tenemos los seres humanos. Sin embargo, en algunas ocasiones, el peso de cuidar de las mujeres, unido a su afán de ser adalides del cambio social, puede llevarles a un punto extenuante y agotador en el que se olviden las consecuencias a nivel personal que pueden resultar cuando el cuidado de las demás pasa por encima del propio. El derecho a no cuidar ha sido también una exigencia feminista, y el auge que hay en estos momentos de reivindicar el cuidado por encima de todo puede llevar muchas veces a la confusión, a que se haga todavía más difícil la construcción de esos espacios de placer que son siempre precarios²⁹. Pese a que la falta de espacios propios para el placer es una constante en las entrevistas, no son lugares totalmente inaccesibles, y es precisamente desde ahí donde se erige la libertad y la autonomía necesarias para que las mujeres redefinan su placer desafiando las normas sociales, sopesando sus diferentes necesidades y articulando y diseñando tácticas para que los cuidados, la autoestima, las relaciones que establecen o los imaginarios a los que aspiran se materialicen en sus vivencias del placer.

2.1.3. Generación y creación de espacios propios para la (auto)gestión del placer

Les habla un *yo conectado* que habita cada vez más en su cuarto propio; un yo que se niega a dejar claudicar su voluntad en el exceso simbólico, mediado y veloz de su mundo cotidiano –como si la voluntad fuera ya una cosa trasnochada e inútil, dedo meñique, uña ornamental– (Zafra, 2010: 13)

²⁹ Para una profundización de las conceptualizaciones asociadas a los cuidados, distintas perspectivas feministas sobre el tema, experiencias concretas de iniciativas en algunas partes de Euskal Herria, o algunos de los problemas que encierran, se puede consultar, entre otros, Castro et al. (2008).

La reclamación de irrumpir en el dominio público por parte de las mujeres que emerge con fuerza durante los años setenta del siglo pasado, surgió de la necesidad de salir del espacio fijo y estático al que habían sido asignadas en el sistema de género. Ocupar el espacio público e ir desocupando y/o compartiendo, poco a poco, el doméstico era una de las máximas del movimiento feminista, sobre todo de la vertiente igualitarista. Al mismo tiempo, mujeres de toda clase, animadas por el auge del feminismo, empezaban a reivindicar también la creación de espacios autónomos en los que, en intimidad y complicidad con otras mujeres, pudieran entender y desarrollar sus propios deseos y necesidades, por lo que ambos procesos corrieron en paralelo. Es importante señalar que el espacio adquiere un matiz muy significativo en cuanto que no sólo se necesita un espacio propio –y este propio puede referirse a lo propio colectivo– material, físico, delimitado, para poder desarrollar la suficiente autonomía necesaria para el placer, sino que, de manera figurada, el espacio propio nos remite directamente al cuarto propio descrito por Virginia Woolf (2010) para el libre desarrollo de la creatividad de las mujeres. El placer, por tanto, lo entiendo como un proceso creativo que precisa de un espacio propio. Que se pueda gestionar el placer para y desde una misma tiene que ver precisamente con la creación de estos espacios, tanto materiales como simbólicos, en los que se configuran los imaginarios y prácticas deseadas, donde una llega ya con una fuerza particular, porque querer empoderarse y hacer algo para ello es el primer paso del empoderamiento.

Así, mis preguntas ante este tema eran básicamente las que siguen: ¿Qué espacio le dan las mujeres al placer? ¿Tienen un espacio propio? ¿Hablan de placer? ¿En qué momentos otorgan valor al placer? ¿Cuáles son los espacios colectivos que se crean? ¿Cuáles son los espacios simbólicos, subjetivos y personales en los que sienten/piensan/reflexionan/recuerdan situaciones placenteras? Algo que me ha sucedido haciendo las entrevistas y que me parece de un valor extraordinario, es que mis preguntas les obligaban a recordar episodios, escenarios y sensaciones placenteras, volvían a vivirlas al contármelas, y yo podía ver en sus caras que estaban disfrutando, a mí me hacían disfrutar con ellas, con su recuerdo, y me proporcionaba un enorme placer el que accedieran a compartir esos instantes conmigo. Esos momentos son también espacios de placer dentro de la investigación.

Según el análisis que he hecho de las entrevistas, cuando hablamos de espacios, por una parte estaríamos refiriéndonos a los espacios autónomos de mujeres creados desde distintos colectivos, en especial aquellos pertenecientes al movimiento feminista. De otra parte, estas mujeres señalan la importancia de poner en valor y cada vez buscar de un modo más afirmativo, aquellos espacios y tiempos en los que se disfruta, ya sea en compañía, en colectivo o de manera individual. Así, por ejemplo, Estela tiene muy claro que los espacios de placer tienen mucho que ver con aquellos espacios compartidos entre mujeres que se crearon durante los ochenta en Euskal Herria:

Mi primera experiencia activista fue casi un grupo de autoconciencia como las de los setenta, en la que hablábamos, o sea, hablábamos de la masturbación, de no sé qué, de no sé cuantos, como tarea, pero también como decir, “es que me pasa esto,

es que no sé cómo hacerlo o es que me he enrollado con uno y es que me espanta, es que no me gusta, es que...” Entonces eso para mí fue, es, un espacio de aprendizaje, y en el sentido de... y en ese sentido también pues una posibilidad de experimentar el placer de otra manera ¿no?, y de encontrar otras formas (Estela).

Tanto Estela como Elsa, a pesar de la diferencia generacional, confieren un valor muy positivo a la creación de espacios feministas sólo para mujeres, que les han proporcionado herramientas para “ponerse a sí misma[s] en el centro y (...) generar espacios seguros” (Elsa). Son espacios donde no sólo disfrutan de independencia con respecto a los hombres y las dinámicas que se generan en los espacios mixtos, sino en los que se aprende, se comparten dudas, miedos, cuestiones de sexualidad y alternativas para ampliar los imaginarios sobre el placer. Y en ese sentido también concuerda Itziar:

Entonces en ese fin de semana pues hablamos, discutimos y todo eso, pero también hemos hecho alguna vez actividades de, no sé, de jugar, juegos, de... luego comemos juntas, dormimos juntas, vamos a echar un pote juntas, no sé, en esos espacios sí que, o sea, para mí han sido muy placenteros en ese sentido, que hemos tratado de conectar en ámbitos no formales también ¿no? (...) Y ahí yo creo también que en ese sentido, el placer este de la convivencia, de quedarnos, de reírnos, de estar hablando, de hacer una sobremesa y estar hablando de no sé qué, de los sueños, de... no sé, no sé, de tonterías pero, ¡joer!, nos lo pasamos muy bien. En esos sí que he sentido que hemos conectado mucho con el placer (Itziar).

Para Itziar el placer sería también compartir momentos de intimidad, de cercanía y de complicidad con sus compañeras en espacios informales, fuera de la militancia y de la rigidez que muchas veces imponen las formas de hacer política.

En los LadyFest³⁰ algunas son mixtas y algunas no, y está genial ¿no?, o sea, como que yo pienso que es uno de los sitios desde los que el feminismo dijo, vamos a hacer cosas de las que sea ocio del que disfrutemos, sea música, sea fanzines, sea lo que sea, y que sea por y para nosotras (...) Eso además a mí me parece una de las prácticas políticas más potentes que... podríamos volver a decir la frase esta de “el placer es nuestra última venganza” ¿no? El placer con nuestras amigas autogestionado para nosotras y desde nosotras y como queremos, pues es adonde llegamos (Elsa).

De lo que nos está hablando Elsa es de espacios en los que se está haciendo un uso del ocio alternativo, creado por y para mujeres, de seguridad y en el que disfrutar. Como afirma del Valle, para que las mujeres puedan “ser agentes del cambio deben ser diseñadoras de sus espacios” (1997: 167).

³⁰ Los LadyFest son festivales feministas y autogestionados en los que se desarrollan diferentes actividades culturales, como conciertos, exposiciones, charlas, teatro o *performances*. Cualquier grupo de mujeres puede organizar uno en su pueblo o ciudad, respetando los valores feministas, antirracistas, de autogestión, y en los últimos años, al menos en el Estado español, se está poniendo mucho el foco también en que sean espacios antiespecistas y transfeministas. El primero de ellos tuvo lugar en Olympia (Estados Unidos), en el año 2000. Se puede consultar la web donde se recoge un archivo colectivo a nivel internacional en: [<https://myspace.com/ladyfestarchiveproject/connections/out>]; la del último LadyFest celebrado en Madrid, en 2013: [<https://ladyfestmadrid.wordpress.com/>]; o la del LadyFest que se va a celebrar en Barcelona en la primavera de 2016: [<https://ladyfestbarcelona.wordpress.com/>].

O esos momentos con las amigas, con los espacios en los que vives, en los que realmente... pues eso, que son como estados de bienestar, que te producen bienestar, pues porque has estado en una reunión en la que has aprendido mogollón, en la que has sentido que te han dado la oportunidad de cuidar a las demás y que tú te has dejado cuidar también y que la gente te trata bien, que te da la sensación de que has avanzado en los objetivos, que tal... Esos espacios también creo que son... (Estela)

Espacios de placer como aquellos en los que se comparte, se cuida, se está a gusto con las amigas, te dejas cuidar... Es pertinente resaltar que lo político del espacio no es sólo lo tradicionalmente asignado a los presupuestos de la política, sino que el disfrute a partir de la propia construcción de ese espacio ya genera resistencias y alternativas al sistema. Precisamente porque son grietas en la estructura social generan un rechazo no sólo por parte de los hombres, sino también por parte de compañeras feministas que cuestionan el hecho de que un espacio autónomo de mujeres pueda ser un camino adecuado para lograr la igualdad. Y surgen algunos problemas:

Sí es cierto que tú piensas que igual no te va a costar nada tener ese espacio, en plan, pues es lo que nos apetece ¿pues qué problema hay? ¿por qué a la gente le va a parecer mal? Y luego lo haces y esto genera un montón de enfrentamientos con los tíos, con muchas tías de muchos colectivos. Es como que... como si el placer autónomo estuviera un poco, de las tías, estuviera criminalizado ¿no?, o sea, como en un espacio propio, así (Elsa).

Y Elsa considera que la no comprensión de algunas mujeres –sobre todo heterosexuales– se debe más a la complacencia hacia los hombres que a algo intrínseco al espacio no mixto:

Pienso que la gente, una de las cosas por las que no entiende estos espacios es porque no han llegado como a darle una vuelta más de complejizar ¿no?, las necesidades que queremos, o los placeres que queremos ¿sabes?, como, queremos esto ¿y qué importa? ¿por qué tenemos que justificarnos todo el rato? ¿por qué me tengo que justificar? Esto es lo que me apetece ¿no? Pienso que no complejizan este punto y que ponen por encima como... cómo tienen que quedar con respecto a los tíos de sus colectivos, pienso que se debe un poco a la complacencia de las tías con respecto a sus colegas (Elsa).

Sin embargo, las mujeres entrevistadas tienen muy claro que, pese a que es aconsejable llegar a un entendimiento con, como mínimo, el resto de mujeres (feministas), renunciar a los espacios autónomos es algo que no se debe negociar, puesto que es precisamente en esos espacios donde se genera la autonomía de las mujeres y las herramientas para el empoderamiento. La (falsa) apariencia de que se ha conseguido la igualdad sería lo que les haría desconfiar de estos espacios a algunas mujeres, según el planteamiento de Estela:

O sea, yo creo que en mi época teníamos mucha más capacidad para decir “eh, para ahí”, y que ahora las chavalas no lo tienen. Y ese... ese rollo de empoderamiento y

de capacidad y de aprender discurso y de poder hacerlo y tal, se consigue en los espacios autónomos, o sea, yo eso lo tengo clarísimo (Estela).

Siguiendo a del Valle (1997), los espacios pueden servir para dividir, y esta separación tiene que ver frecuentemente con las divisiones sociales que concurren en una sociedad, aplicando también las jerarquizaciones existentes y marcando claramente las relaciones de poder. La creación de espacios autónomos de mujeres, en su identificación como grupo oprimido, se debería a la necesidad de éstas de proporcionarse un espacio al que escapar de un destino confinadas a lo doméstico y sin proyección hacia el exterior, y generar desde él un cambio para potenciar su salida al ámbito público. Estos “espacios puente”, según la propia denominación de la autora, se configurarían en función de dichas limitaciones (exterior/doméstico y público/interior), y proporcionaría el marco en el que derribarlas o, al menos, tratar de difuminarlas lo máximo posible, y además,

mientras que los interiores y los públicos pueden actuar de referencias estables, los espacios puente son circunstanciales. Una de sus metas es la de ser apoyo para el cambio. Sin embargo, en el caso de los grupos mudos, el espacio puente puede servir para iniciar la verbalización de sus modelos (del Valle, 1997: 165).

No estoy muy segura de que las referencias estables tengan que ser necesariamente los espacios públicos y los domésticos. Puesto que para del Valle los espacios puente desaparecerían una vez cumplidos los objetivos, cabría preguntarse de qué objetivos estamos hablando, ya que si se refiere al objetivo estructural de construir una sociedad en la que no existieran las relaciones de poder, no habría desaparecido ninguno de estos espacios. Mi impresión es que los espacios autónomos de mujeres pueden significar una referencia estable –más incluso que otros espacios normativizados– durante un período concreto en la vida de estas mujeres, y que la desaparición del espacio en sí no responde tanto a que se hayan o no cumplido determinadas metas, como a diversas circunstancias personales o grupales que pueden relacionarse con todo tipo de factores. Sugiero que la importancia de estos espacios propios, el hecho de que siga siendo necesario construirlos y generarlos desde grupos de mujeres autónomos, nos puede indicar que el motivo de su existencia es más estructural que circunstancial, y que es precisamente la relevancia que adquieren muchas veces en la vida de las mujeres, lo que los convierten en referencias estables donde construir su autonomía. Pese a las enormes diferencias que pueden existir entre los diferentes espacios –de contexto, de necesidades o demandas específicas que planteen las mujeres que lo componen, de edad, etc. –, existe una referencia simbólica compartida en el movimiento feminista, que alude a estos espacios como espacios de creación de realidades alternativas, realidades que aspiran a ser duraderas en el tiempo.

Además de para definir y configurar las líneas de actuación de un determinado grupo, compartir sus vivencias y experiencias y buscar alternativas colectivas de empoderamiento, los espacios de mujeres son un escenario donde la seguridad se vuelve una característica muy valorada, en los que, por ejemplo, pueden ligar sin el miedo a sentirse forzadas:

Para mí los espacios de ligue y de todo, de tías, siempre han sido mucho más seguros (...) O sea, seguros en el sentido de que yo puedo echar los tejos a alguien y luego no acostarme con ella, vacilar con esa persona sin que me tenga que ir a la cama necesariamente y no pasa nada, como mucho me van a decir “menudo morro que tienes”, pero no me voy a sentir nunca forzada a hacer algo que no quiero. No sé, eso son para mí como espacios de seguridad. Entonces en la seguridad, en un espacio de seguridad, es mucho más fácil experimentar el placer también (Estela).

Una seguridad que, para Elsa, está por encima de lo que teóricamente puede llegar a defender:

Porque yo era una de las personas que más hablaba de... en una época de mi vida el transfeminismo me pareció lo más y... que me lo sigue pareciendo ¿no?, pero hablaba mucho de estos discursos, de en contra del binarismo de género y tal, y pues, en la puerta [está hablando de un espacio liberado por mujeres, bolleras y trans], de cómo separas a bolleras, mujeres, trans, no sé qué, y la gente cis³¹ y los tíos cis que no se identifican como tal, o las identidades... (...) Hombre, esto es complejo, pero no vamos a poner la seguridad y el deseo de nosotras de generar un espacio seguro, no lo vamos a poner por debajo de lo políticamente correcto en cuanto a las identidades o des-identidades (Elsa).

La cuestión de los espacios no mixtos ha suscitado y sigue generando mucha polémica, incluso entre colectivos supuestamente afines al movimiento feminista³². Si la seguridad tiene que ver con generar espacios de ocio alejadas del acoso o del cuestionamiento, para Itziar entronca también con valorar y dar la oportunidad al desarrollo de la complicidad que se establece entre mujeres, el poder que generan estando juntas y contrarrestar así el juego de posiciones desiguales que se da en la vida cotidiana:

Es que igual el placer también tiene que ver con la complicidad, y yo creo que entre las mujeres surge otra complicidad que está relacionada con nuestra condición de mujeres y de nuestro poder, también, como mujeres en algunas cosas, en algunos aspectos. Que igual con los tíos queda más lejos o... no creo que fuera lo mismo. Y luego pues queriendo o no queriendo, o sea, tenemos interiorizado pues estos... estas posiciones de poder (...) como decimos en otros casos o en otros grupos mixtos, que igual cuando un tío habla se le presta más atención, que cuando un tío hace no sé qué se le presta más atención, o sea, ¿hasta que punto nosotras no

³¹ Se utiliza el término *cis* para aludir a las personas que no son *trans*. Es decir, personas que se identifican con el género asignado al nacer. Es una reivindicación que surge por parte de algunos colectivos de personas transexuales y transgénero, para poner en entredicho la construcción que implica toda identidad, y cuestionar así la naturalización a la que aluden los términos *hombre* o *mujer* como categorías estables y esenciales.

³² Un ejemplo reciente lo podemos observar en lo ocurrido la víspera de la celebración del Zorrifest (festival con formato Ladyfest celebrado en Murcia) en abril de este año. Para garantizar la autogestión y evitar costes adicionales a las asistentes que no residían en Murcia, las coordinadoras propusieron que durmieran en un centro social okupado cercano al lugar del evento. La asamblea del centro social, que se había ofrecido en un primer momento, retiró la oferta mediante un comunicado en el que decían no comprender la preferencia que se otorgaba desde el festival a las mujeres, bolleras y trans, lo que consideraban discriminatorio. Se puede leer el comunicado y las reacciones en la página de Facebook del Zorrifest: [<https://www.facebook.com/pages/Zorrifest-Murcia-2015/800358370025004?fref=ts>].

haríamos lo mismo, aunque fuéramos un movimiento feminista? ¿no? ¿hasta qué punto nosotras no hacemos eso en nuestra vida real también? (Itziar)

Así, Itziar, que pertenece a un colectivo feminista de Euskal Herria en el que no pueden participar hombres (cis), no cree que pudieran darse relaciones tan placenteras en un espacio mixto, en un ejercicio de autocrítica en el que, aunque consciente de los factores sociales que propician el protagonismo y la atención desmesurada que reciben los hombres en relación a las mujeres en la mayoría de espacios, asume que en un grupo mixto no podrían asegurar la horizontalidad y la igualdad en las interrelaciones entre mujeres y hombres.

Desde otra perspectiva, el espacio también refleja procesos de diferente naturaleza que los que se refieren a los espacios delimitados física o conceptualmente entre mujeres. Tiene que ver con una manera de entender la relación entre las mujeres y el placer, en la que el tiempo en el que le dedican a su disfrute, a ponerlo en diálogo con otras personas o a reflexionar sobre cómo generarlo recibe un valor muy importante en sus vidas. Por otra parte, también adquieren relevancia para el interés de este trabajo los acontecimientos, actividades o momentos que identifican como placenteros, que son tan variados y diversos como sus propias experiencias y, a través de los cuales, cada una de ellas define su placer, como recuerda Itziar:

Era súper feminista el bertso saio³³ y luego mogollón de risas y eso, pues en público, en colectivo y sí, fue interesante (...) Mira, ese acto pues sí tengo ahí placer, feminismo y risa, y humor (Itziar).

El placer es identificado en lo que cada una considera importante en su cotidianidad. Itziar, que entiende el humor como una de las vías más importantes para experimentar el placer, relaciona momentos de placer con situaciones en las que la risa, y además ligada a la subversión feminista, es un componente central. En el sentido de descubrir el placer en la cotidianidad, Lucía encuentra también momentos de placer en su trabajo como masajista y terapeuta:

Pero sí que siento que hay un intercambio y que ese intercambio muchas veces me lleva a... es placentero ¿no? Incluso a veces me siento mucho mejor después de trabajar con una persona que antes. Me ha aportado algo. Y no sólo ese rollo de ¡ah, le he arreglado la vida! (Lucía)

El trabajo de Lucía es especialmente atractivo desde la perspectiva del placer, ya que se dedica, de alguna forma, a proporcionarlo. En la relación que se establece con la persona a la que está tratando, ve como algo muy rico la oportunidad del intercambio que se está produciendo. No cree que sea una situación unidireccional en la que ella es la que suministra y la otra persona recibe pasivamente, sino que es circular. Tanto Lucía como la persona que ha acudido a recibir un masaje, o a solicitar acompañamiento como

³³ Los *bertso saioak* son sesiones de bertsolaris (improvisadoras e improvisadores de versos cantados) que se llevan a cabo en diferentes contextos de Euskal Herria, desde cenas, fiestas de pueblos o ciudades, eventos culturales y otro tipo de celebraciones.

doula, están en condiciones de aportar elementos para que la situación sea lo más placentera posible, y ella reconoce ahora que puede sentir placer; pero esto, según ella, ha sido algo que le ha costado trabajo verbalizar y que lo ha ido elaborando con el tiempo. Alicia también se refiere a los momentos cotidianos compartidos como los que mayor placer le han aportado:

Yo asocio siempre los momentos placenteros a momentos en relación con, o sea, siempre, que los comparto, por decirlo de alguna forma (...) Sí, o con mi pareja, con otra persona o con un grupo o eso, en un gran acontecimiento. Entonces identificarlos como placer, que no lo solemos hacer identificarlo como placer, ponerle esa etiqueta me parece que le da un plus, es verdad (Alicia).

El placer compartido, relacional, colectivo. Espacios de placer que se conectan en la memoria y en los significados que emergen simultáneamente a través de los recuerdos; placer es “la memoria del placer” (Argullol, 2006). Sin embargo, pocas son las ocasiones en las que las mujeres entrevistadas tienen oportunidad o se plantean hablar del placer explícitamente, aunque todas coinciden en que sería importante que lo hicieran, e incluso ya se han puesto a intentarlo:

Cada vez más porque a mí me apetece hablarlo, entonces bueno, pues también, claro, si lo sacas aparece, puede surgir la conversación. A veces dura dos segundos y otras veces horas, pero yo sí siento mucha necesidad de hablar de esto, cada vez más. Pero bueno, no se habla tampoco exagerado (Lucía).

Yo hablo de placer con mi pareja, pero que después de diecisiete años pues ya, quiero decir... que es como un poco difícil, o bueno, un poco difícil no, a veces decimos, “igual tenemos que tal”, pero luego al final pues no haces las cosas esas, esa es la verdad (Estela).

Y luego, sobre el sexo, por ejemplo, no sé, yo nunca he hablado mucho sobre sexo con la gente. A veces sí, ¿eh?, pero en mi cuadrilla, por ejemplo, cero (...) Pero sobre el placer, en el sentido de risa, de pasártelo bien, pues un poco sí, pero sin explicitar de que estamos hablando sobre el placer, o sea, como algo sutil. Igual hablamos de “¡jo, qué bueno fue esto, no sé qué, es que esto me pareció genial, esto ¡bua!, lo disfruté mogollón con esto”. Igual así sí, pero sin explicitar “qué placentero me pareció esto, que si el placer...”, así no (Itziar).

El placer en sí no tiene un estatuto propio en las conversaciones cotidianas, ni siquiera en los colectivos feministas se hace mucho hincapié en el placer –fuera de la sexualidad–, sino que se habla de él indirectamente. Sin embargo, las mujeres entrevistadas sí que son muchas veces conscientes de la necesidad de revivir las experiencias placenteras, ya sea mediante la conversación o a través del recuerdo, lo que les hace volver a experimentar placer y otorgarles un valor que igual había pasado desapercibido, como señala Alicia:

Reconozco que yo ahora tengo más capacidad para identificar situaciones de placer y de disfrutarlas con intensidad que hace años. O sea, yo ahora reconozco momentos que estoy que digo, qué placer, y es que digo, ¡qué placer!, con qué... o

sea, con unas ganas, como de ¡qué bien estoy! ¡qué gusto! Sea donde sea, con una amiga, con mi pareja en una situación del tipo que sea. O sea, que ser consciente de lo importante que es el placer en tu vida es muy importante (...) Y que es también muy estupendo el poder darte el tiempo, primero, de vivirlo, y de recuperarlo también, de darle como la intensidad que no le has dado en ese momento (Alicia).

La impronta que dejan las experiencias de placer es precisamente lo que otorga la posibilidad de reconocerlas, de analizarlas, de actuar, ya sea de forma no premeditada como totalmente consciente, conforme a un proyecto vital en el que son esas prácticas las que guían de alguna manera el camino a través del cual se construye el placer como proceso. Y eso es algo en lo que ya están reparando algunas de las mujeres, como Lucía:

Desde mi cotidianidad busco ahora mismo, todo el rato, la vuelta a casa, que es como le llamo yo, de qué necesito yo en este momento, qué me aporta a mí un gusto por esto que estoy haciendo, y ese gusto puede ser... se le puede llamar placer. Y no necesariamente la vivencia es siempre aparentemente guay ¿sabes?, o positiva ¿no?, pero estoy conmigo. A lo mejor estoy teniendo un momento de llanto o de tristeza por alguna razón, pero siento que estoy conmigo y que me lo estoy permitiendo y también me provoca placer (Lucía).

El “camino de vuelta a casa” sería para Lucía el modo de conectar y darle forma a sus espacios de placer más subjetivos e íntimos y, como continúa explicando, partiendo “desde el placer más sexual (...) como contacto desde lo más tangible”, para luego poder además compartirlo de una manera más satisfactoria.

Lo que nos remiten estas experiencias es a la necesidad, por una parte, de generar espacios autónomos de mujeres en los que compartir, reconocerse, empoderarse; pero sin renunciar a seguir indagando en los espacios propios individuales desde los que se desarrolla la autonomía personal, el (auto)conocimiento de los deseos, de los procesos subjetivos y la memoria del placer. Algunas de ellas hacen más referencia a lo compartido para identificar los momentos más placenteros; otras, como Lucía, están optando cada vez más por un “camino de vuelta a casa”, desde el que encarnar el placer en todas sus dimensiones. En este escenario en el que los espacios pueden aparecer como circunscritos a un lugar específico, ya sea por las personas que lo habitan, las actividades que en él se desarrollan o que remitan directamente al espacio corporal de cada cual, me parece relevante apuntar brevemente, siguiendo a Remedios Zafra (2010), que en el mundo globalizado de Internet, nuestros espacios están conectados en red, y que son precisamente estos espacios “propios conectados” virtualmente los que están tomando cada vez un mayor protagonismo en la construcción de nuestras subjetividades. Un espacio propio conectado que posee una configuración distinta en cuanto a nuestra relación con otros espacios propios conectados y desde los que no paran de generarse nuevas formas de estar en el mundo. Como afirma la autora,

percibo que los afectos, los deseos, las relaciones, y claro está, la creatividad y la reflexión, acontecen en esta época con otros matices, se acomodan de otra forma a nuestros cuerpos, a la manera de sentir y pensar al otro. Y, como Woolf, creo que

cuando cambian las formas de relacionarnos hay un cambio simultáneo en la escritura, en la economía y la política; como respuesta, un cambio en nuestra idea del yo (Zafra, 2010: 21).

2.1.4. Transformando la(s) vivencia(s) del placer: apropiación, autonomía y empoderamiento

(Pre)destinada para ser bella, un delicado objeto de deseo, yo era una mujer, sigo siendo, estéticamente divergente, que tenía sus propios deseos, a menudo inadecuados. Exiliada de mi infancia antes de tiempo por inacabables obligaciones domésticas, hice del juego mi oficio y del placer y la risa mi credo. Entrenada para ser perfecta, fui perfeccionándome en la cantidad, calidad e intención de mis torpezas. Del cautiverio en las esquinas de los patios de recreo de la escuela donde los chicos ocupaban casi todo el espacio todo el tiempo, la nariz me llevó a recorrer el mundo (Imaz, 2013)

El acto de (auto)afirmación y (auto)gestión del placer que se produce durante el proceso creativo del placer, tal y como se está planteando en este trabajo, sería una respuesta lógica a los cambios y transformaciones que se van sucediendo en el transcurso de los acontecimientos que conforman la vida de las mujeres entrevistadas. Estas transformaciones tienen que ver con el reconocimiento tanto de las experiencias placenteras como de los estados del displacer, la generación de espacios de placer, y la intersección del proceso con su día a día. Estas mujeres están visualizando y llevando a la acción diferentes proyectos y prácticas alternativas al modelo de placer que consideran impuesto, rompiendo barreras y traspasando límites, ampliando ámbitos y espacios de y para el placer, y reconfigurando perspectivas. Asimismo, estas dinámicas promueven en ellas una actitud de empoderamiento personal y social que les hace reafirmarse como sujetos placenteros. Este sujeto placentero es además un sujeto corporal (Esteban, 2004), por lo que las transformaciones que promueve en relación al placer son transformaciones corporales, algo a lo que volveremos más adelante.

Todas las entrevistadas tienen muy claro cuáles son las rupturas que han ido efectuando y las barreras con las que todavía tienen que lidiar, así como todas poseen una claridad muy afirmativa de los pequeños o grandes cambios que ya se están produciendo. Son además muy críticas con ellas mismas y con el sistema de género que dispone un dispositivo de normas y regulaciones en torno a sus cuerpos y placeres, incluso con los procesos colectivos que a veces minusvaloran sus subjetividades; pero celebran orgullosas los momentos en los que se producen determinados quiebrros y se percatan de que hay algo que ha cambiado. Estas transformaciones pueden variar: un pequeño gesto

corporal, encontrar la fuerza para disfrutar con algo que antes no se atrevían, o la determinación para romper con dinámicas que no les satisfacen. Además, todas ellas realizan una conexión muy clara entre placer y empoderamiento:

El empoderamiento personal (...) tiene que ver con la capacidad de las personas de disfrutar del placer en la vida. Y si es así, tiene que ser con la posibilidad de disfrutar del placer en la medida en que cada una entienda qué es el placer en los distintos espacios o ámbitos de su vida, sea sexual, sea el que sea ¿no? (...) Pues para mí es más como un equilibrio de muchos placeres, pero igual para otras mujeres no y tiene mucha más importancia determinado tipo de placer que otro, o la sexualidad menos importancia que otras facetas de la vida donde se expresa también el placer o viceversa, que eso también es interesante (Alicia).

El concepto de empoderamiento tiene ya un afianzado lugar dentro de la teoría y la práctica feministas. Su origen proviene del entorno de las pedagogías populares en Latinoamérica que surgieron en los años setenta, y especialmente de la teoría de la conscientización de Paulo Freire, que inspiró a las feministas que trabajaban en el ámbito del desarrollo para articular nuevos conceptos desde los que acercarse e incidir en la realidad de las mujeres de los países beneficiarios de los programas desarrollistas (Batliwala, 1997). El proceso de empoderamiento pasaría, primero, porque las mujeres fueran conscientes de su opresión y de las causas estructurales de las mismas, para poder así concretar acciones que favorezcan los cambios en las relaciones de poder (ibídem). Es a partir de la década de 1980 cuando el empoderamiento empieza a ser un concepto recurrente en la literatura feminista, al principio relativo al proceso mediante el cual las mujeres accedían a recursos, hasta entonces negados a ellas, para ser utilizados en su propio desarrollo. Más adelante, gracias a propuestas como la de Ghita Sen, se plantea que el empoderamiento no sólo tiene que implicar transformaciones a nivel material y social, sino que tiene que incluir transformaciones en el terreno de la subjetividad de las mujeres, “para tomar las decisiones que favorezcan realmente su independencia” (Blázquez y Cornejo, 2013: 1377).

Yo creo que ser dueña de tu propio placer es tener poder (...) Entonces que en el marco de ese proceso de empoderamiento el placer debería entrar también como una de las cosas, además relacionado con el buen vivir y con una vida... me parece muy interesante ese planteamiento. Pero así lo vería. O sea, tener la capacidad de alcanzar el poder, de ser dueña de tu propio placer. Sería como un nivel de autonomía y de capacidad de decisión muy importante (Estela).

El hecho de tener que alcanzar el poder para disponer del placer propio nos remite a un estado anterior –o simultáneo– en el que una no es la propietaria del mismo, ya que “el poder se infiltra y controla nuestros cuerpos a través del placer” (Hierro, 2003: 10). Los modelos culturales de género, como comentábamos anteriormente, han dispuesto que el placer de las mujeres fuera una cuestión sujeta a restricciones morales y sociales. Es a través del proceso de empoderamiento mediante el que se consolidan los niveles de autoestima y de capacidad de decisión de los que habla Estela, como se obtiene un poder que es el de resistir esos modelos para desafiarlos. Como diría Foucault, “el

placer se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir” (2012: 47). Y como proceso, cada fase alimenta a la que se sucede después:

El mismo placer te da placer, el sentir que puedes disfrutar con ello. Porque igual puedes hacer, puedes hablar delante de la gente y no sentir ningún placer porque lo estás haciendo desde un sitio de obligación ¿no? Pero si lo estás haciendo desde el punto de “quiero hacerlo y quiero ser capaz de hacerlo y lo hago y estoy satisfecha de haberlo hecho”... (Itziar)

La apropiación del placer desde la satisfacción que provoca el reconocerse como agente que decide sobre sus acciones, de traspasar espacios, de sentirse capaz porque es algo que se desea. El hecho mismo de saber que se puede experimentar el placer provoca placer. Como sigue Itziar:

El hecho de atreverte a participar en un taller de pornopunk y de hacerte una orgía ahí, te puede producir placer el simple hecho de hacerlo (...) De atreverte a hacerlo. O de salir a la calle, no sé, y hacer teatro y hacer cosas delante de la gente que igual te eso ¿no?, no te atrevías, y ya sólo el hecho de “mira, lo he hecho porque me ha dado la gana”, eso te da placer (...) Y de reafirmarte (Itziar).

El (aparentemente) simple hecho de atreverse a hacer algo, de decir las cosas en un sitio que no debería decir las, ya le produce placer. Incluso el comenzar con sólo una visualización de ella misma, de verse capaz. El proceso de empoderamiento tendría su primer reconocimiento, además de en ser consciente de las opresiones, en la proyección que una hace de sí misma, de colocarse en situaciones y momentos concretos que anteriormente no pertenecían al mundo de lo permitido o explorado. Y en este sentido las transformaciones que se dan son, ante todo, corporales:

Pues hace poco lo sentí cuando estaba estudiando, estaba en una clase de osteopatía y de repente empecé a sentir mucho placer en mi cuerpo ¿no? Sentía en la parte así como del útero más baja del vientre una sensación muy gustosa, y enseguida mi tendencia fue cerrar las piernas, cruzarme de piernas. Iba a tener ese gesto y de repente dije ¿qué hago? Entonces separé las piernas y disfruté de esa clase de una manera... pues era sexual pero no pasada por eso, por los lugares, ámbitos o relaciones, tanto contigo misma como con la gente, que se supone que llevan a ese tipo de placer (Lucía).

Me parece muy oportuno detenernos brevemente en este fragmento. Hay, en la frase de Lucía que dice su “tendencia fue cerrar las piernas”, la manifestación de un *trabajo corporal*³⁴ en base a su identidad de género. Me refiero a que el proceso mediante el cual Lucía –y básicamente todas las personas– ha construido su identidad como mujer, ha ido constituyéndose por medio de toda una serie de disposiciones corporales en

³⁴ Utilizo “trabajo corporal” siguiendo el uso que Esteban hace del término, tomado, a su vez, de Loïc Waquant (1995). El trabajo corporal consistiría en la “manipulación intensiva del organismo con un objetivo de imprimir en la persona posturas, rutinas de movimientos y estados subjetivos emocionales y cognitivos concretos, de forma que el campo corporal se reorganiza, se resaltan unos órganos y capacidades sobre otras, y se transforma no solo el sentido del cuerpo sino la conciencia sobre el propio organismo y, en definitiva, respecto al mundo” (Esteban, 2009: 1).

múltiples dimensiones: “materialidad, apariencia, estética, gestualidad, movimiento, sensorialidad, emoción, percepción, intuición, cognición...” (Esteban, 2009: 1) Es así que la generización de los cuerpos se está creando a lo largo de todo el ciclo vital a través de la (re)producción de diferentes prácticas corporales en las que una (uno) se posiciona como mujer, hombre, transgénero o cualquier otra identidad, sea ésta elegida o no (ibídem). El gesto de cerrar las piernas no indica, pues, un acto reflejo, sino una puesta en escena del trabajo corporal que se ha ido gestando a lo largo de toda la vida en su socialización como mujer, que ha estado mediada por valores sociales y morales que apelan a la sumisión, la pasividad y el peligro de las mujeres a exponerse. Corresponde también, como explica Lucía, a la delimitación de los espacios de placer a ámbitos normativizados y excluyentes. El hecho de que la situación le condujera a no dejarse llevar por ese primer impulso y se transformara en una elección de romper con ese trabajo corporal previo, demuestra la implicación clara entre empoderamiento y placer en su propio proceso, y que “el «empoderamiento» social de las mujeres es y será siempre corporal, o no será” (Esteban, 2004: 11). En palabras de Lucía:

Con este camino de vuelta a casa me siento mucho más empoderada ¿sabes? Como si conecto con mis sensaciones, mis necesidades... y desde esas sensaciones y necesidades, bueno, cómo estoy viviendo este momento, me afianzo más en: hacia dónde quiero ir, si estoy bien aquí, si no lo estoy, si quiero esto, si no lo quiero. Luego cuesta mucho, porque la mente... no sé, el placer y luego cómo lo transformas eso. Cómo transformas eso dentro de todos los esquemas mentales que tienes de cómo tienen que ser las cosas, de cuáles son tus referentes vitales, los más intrínsecos y profundos ahí que ni te gustan, de... ¡Ah! ¡Cómo lo rompo esto! Pero sí me está aportando la sensación, por lo menos, de empoderarme. A veces todavía me cuesta decir: el empoderamiento me ha llevado a un cambio (Lucía).

Su “camino de vuelta a casa”, que la lleva a conectarse más con sus sensaciones, sentimientos, su cuerpo, en definitiva, su placer, le hacen sentirse más empoderada, pero cree que la dificultad reside en trasladar ese sentir a acciones concretas, a percibir los cambios concretos, cambios que pueden ser tan sutiles y tan significativos como decidir abrir las piernas en vez de cerrarlas. La relación la está viviendo como algo lógico, como parte de lo mismo: descubrir su placer, qué quiere, qué no, decidir cambiar lo que quiere un día cualquiera... eso es empoderamiento para ella.

Por otra parte, el proceso de la autogestión del placer adquiere también asumir una responsabilidad y un compromiso con los propios recorridos vitales, en cuanto a que hay veces que supondrá realizar algún tipo de ruptura con las dinámicas que impiden el vivir los acontecimientos de una manera placentera. Rupturas que, en cualquier caso, no significan la desvinculación con los procesos colectivos o políticos en los que están inmersas, pero sí la reflexión sobre la manera de implicarse. En este sentido, Elsa relaciona el placer con la política y lo pone en práctica con su proyecto de fabricación de dildos artesanales. Para ella es una forma de hacer política entremezclada con la

autogestión del placer, ya que se resignifica el dildo³⁵ y sus representaciones, y lo simboliza con la frase “el placer es nuestra última venganza”, que imprime en las etiquetas de los que vende. Es decir, identifica la autogestión del placer con el proceso de empoderamiento feminista, en los que priman el autoconocimiento y la autonomía. La autogestión del placer como algo indispensable para la (auto)gestión de la vida en general, y a partir de ahí, gestionar sus tiempos y sus ritmos:

Entonces pues eso es a lo que yo personalmente estoy tendiendo en una búsqueda de mi conveniencia cotidiana o de mi placer, de mi proyección esta que he elegido de hacer mi vida un poco más vivible y placentera ¿no?, de elegir más lo que me apetece... no sé. Pues bueno, estoy un poco ahí saneándome de los procesos colectivos igual (Elsa).

Y en esa (auto)gestión de la vida y el placer tienen que encontrarse los procesos que la lleven a un descubrimiento y afirmación de cuáles son los espacios en los que hacer la vida más placentera. Al final, el reconocimiento del placer en la cotidianidad se presenta, como señala Lucía, como un proceso irreversible e irrenunciable:

Y yo creo que es justo un tema que no tiene fin, no. Porque si consigues vivir el placer en la cotidianidad e ir en esa búsqueda desde todos los ámbitos, pues es que es placer, entonces no vas a renunciar a eso, claro. O sea, te tiene que pasar, no sé, alguna tara de algún tipo muy grande (Lucía).

³⁵ Elsa se inspira en la propuesta conceptual que hace Beatriz Preciado sobre el dildo, como prótesis y no como carencia, que expone: “La contrasexualidad afirma que en el principio era el dildo. El dildo antecede al pene. Es el origen del pene. La contrasexualidad recurre a la noción de «suplemento» (...) e identifica el dildo como el suplemento que produce aquello que supuestamente debe completar” (Preciado, 2000: 14).

2.2. El placer sexual como arquetipo del placer: (re)configurando la sexualidad entre normativas, representaciones, prácticas y deseos

Mucho se ha escrito, bueno y malo, de la “erótica del poder”, pero ¿a que no habéis oído hablar jamás de la “erótica de la cocina”? Bueno, la cocina, la máquina, el puchero, la pipeta... (Mrs. Mirona, 2013³⁶)

Y con ella hablando muchas veces sobre el placer, el sexo, porque al final es una amiga muy cercana, también he ido ahí entendiendo el placer de otra forma y no centrarnos tanto en lo sexual... o sí... (Itziar)

Si hay algo que no debe pasar inadvertido en el estudio del placer es como éste es referido en infinidad de ocasiones únicamente al placer sexual. Es en este sentido en el que me parece aquí muy útil el concepto de metonimia. Según el diccionario de María Moliner (2007), el término metonimia se refiere a la “figura retórica que consiste en tomar el efecto por la causa, el instrumento por el agente, el signo por la cosa”, o la parte por el todo. Existe una fuerte tendencia, tanto en las personas que forman parte de esta investigación, como de la sociedad en general, de considerar que el placer sexual es, al menos en un primer acercamiento, *El* placer en sí. Esta verdad es planteada como válida incluso entre teóricas y activistas que confieren al placer sexual, y más concretamente al orgasmo, un estatuto primordial, la culminación del placer más absoluto o el modelo del que derivan el resto de placeres –sean o no sexuales–, lo que conlleva a la jerarquización y normativización de los mismos.

En *La ética del placer*, Hierro parte de la base de que el orgasmo es el “arquetipo del placer humano” (2003: 119), por lo que las mujeres sólo accederán a tener un control sobre su placer erótico, el cual repite que se erige como el “arquetipo del placer en general” (2003: 122) siendo libres para decidir y tener control sobre su cuerpo. Si volvemos otra vez al María Moliner (2007), nos encontramos las siguientes acepciones de arquetipo:

1. m. Tipo ideal de cualquier clase de cosas; particularmente, con referencia a la *belleza. *Modelo.
2. Ejemplar real que responde a ese tipo o que reúne las condiciones consideradas como esenciales y características de su especie: ‘Esa muchacha es el arquetipo de la mujer moderna’. Modelo, prototipo. *Ejemplo, espécimen, espejo, modelo, prototipo, representante, tipo.

³⁶ [<http://fuckyeahsexohipster.tumblr.com/post/48697982746/podcast-de-mil-amores>]. Mrs. Mirona es el seudónimo que utiliza Carolina León en este blog colectivo.

3. Teol. *Tipo soberano y eterno, que sirve de ejemplar y modelo al entendimiento y a la voluntad de los hombres.*

Ante estas definiciones, no resulta demasiado complicado adivinar o entrever cuáles están siendo las consecuencias de que el modelo, el prototipo o el imaginario colectivo del placer sea el placer sexual. Me parece que, por una parte, la sociedad hipersexualizada en la que vivimos puede ser entendida como portadora de la causa y al mismo tiempo el efecto de la sexualidad como arquetipo del placer. Esto es, todo lo que tiene que ver con el placer se engloba en el marco de la sexualidad, lo que hace, asimismo, que nuestro repertorio de prácticas placenteras esté orientado casi en su totalidad al placer sexual; ambos procesos se retroalimentan continuamente. Atendiendo a esta relación, podemos observar cómo las expectativas ante el placer están orientadas hacia un ideal (orgásmico) que dejaría en un segundo plano la experimentación, o incluso la reivindicación, de otro tipo de placeres que pueden hacer nuestra experiencia vital, en todas sus dimensiones, mucho más gozosas. Esto es relevante porque no sólo el ideal al que supuestamente “aspiramos” es algo poco práctico –vivir en un estado orgiástico permanente debe ser bastante agotador–, sino también, y sobre todo, porque al establecer una meta que es en sí misma resolutoria, estaríamos ante el mismo paradigma que con respecto a la felicidad: en el supuesto de alcanzar el placer sexual pleno, tendríamos el resto de nuestros placeres solucionados ya que, desde esta perspectiva, el placer sexual es el arquetipo, el modelo y lo que adquiere un valor definitivo. Desde esta interpretación, se agotaría la búsqueda, el deseo de conocer otros imaginarios, otras prácticas, otros placeres, está *todo hecho*, no hay transformación.

No quiero plantear en ningún momento que debamos renunciar al placer sexual –ni, obviamente, al orgasmo– en pos de cultivar el resto de placeres. Se trata, otra vez, de no tomar la parte por el todo, de intentar despegarnos del efecto metonímico que resulta de asociar despreocupada y acríticamente el placer a la sexualidad como única vía para el disfrute. En este sentido, redefinir el placer, al mismo tiempo que se redefine la sexualidad, considerándolos como procesos interconectados y que podemos separar o fundir tanto como nos interese en cada momento, y tratando de acercarnos a ambos desde una postura anti esencialista, cuestionadora y reflexiva, puede ser precisamente un buen punto de partida para construir relaciones sexuales que no prioricen la genitalidad por encima de todo, donde prime la creatividad y no estén tan mediadas por los imperativos sociales, culturales y de género que nos envuelven.

Puesto que las entrevistadas aluden a la sexualidad como un espacio enormemente significativo en cuanto a la experimentación del placer, en las próximas páginas observaremos cómo en sus recorridos biográficos en torno a la sexualidad han ido configurando su placer adaptándose o subvirtiendo los mandatos de género, conviviendo y gestionando experiencias dolorosas y reflexionando sobre las representaciones sexuales, las fantasías y sus propias vivencias. Lo primero que cabría destacar es que todas ellas tienen, o han tenido, una relación con su sexualidad que es ante todo cuestionadora y que les hace estar alertas y en constante búsqueda de otros imaginarios posibles, otros placeres. Además, no creen que sea algo dado de antemano,

sino que se preguntan sobre los límites de la sexualidad, hasta dónde llega, qué define lo sexual:

En la infancia, la infancia temprana sobre todo, recuerdo bastante apertura a descubrir... ahora estoy hablando más de eso, como he dicho del lado de la sexualidad, que estoy en ello ¿no?, ahí como que... ¿es todo?, pero sí... pero no... ¿el placer siempre está vinculado a ello? ¿por ser placer es sexualidad?, no... sí... o sea, ando ahí con esas (Lucía).

Estuvimos hablando [en una formación sobre sexualidad] sobre eso ¿no? ¿qué es un acto sexual? (...) La primera pregunta era “¿qué te provoca placer?” Entonces la mayoría de la gente dijimos cosas que no tenían que ver con el sexo, pues igual, pues irte con la bici a dar una vuelta y luego tomarte una cerveza en un bar. O comer. O cagar. O, no sé, la gente dijo cosas diferentes ¿no? Entonces “¿eso es sexo?”, decían “¿esto es un acto sexual?” Y al final llegamos a la conclusión de que un acto sexual era un acto en el que el objetivo era buscar el placer (Itziar).

La proliferación de los placeres, es decir, el descentramiento de las prácticas sexuales más allá de la heterosexualidad y del coito, ha sido algo muy tratado por las teóricas feministas. Wittig ya planteaba una economía de los placeres distinta a la que está en juego cuando “la subjetividad femenina [está] marcada por la función reproductiva” (Butler, 2007: 86). En *El cuerpo lesbiano* (1977), Wittig presenta una serie de ensayos en los que, en primera persona y en una suerte de diálogo con su amante, va narrando episodios, reflexiones y recreando encuentros sexuales en los que da rienda suelta a la erotización de infinidad de partes del cuerpo y procesos fisiológicos mucho más allá de la genitalidad. La sexualidad normativa –heterosexual, coitocéntrica, genitalizada– produce no sólo estereotipos, sino límites importantes a la hora de indagar en otros marcos posibles para el placer, que las mujeres entrevistadas reconocen en su propia experiencia pero que intentan superar mediante los recursos que les son accesibles.

Hice un curso de monitoras y allí tuvimos un esto, una formación sobre educación sexual o algo así, que al principio teníamos que poner las preguntas que nos surgían sobre el sexo ¿no? Y yo puse preguntas que eran así típicas: “¿cuántos tipos de orgasmos hay?” “¿qué es el punto G?” No sé, eran todas así de... Y luego hicimos la formación y en la formación, o sea, la tía que nos dio la formación, que es que era buenísima, nos hizo pensar sobre que igual unas cosquillas pueden ser placenteras, o unas caricias, o... y que teníamos el placer muy centrado en los genitales, en el orgasmo, en el... (...) Y yo entonces me di cuenta de que tenía interiorizados mogollón de estereotipos (Itziar).

Las experiencias sexuales también van marcando de algún modo la manera en la que las entrevistadas van definiendo su posición con respecto a algunas cuestiones que tienen que ver con la preferencia sexual, pero en todas ellas, ésta no se presenta como algo definitivo ni estático, sino que ha ido variando a lo largo del tiempo:

Tengo una amiga de toda la vida con la que hemos jugado mucho con nuestros cuerpos y haciendo diferentes roles, y fue la primera experiencia. Luego he tenido relaciones así más de adulta... han sido heterosexuales (Lucía).

La primera vez que me enrollé con alguien fue con una tía y nunca me ha generado ningún tipo de problema ni de conflicto, entonces también es verdad que lo he vivido, igual, de otra manera ¿no? No he vivido el rollo de las relaciones con las tías desde una historia de armario, sino todo lo contrario, de libertad absoluta (...) Pero con los tíos, en cambio, para mí el tema de las relaciones ha sido muy complicado. Siempre. O sea, pues porque me he entendido siempre mucho peor, porque nunca sabía, porque igual tenía como una sensación de desconfianza mayor, porque he sido en las relaciones mucho menos libre. También igual por el rollo de mezclarlo con lo del amor y eso también (Estela).

Relaciones con mujeres que se presentan, para Estela, que se define como bisexual, como más libres, con más complicidad, más seguras, que las heterosexuales, entre otras cosas, por mezclarlo con el amor. El asociar la heterosexualidad al amor, y con ello el cúmulo de malestares que enumera, es consecuencia de una cultura que ha privilegiado esta emoción –aunque más bien podríamos hablar de un valor moral y social– por encima de cualquier otra cosa. El amor como sistema –cultural, social, político y económico– que estructura la vida y nos convierte en sujetos generizados articulados en torno a un modelo de sexualidad –heterosexual– que nos viene dado como obligatorio (Esteban, 2011). Al cúmulo de “malestares” hay que añadir también las rearticulaciones que se tienen que realizar cuando se ha sufrido una agresión:

Luego, pues eso, he tenido alguna vivencia bastante desagradable con el sexo, pues una invasión así en toda regla, entonces bueno, pues eso cambia. Fue bastante pronto y eso ya cambia total. Cambia tu relación con tu cuerpo, justo me pilló en plena pubertad, entonces yo estaba descubriéndome más allá todavía de esto que ya había pasado ¿no?, de esta amiga o conmigo misma, pero ya desde un punto que le pones palabras también a las cosas y entonces, claro, eso ya pues hace daño. Eso hace daño porque a lo mejor pues te masturbas y después no te sientes bien, eh... bueno. Pues tienes que reconstruirte desde ahí (...) Pero bueno, hay un componente ahí extraño, que no sé si le llamaría culpabilidad, pero que te vincula insanamente ¿no?, con eso que está ahí para gozar y descubrir cosas nuevas (Lucía).

La experiencia de sufrir una agresión sexual oscurece esos primeros descubrimientos sexuales que Lucía ya estaba llevando más allá de lo experiencial y poniendo nombre. La enorme dificultad de muchas mujeres para poder disfrutar de la sexualidad, vivir el placer de una manera autónoma, queda mermada y llena de culpa y malestares por las innumerables agresiones e invasiones sexuales sufridas. Agresiones que, además, producen muchas veces dificultades o impedimentos para el autoconocimiento, para descubrir(se) que el placer puede estar en infinidad de espacios y que, en definitiva, se puede trabajar para encontrarlo en relaciones con diferentes tipos de personas, objetos, imaginarios. Para Elsa, el cuestionamiento de los mandatos de género y de las normativas sexuales es un proceso imprescindible para exponer el carácter construido que presenta el placer:

Hacer una transformación de tu deseo, de tu placer, de tu vida ¿no? Y no decir simplemente, “ah, es que a mí eso no me gusta, a mí eso es que no me apetece”... yo no estoy a favor de forzar el cuerpo ni nada de eso ¿no?, obviamente, pero uno

no es una ameba que de repente un día nació y siente cosas, o sea, los deseos, aunque la gente no habla tanto de eso, son construidos, el placer, lo que te hace sentir placer es construido (Elsa).

Para Elsa el cuestionamiento del propio placer es algo inherente al proceso de autoconocimiento y para dilucidar qué factores son los que condicionan que una sienta placer con determinadas cosas o personas. En este sentido, considera que la heterosexualidad es socialmente impuesta y que hacer un ejercicio de deconstrucción de los presupuestos por los que una se siente atraída hacia un tipo de personas u otras es, en general, un tarea pendiente para las mujeres. La heterosexualidad como sistema, el “pensamiento heterosexual”, para Wittig, como orden social, cultural, simbólico que niega “toda posibilidad de hablar si no es en sus propios términos y todo aquello que los pone en cuestión es enseguida considerado como «primario»” (2006: 49). Además, la “heterosexualización del deseo” (Butler, 2007) que se desprende del mismo sistema, contrapone tajantemente lo femenino a lo masculino –que se corresponde dentro del modelo invariablemente con las categorías mujer y hombre–, provocando que toda práctica de género disidente vaya a parar al universo de lo abyecto, lo anormal, lo patológico, o directamente, a lo inexistente, lo cual hace más ardua la tarea de identificar otro tipo de referentes. (Auto)cuestionamiento y (auto)conocimiento, se presentan como factores decisivos para el placer sexual, como afirma Estela:

Porque al final, además, creo que unas relaciones sexuales satisfactorias tienen un montón que ver con el conocimiento de tu propio cuerpo; entonces, si no hay un proceso y una etapa de darlo, o sea, se deja como un poco al libre albedrío de la suerte que tengas en las relaciones sexuales que puedas establecer con otras personas y las experiencias sexuales que tengan tus parejas y te puedan transmitir, cuando tú no te haces el trabajo ese de autoconocimiento, que yo creo que es necesario en casi todos los aspectos de la vida... (Estela)

El autoconocimiento como algo indispensable para favorecer la reflexión sobre la propia sexualidad y poder tomar decisiones basadas en lo que una va descubriendo, gracias, en parte, a las propuestas sociales y culturales transformadoras, especialmente del feminismo, que provoca un replanteamiento de los esquemas corporales preconcebidos. Respecto a la sexualidad, es bien evidente que ha sido fundamental la crítica feminista al sistema normativo sexual, y al empeño por la consideración de que nuestros cuerpos y nuestros placeres nos pertenecen, que el empoderamiento es corporal también en este sentido. Empoderamiento social, corporal, sexual... para Alicia parten de lo mismo y van de la mano:

Bueno, claro, si nosotras logramos constituirnos como sujetas, digamos, con un nivel de sostenibilidad en lo que hace referencia a nuestro cuerpo y nuestra vida, en general ¿no?, y por lo tanto dentro de esas vivencias el placer, o sea, la vivencia de la sexualidad y por lo tanto el placer sexual se convierte en un elemento positivo y además motor también de nuestra propia vida, yo creo que eso es un elemento de fortalecimiento de nuestra identidad personal y de nuestra subjetividad, y desde ese punto de vista, como de fortalecimiento personal (...) eso puede, en esa medida, puede ser un factor de empoderamiento de las mujeres (...) Si tú estás empoderada

sexualmente pues, efectivamente, te pueden violar por la calle, pero en lo que es tu relación personal vas a establecer relaciones que no vas a dejar que sean relaciones de poder ni en lo sexual, ni yo creo que, por extensión, en otros planos (Alicia).

Algo que emergió de manera recurrente en todas nuestras conversaciones es todo lo que tiene que ver con el mundo de las fantasías y las representaciones sexuales. A partir de los años ochenta, el tema de las fantasías y el mundo de lo simbólico empezaron a estar muy presentes en el movimiento feminista, creando algunos cismas importantes, pero cuyas articulaciones lograron dilucidar algunas cuestiones muy significativas que habían permanecido desatendidas hasta entonces: la puesta en valor de la enorme diversidad de las mujeres, de sus vivencias y experiencias sexuales, y de los mecanismos particulares que ponían en marcha los dispositivos del deseo³⁷. Cabe destacar cómo tanto Alicia como Estela comentan los numerosos encuentros que se dieron en sus respectivos colectivos durante las décadas de 1980 y 1990, en los que las mujeres se juntaban para poner en común el tipo de fantasías sexuales que les excitaban, para poder desentrañar la manera en la que los discursos y prácticas dominantes condicionaban sus deseos y relaciones sexuales. En este sentido, es muy oportuno destacar que, si por un lado todas ellas consideran que las imágenes o proyecciones normativas están muy presentes en su cotidianidad como algo que resulta perjudicial para la construcción de un placer autónomo; por otra parte valoran muy positivamente la realización de toda clase de productos y manifestaciones culturales en forma de películas, cortometrajes, talleres o *performances* que se vienen realizando en el Estado durante los últimos años provenientes del posporno, y que están calando en sus propias experiencias, de forma más o menos activa³⁸.

Pienso que la sexualidad también pone sobre la mesa imaginarios o deseos que la gente no quiere cuestionarse, porque al final luego el cuerpo es súper complejo. Y lo que en tu mente es una cosa luego el cuerpo te dice otra, pues... bueno, la gente se ve ahí en encrucijadas, que no sabe por dónde tirar. Yo también ¿no?, o sea, yo me incluyo (Elsa).

Elsa plantea algo que va a estar muy presente también en el discurso de las otras mujeres, y es la cuestión de cómo identificar qué parte de su placer está constituido por

³⁷ La cuestión de las fantasías y las representaciones sexuales, unido a los debates en torno a la pornografía, ha sido ampliamente tratada por teóricas feministas (ver, entre otras, Rubin, 1989; Vance, 1989; o también Garaizabal, 2009; Gil, 2011; y Osborne, 2002, para una aproximación en el Estado español).

³⁸ El posporno se coló de lleno en la sociedad mediática a principios de este verano 2015, cuando Águeda Bañón, activista de posporno, se incorporó como Directora de Comunicación de Ada Colau en el Ayuntamiento de Barcelona. Resulta llamativo cómo un movimiento totalmente marginal, incluso dentro del propio feminismo, saltara a los medios de una manera tan contundente, la mayoría de las veces, eso sí, a través de un sensacionalismo recalcitrante. Algunos enlaces:

[<http://www.lavanguardia.com/cultura/20150701/54433650268/posporno.html>].

[http://ccaa.elpais.com/ccaa/2015/06/30/catalunya/1435676084_344084.html].

También, desde hace algunos años, en el feminismo vasco ha estado muy presente todo lo que tiene que ver con el posporno y las representaciones sexuales subversivas, sobre todo desde las Jornadas de Feminismo Pornopunk que se celebraron en Donostia en el verano de 2008, y que fueron organizadas por el colectivo Medeah y Beatriz Preciado. Se puede consultar en este enlace:

[<http://old.arteleku.net/programa-es/archivo/feminismopornopunk>].

las representaciones sexuales dominantes y hasta qué punto eso le condiciona la manera en la que se relaciona sexualmente. Además, señala la importancia de trabajarse y cuestionarse los propios deseos que han sido incrustados en su subjetividad de una forma no reflexiva, sino a través del bombardeo constante de un tipo de imágenes e ideas sexuales que, pese a todo, forman parte de sus propias fantasías. Este tipo de ejercicios es precisamente lo que cuenta Alicia que empezaron a hacer en los noventa:

Y plantearte constantemente que las cosas son más complejas, en general, en la sociedad, que las mujeres son más complejas, que las vivencias de cada cual no se pueden encasillar tan fácilmente y que hay que estar abierta a entender las distintas experiencias que se tienen, y además entender, para empezar, tus propias experiencias sin miedos ¿no? (...) Primero, exponer el que fuéramos realmente claras con nosotras mismas, o sea, qué fantasías sexuales teníamos y dar validez a esas fantasías y situarlas en el plano que tienen que estar situadas y no generarnos ni... (...) no censurarnos y entender cuáles son los distintos planos en los que se desarrolla la sexualidad (Alicia).

Alicia comenta cómo este reconocimiento de las propias fantasías es necesario no sólo para dilucidar de dónde provienen e intentar así generar otro tipo de imaginarios, sino que es imprescindible para desactivar los mecanismos que pueden provocar autocensuras a la hora de experimentar el placer. Sin embargo, además de reconocer qué clase de dispositivos son los que entran en juego en la activación del deseo, el placer y la excitación sexual, es importante ir más allá para generar otros escenarios donde sea posible construir imaginarios alternativos que no reproduzcan la heterosexualidad ni las relaciones de poder estructurales en la sociedad.

Lo que ahora está todo el mundo hablando en el Facebook, de qué es lo que te pone, qué es lo que no te pone, cuál es la representación de la sexualidad que nos gusta, que nos pone o que no sé qué, y el deseo y no sé, desear lo que quieras, sin límites y todo eso³⁹ (...) lo que te activa, o sea, en cuanto al cuerpo... Yo pienso que activar el cuerpo nos puede activar muchas cosas, muchas cosas muy perversas pero que bueno, es imaginario, es así. Pienso que tampoco nos tenemos que sentir como mal por eso, pero yo no voy a hacer una bandera de que me ponga el porno *mainstream* ¿sabes? (...) que si lo piensas racionalmente nunca hubieras pensado que eso te iba a activar el cuerpo y dices, jope ¿no?, cómo son estas... pues lo que tiene, no sé cómo llamarlo, el deseo no racional ¿no?, que es lo que opera en todas

³⁹ Se refiere a una polémica que hubo entre diciembre de 2014 y enero de 2015 (aunque se siguió comentando varios meses después) y que desató un agitado conflicto en las redes sociales. Una feminista aludía a un artículo que había escrito Lucía Egaña varios meses antes, en el que relataba que había sido violada por su pareja mientras dormía. La persona que desató la polémica dijo en las redes sociales que a ella le encantaría ser penetrada por su amante estando dormida y reclamó su derecho a fantasear con la violación. Dejando los ataques personales que hubo de uno y otro lado entre numerosas feministas, fue un debate muy interesante sobre los límites de las fantasías, o de, al menos, los límites de reivindicar un tipo de fantasías que pueden servir para deslegitimar las denuncias, tan escasas e invisibilizadas, de violaciones y agresiones que sufrimos las mujeres.

El artículo original de Lucía Egaña se puede leer aquí: [<http://www.pikaramagazine.com/2014/01/mi-nuestra-genealogia-de-la-agresion-sexual/>].

Y aquí la respuesta al comentario: [<http://www.blog.lucysombra.org/2014/12/el-colonialismo-de-la-fantasia/>].

estas... bueno, que de repente te ves hablando de que te pone esto, te pone lo otro... Y está guay ¿no?, como ser honesta y saber qué es lo que tenemos, como que habla mucho de lo que tenemos encriptado e incrustado dentro. Y cómo hemos crecido, cuáles han sido los deseos que se nos han inyectado, qué es lo que tenemos que desear, qué es lo que hemos visto siempre... (Elsa)

Por lo tanto, lo que te “activa el cuerpo”, para Elsa, es muchas veces algo no elegido que, sin embargo, tiene muchas repercusiones en la vida cotidiana, y que no deja de ser un componente muy conflictivo en la vivencia del placer sexual. En este sentido, Itziar apunta que la pornografía *mainstream* es muchas veces la única referencia sexual que tienen las y los jóvenes que empiezan a tener relaciones sexuales:

Me parece que la pornografía está ahora mismo... que los jóvenes, las jóvenes... la pornografía está muy en el centro y que hacer una reflexión sobre esa pornografía y que haya otras alternativas, y otros estos, pues que es muy interesante. Luego es verdad que a mí igual cuando he visto, he oído, me han contado, igual, actos de posporno, de meterse por el coño una botella o no sé qué ahí delante de la gente, me han dado como mucho ¡ostia!, me mueve ¿no? O sea, yo no he estado nunca viendo un acto así. Y eso me hace pensar también, o sea, ¿por qué me mueve tanto? ¿qué tengo yo dentro sobre esto? ¿Qué...? No sé. Yo creo que igual las mujeres, y yo me incluyo en ese grupo de mujeres, que no hemos sabido, o sea, no nos han enseñado, no hemos aprendido a distinguir el sexo del afecto (...) Pero en ese sentido yo me siento como un poco en parvulitos, no he reflexionado mucho. Me gustaría ¿eh?, enterarme un poco más (Itziar).

El que algunas de las representaciones de la sexualidad alternativa le produzcan un tipo de sensaciones ambiguas le hace cuestionarse a Itziar sobre la forma en la que está construida, y lo relaciona con la manera en que a las mujeres se les ha socializado para asociar el amor con la sexualidad. Sin embargo, considera que tiene un valor muy positivo que existan estos imaginarios subversivos, no sólo porque ella está en un proceso de indagar más en las posibilidades que tiene la sexualidad, sino porque es fundamental que la gente joven tenga otros modelos y referentes sexuales que escapen de la heteronormatividad. En esta línea, Lucía también considera que las representaciones normativas, y el hecho de que las mujeres sigan sin hablar demasiado del placer, es parte de los impedimentos para la expansión de los placeres más allá de lo aprendido e incorporado previamente, proveniente de las representaciones hegemónicas sobre sexualidad:

También normativa ¿no?, es como... se puede hablar hasta aquí. Todavía las mujeres no hablamos tanto. Hay mujeres que hablarán mucho, pero si tuviéramos que hacer un general, que me da un poco de cosa meterme en el general porque no conozco a la mitad del mundo, pero sí, en principio cuesta más, o lo he vivido en mi grupo de amigas o de mujeres cercanas (Lucía).

Y además, tanto Lucía como Itziar, se cuestionan también sobre cuáles son los cuerpos representativos del placer a nivel social:

Porque además hablaba sobre los cuerpos, cuerpos diversos que, no sé, decía como, “pues, por ejemplo, un muñón puede ser algo súper placentero”, y dices ¡ostia!, pues es verdad ¿no? La parte placentera de lo que hemos aprendido como mutilación (Itziar).

Repensar otros tipos de imaginarios corporales para el placer sería uno de los elementos más relevantes que se están planteando algunas de estas mujeres a la hora de cuestionar, transformar y ampliar su marco de representaciones. En este sentido, para Lucía ha sido muy sugerente el descubrimiento que ha hecho del posporno⁴⁰ ya que, además de considerarlo imprescindible políticamente por el hecho de visibilizar y servir de referente a muchas personas que pueden identificarse con otro tipo de corporalidades, ha supuesto un cambio en cómo ella vivía el placer, el deseo, y le ha abierto las puertas a la experimentación y exploración de otro tipo de imágenes y prácticas sexuales, a negociar con los propios límites:

Quiero decir, que en el corto, por ejemplo, no tiene, explícitamente por lo menos, ninguna imagen que tú puedas asociar con que es ese dolor placentero, entonces bueno. Pero bueno, que tiene que ver un poco con el bagaje que he ido haciendo en estos últimos meses, además es algo bastante reciente, de ir cotilleando un poco ahí por ese... por esos mundos. Entonces me di cuenta de que hay mil cosas que no he experimentado, algunas de momento no me llama experimentarlas, pero otras, pues sí. Descontextualizarme un poco porque tengo ahí bastantes, eh... no quiero decir otra vez la palabra limitante que ya la he dicho muchas veces... (Lucía)

Y, como continúa, son límites que reconoce e identifica, pero que en su proceso de autoconocimiento, de empoderamiento, de “vuelta a casa”, considera que es hora de empezar a traspasar:

Entonces sí que he tenido bastante claro siempre que hay ciertas cosas que me han sucedido en la vida que han... que me han puesto esas barreras ¿no?, como para descubrirme, vivirme, tocarme, conocerme, reconocerme y con otras personas de una manera más fluida o más libre, pero ahora ya están empezando a pesar. Ya digo, pues no me apetece ya que estés aquí poniéndome tanta barrera (...) Pero eso, descubrir otros referentes, descubrir otras maneras, llegar a experimentar (...) Entonces, por ejemplo, la eyaculación femenina⁴¹, de repente, pues sí, ya sé que existe, sé más o menos dónde está ubicada pero ¿por qué no me pongo a experimentarlo? ¿no? Pues ahí estamos (...) de repente te abres una puerta a no recurrir a las mismas cosas (Lucía).

⁴⁰ Y se refiere particularmente a algunas obras audiovisuales que se han venido realizando desde el colectivo “Yes, we fuck”, un proyecto que busca visibilizar y reivindicar la sexualidad de personas con diversidad funcional, y en cuyo proceso han sido muy importantes las alianzas con otro tipo de colectivos de posporno, feministas, intersex y toda clase de corporalidades no normativas y disidentes. La información del proyecto se puede consultar aquí: [<http://www.yeswefuck.org/>].

⁴¹ El tema de la eyaculación femenina lleva ya unos años dando lugar a muchas discusiones y debates en los círculos feministas. Recientemente, Diana J. Torres “Pornoterrorista” publicó un libro –*Coñopotens. Manual sobre su poder, su próstata y sus fluidos* (2015)– en el que explica su proceso de exploración e investigación sobre la próstata y la eyaculación femeninas.

Al final lo que hace es sumar, amplificar, imaginar y crear mundos posibles de placeres. En este sentido, Alicia considera que es en estas nuevas expresiones corporales donde se están redefiniendo los marcos del placer desde diversos colectivos:

Entonces, que todo eso va a tener, o sea, su dialógica será con unas nuevas expresiones de placer corporal, que ya, bueno, yo creo que ya se están experimentando, y que todas las expresiones estas de posporno, bueno, son manifestaciones ya de esto, o sea que ya los talleres que se hacen sobre distintos temas en relación al cuerpo, ya es una expresión de esa nueva experimentación del placer (Alicia).

Como vemos, el placer sexual remite a una serie de fenómenos muy variados en la vida de las mujeres entrevistadas. Cuestiones que son muy complejas y que tienen que ver con la manera en la que han sido socializadas, las experiencias sexuales placenteras, las agresiones, los imaginarios colectivos, las limitaciones autoimpuestas y censuras más o menos articuladas, las reflexiones e inquietudes compartidas, el entorno social en el que se encuentren o la posibilidad para experimentar prácticas alternativas y, de manera muy significativa, las representaciones e imágenes sobre sexualidad, ya sean normativas o subviertan el estatus quo. Resulta también pertinente destacar que, como comenta Alicia, estas nuevas representaciones de la sexualidad que derivan del posporno, sacuden no sólo al sistema normativo, sino también los presupuestos de un placer sexual desde el feminismo que ha tenido como sujetos reivindicativos de ese placer a una categoría, mujeres, que cada vez es más inestable, y que está consiguiendo descentrar, al menos con un cierto nivel de repercusión dentro de los círculos feministas, el placer hacia otros espacios, gracias a la presencia de otro tipo de corporalidades con funcionalidades diversas, identidades y contraidentidades que cuestionan, confrontan y trasgreden. Así, si las propias prácticas sexuales están transformándose poco a poco y tendiendo a la descentralización de la genitalidad, a la proliferación de todo tipo de placeres, y ampliando de esta manera el marco de lo sexual, parece que puede ser un proceso que invite también a no recurrir a imágenes sexuales, únicamente, cuando se trata el placer en general. Por tanto, parece que el placer contiene en sí el placer sexual, pero va mucho más allá y, en cualquier caso, es una cuestión que puede ser entendida de muy diversas maneras dependiendo de la persona, la cultura, la edad o la situación geopolítica; y que además va mutando a lo largo del tiempo, se sirve de las transformaciones sociales que rodean al individuo, y permea también otros aspectos de la cotidianidad.

2.3. Los feminismos ante el placer: reivindicaciones, políticas, retos y conquistas

El placer es nuestra última venganza⁴² (Elsa)

Aunque el título de este apartado sea “los feminismos ante el placer”, lo que se quiere plasmar es cómo se sitúan las mujeres entrevistadas en relación al feminismo, cómo construyen sus prácticas y definiciones de placer a través de la teoría y la práctica feministas, o la manera en la que piensan que los distintos feminismos están abordando el placer en sus propuestas, reivindicaciones y formulaciones teóricas. En una primera parte, se muestra una genealogía personal y subjetiva del movimiento feminista en Madrid a través de las palabras de Alicia, militante desde los años setenta y que expresa no sólo su propia interpretación de los hechos, acontecimientos e hitos que considera han sido los más relevantes en cuanto al tratamiento del placer por el movimiento; sino que además es su propio relato, cómo vivió y sigue dialogando con los cambios y transformaciones tanto teóricas, como de propuestas concretas que se están dando respecto al tema. En otro subapartado se exponen las reflexiones de las cinco mujeres sobre cómo consideran que se está tratando el placer, tanto en la práctica como conceptualmente, en el movimiento feminista. Para terminar, se muestra un análisis del placer asociado específicamente a las formas de militancia, en el que las mujeres entrevistadas reflexionan sobre el activismo que practican, y el modo en el que hacerlo más placentero.

Se trata, ante todo, de una visión parcial sobre un feminismo muy concreto, que es el que cada una de ellas practica en sus colectivos y contextos específicos.

2.3.1. (Una) genealogía del placer en el movimiento feminista de Madrid⁴³

Si me ciño a lo que es la historia del movimiento feminista, claro, el placer, o sea, lo que tiene más centralidad, desde luego, es el placer como placer sexual. Yo creo que luego a lo largo de los años y más recientemente, pues hay una visión un poco más global ¿no?, más positiva, más de elaboración en positivo de lo que puede significar el placer. Y yo creo que tiene que ver también con cada contexto social.

Los primeros momentos después del fin de la dictadura, de la transición, aunque no estuviera formulado así, yo creo que pudimos vivir el placer de encontrarnos,

⁴² Esta frase que, como hemos comentado, Elsa utiliza en las etiquetas de sus dildos, se la escuchó a alguien, o la leyó en algún sitio, que no he sido capaz de rastrear.

⁴³ He optado por escribir este subapartado en forma de relato encadenado únicamente con comentarios de Alicia. Las aclaraciones pertinentes se mostrarán en notas a pie de página para que se pueda seguir sin mucha interrupción.

aunque no estuviera así formulado. O sea, es el placer de poder encontrarte con mujeres que expresaban sus deseos. También su rabia, su crítica feroz. Pero sobre todo la alegría y la pasión por lo que estaba por venir (...) Entonces eso, yo creo que, analizándolo desde ahora, creo que es, creo que fue un momento de placer. De placer, de ilusión y de pasión, entendido así un poco difuso. Como sentimiento vital y como identificación colectiva, como actitud ante algo que se abría ante tus ojos.⁴⁴

Es un poco de conflicto⁴⁵ porque es profundamente afirmativo: yo tengo derecho al placer sexual, yo tengo derecho a disfrutar y tenemos que ver cómo lo hacemos para podérselo pasar bien los dos, cada uno y los dos en conjunto.

Y en la campaña que hicimos en defensa de las 11 mujeres⁴⁶ estaba muy presente la reivindicación de la sexualidad, o sea, nosotras desde el principio vinculamos la defensa de las 11 mujeres a la crítica al modelo sexual impuesto, a la necesidad de que las mujeres pudieran tener placer sexual sin el miedo al embarazo no deseado, etcétera. Y eso también fue una forma que yo creo que ayudó mucho a que las mujeres pudieran, o sea, abrieran realmente su mirada y que se quitaran pues muchos prejuicios en relación a cómo vivían la sexualidad.

Dentro del movimiento feminista, no todos los grupos desde el principio tienen el mismo... sitúan la centralidad del derecho a la sexualidad y al placer en el mismo momento ni con la misma fuerza, porque tenía que ver también con las estrategias que planteaban que había que ir poco a poco, que esas cosas pues las mujeres no las iban a entender y que, por lo tanto, no eran centrales en la agenda feminista de ese momento. Y por otro lado, estábamos muchas mujeres que desde el principio planteamos que en la agenda política tenía que estar el derecho al propio cuerpo, el

⁴⁴ Me parece muy relevante cómo señala que en un primer momento, hablando de los hitos en los que el placer ha estado presente de forma clara en el movimiento feminista, lo que para ella emergió fundamentalmente fue el placer del encuentro, el placer de que mujeres muy diversas se encontraran y empezaran a proyectar y a construir juntas. En ese momento no estaba planteado de esa manera, pero analizándolo desde ahora, está convencida de que el placer y la ilusión como “sentimiento difuso”, fue totalmente protagónico, aunque, como se ve más adelante también a través del relato de otras de las mujeres, no fue exclusivo de ese momento.

⁴⁵ Se refiere a que en los inicios del movimiento feminista existían como dos caras: por un lado contestar las imposiciones y el sistema de prohibiciones y los mandatos de género de la época anterior; y por otro lado conceptualizar teóricamente los descubrimientos que las feministas estaban haciendo sobre sus cuerpos y sus experiencias vitales, lo que provocaba enormes conflictos y enfrentamientos con los hombres. Por un lado, plantea el placer como un estado de “excitación permanente” en relación a ese momento político y social que se estaba viviendo. Por otra parte, el placer lo plantea como placer sexual, como un momento en el que la búsqueda del mismo era lo que se ponía por delante en la relación con los hombres, por lo que en esos primeros momentos no se cuestionaba la heterosexualidad.

⁴⁶ Se refiere a las campañas alrededor del juicio a las once mujeres de Basauri, cuyo proceso comprendió desde 1979 a 1982, donde se acusaba a diez mujeres (nueve de ellas por abortar y otra por realizar los abortos) y a un hombre (acusado de inducción al aborto). Las campañas consistieron en la movilización de todo el movimiento feminista a nivel estatal, a través de protestas masivas, manifestaciones u ocupación de juzgados (del Valle, 1997).

derecho a una sexualidad libre, el derecho al placer... bueno, con distintas formulaciones.⁴⁷

Lo recuerdo como una de las cosas más... que me hacen reír más, que era cómo transmitir a las mujeres de los barrios el descubrimiento que nosotras habíamos hecho sobre el clítoris ¿no? Entonces les dábamos unas charlas donde lo primero era explicarles lo del clítoris, explicarles pues todo el cuerpo, los genitales, no sé qué... e incidíamos particularmente en el placer que podían obtener con el clítoris y la función que tenía, y luego a partir de ahí decirle los anticonceptivos y tal.⁴⁸

Entonces partir del reconocimiento como sujetos con un cuerpo sexuado, y que realmente ellas se reconocieran y que a partir de ahí pues pudieran desarrollar una sexualidad placentera ¿no? Bueno, quizá en ese momento éramos un poco normativas, pero en el fondo, digamos, la idea central era esa.

Otro momento sería el surgimiento de los colectivos de feministas lesbianas, que es en esa época, muy a finales de los setenta y a principios de los ochenta y todo lo que cristaliza en esas jornadas sobre sexualidad que se hacen en Madrid en el 83, ese es otro momento importante.⁴⁹

Entonces ¿eso qué es lo que abre? Es una apertura brutal a la libertad, realmente, y a la autonomía de las mujeres. Es decir, tú puedes desear y tener placer con quién quieras, cómo quieras y cuándo quieras, siempre que tú lo quieras y que sea eso lo que tú desees lo que te produce ese placer. Eso abre las posibilidades vitales y abre también las cabezas.⁵⁰

Luego hay otro momento que es importante, que es ya en los noventa, cuando se empieza a plantear todo el debate sobre el tema de las fantasías sexuales (...) No solamente las propias biografías, las propias historias de vida, sino también cómo influye, pues eso, las propias... pues todo lo que tiene que ver, los elementos más

⁴⁷ Desde su perspectiva, en ese primer momento que ella relata, el cuerpo estuvo muy presente, por lo que muchos grupos centraron las reivindicaciones en el derecho al propio cuerpo, a una sexualidad libre y al placer. Sitúa así un primer hito importante en las propuestas sobre el placer, de mucho contenido político en el sentido de reclamar políticas públicas. Se criticaba no tanto al modelo heterosexual como el hecho de reivindicar una sexualidad placentera para las mujeres dentro de ese modelo.

⁴⁸ Está hablando de la Campaña por una sexualidad libre del año 1977 (ver, por ejemplo, Montero, 2006).

⁴⁹ Un segundo hito, pues, sería todo lo que cristalizó en las Jornadas de Madrid de 1983, que recogen la importancia y las consecuencias del surgimiento de colectivos de feministas lesbianas. La creación de los colectivos de feministas lesbianas significó toda una transformación en el movimiento que amplió no sólo las reflexiones teóricas sobre el modelo de sexualidad, sino también las vivencias personales, ya que aportaba un nuevo escenario en el que proyectar los propios imaginarios sexuales y las vivencias personales.

⁵⁰ La incorporación en la agenda feminista de las reivindicaciones, vivencias y experiencias de los colectivos de feministas lesbianas abrió todo un abanico de posibilidades no solamente a las feministas que ya se identificaban como lesbianas, sino al conjunto de mujeres, ya que lo que significaba realmente era la capacidad para la autonomía y la libertad de las mujeres de buscar el placer sexual con quién y cómo quisieran. También es significativo, porque entronca con todo el debate que habían tenido sobre el aborto, que lo enmarca dentro de una crítica al modelo de sexualidad impuesto y a la falta de autonomía para el placer sexual de las mujeres. Estela, en varios momentos de su entrevista, también coincide en afirmar que la aparición de los colectivos de feministas lesbianas les “contagió mucho al resto”.

subjetivos, más simbólicos, más en el terreno de la percepción simbólica de muchos aspectos ¿no? Todo sobre lo de las fantasías sexuales yo creo que fue muy importante. Muy importante para profundizar un poco más en lo que significa el placer y las vivencias sexuales de las mujeres.⁵¹

Por último, yo creo que las Jornadas, como hitos ¿no?, las Jornadas Feministas del 2009, donde se plantea todo el cuestionamiento de las identidades no sólo sexuales, sino de género, y todo un replanteamiento sobre la relación entre género y sexo y también los cuerpos. Yo creo que eso es otro momento importante.

Que en el 2009 se generara esa reacción con esos elementos que yo considero tan positivos, pues me parece extraordinario. Y yo creo que todo lo que tiene que ver con la sexualidad y con el placer sexual tiene ese punto central que toca lo que es lo personal y lo político. Entonces en un movimiento social, pues es como un canalizador, catalizador precisamente de esa transgresión, de ese desafío, de ese cambio de vida personal y político.⁵²

2.3.2. Los feminismos como catalizadores, productores y creadores de formas más placenteras de estar en el mundo

Eso de que las experiencias te transforman físicamente... la forma de andar, de estar, de ser en el mundo... yo creo que eso es verdad (Estela)

Se podría afirmar que, a pesar de todas las diferencias, conflictos, enfoques y perspectivas diversas y a veces contrapuestas de la práctica feminista, el feminismo es una forma de *estar* en el mundo. Podríamos argumentar también, como se ha hecho, que el feminismo lo que produce es una forma de *mirar* el mundo, que una vez que te has puestos las “gafas violetas”, esa manera de observar a tu alrededor a través de ellas no vuelve a ser la misma. Siguiendo a Esteban (2009), considero mucho más acertado reafirmar que el feminismo es una forma de estar, y no de ser, ni mirar, aunque se *sea* y se *mire*. Estar en el mundo implica poner la experiencia y la práctica, las emociones, percepciones, pensamientos y placeres en escena. Es hacerse cuerpo, reconociendo que es la dimensión corporal, con todas sus profundidades, la única posible. Y ese reconocer que se *está* es activo, afirmativo. Se *está* y no se *es* como una forma de hacer evidente que en todo momento estamos configurando, redefiniendo y negociando los espacios que habitamos. La aseveración de *ser feministas* tiene que acompañarse de la misma

⁵¹ Un tercer hito lo sitúa en la década de 1990, cuando se empieza a debatir sobre las fantasías sexuales y la pornografía.

⁵² Un último hito fue para Alicia las Jornadas de Granada de 2009, donde se hace un cuestionamiento, desde el transfeminismo, de las identidades, se visibilizan otro tipo de placeres y corporalidades y se cuestiona el sujeto del feminismo, aportando, según su punto de vista, el elemento desafiante y transgresor que considera como motor imprescindible del movimiento feminista.

crítica, cuestionamiento y reflexión que cuando decimos, si es el caso, que *somos mujeres*. Ser mujer significa estar en el mundo “como mujer”, aunque sea de modo plural, lo que implica, como sabemos, no sólo un trabajo corporal, sino la aceptación de unos roles determinados, la reivindicación de un estatuto no subordinado, una redefinición total del concepto mediante la identificación estratégica con el colectivo de mujeres... Ser feminista es *estar en el mundo como feminista*, lo cual implica la elección y apropiación de una genealogía específica, y entraña también un trabajo corporal que se hace evidente. El feminismo se hace cuerpo en las individualidades feministas. Pero también, el feminismo se puede entender como un “cuerpo político”, referido este concepto a

un conjunto articulado de representaciones, imágenes, ideas, actitudes, técnicas y conductas encarnadas, una configuración corporal determinada promovida consciente o inconscientemente desde un movimiento social, en nuestro caso el feminismo, que se concreta a nivel individual y colectivo. Un cuerpo político (...) comporta formas de entender la persona, el género y las relaciones sociales, y de mirar, conocer e interactuar con el mundo, que suponen a su vez maneras (al menos intentos) de resistir, contestar y/o modificar la realidad (Esteban, 2009: 5-6).

Las mujeres participantes en esta investigación refieren diferentes formas en las que encarnan el feminismo, que no están exentas de dudas, conflictos, pero sobre todo que remiten a una forma de estar en el mundo que van configurando día a día.

Yo creo que me acerqué al movimiento feminista cuando tenía 14 años, con las hormonas revueltas y con un rollo con la sexualidad muy confuso, que no sabía muy bien si me gustaban las tías, los tíos o me gustaban los dos o qué (...) Y todo lo que yo me estoy comiendo el coco, todas las contradicciones que tengo, todo el rollo de la doble moral, de las tías, tal, de repente hay unas que lo tienen ahí... (Estela)

Para Estela, el descubrimiento del feminismo supuso, primeramente, el comprobar que no estaba sola ante las dudas y las vicisitudes que empezaban a emerger en su vida, que podía comenzar a responder preguntas, a sentirse parte de una genealogía. Las historias difieren, pero en un sentido u otro, las entrevistadas se refieren a la manera en la que se hicieron feministas como un cambio en sus vidas, en sus cuerpos, como expresa Itziar:

Yo empecé a escribirme con mi prima, y le escribía pues cosas... pues el feminismo sí que me había dejado ahí mucho deje ¿no? Y luego también en lo personal te afecta, o sea, porque en el día a día tú lo sientes en tu cuerpo (Itziar).

El feminismo como algo que Itziar siente en su cuerpo cada día; vivencial, carnal, sentido, pensado, sin que todos estos estados por los que el feminismo se hace cuerpo se distingan totalmente ni sean lo mismo.

Por su parte, Estela comenta que el placer lo ha ido redefiniendo y ampliando a través de su propia evolución en el movimiento feminista, de los talleres, de las reuniones, de aplicar la idea de “lo personal es político”, a partir de la teoría, la práctica y el diálogo con las otras, pero casi siempre ligado a las prácticas sexuales, y pone en perspectiva

cómo se trataban algunos temas hace treinta años, como el de las parejas abiertas, comparándolo con las prácticas poliamorosas sobre las que, en los últimos años, se está produciendo un debate que abre diferentes maneras de ponerlo en práctica:

[Una amiga] está leyendo como una loca “La ética de la promiscuidad”⁵³ que no sé si lo has leído o no, y ella decía, ¡jo!, lo importante que era, que es, la aportación de... yo me lo tengo que leer, no me lo he leído, la aportación que da el libro respecto a cómo nosotras entendíamos antes lo del poliamor... O sea, nosotras hacíamos una apuesta por lo de la pareja abierta en aquel momento que no salió porque la gente sufrió mucho (...) decía que lo de la “Ética de la promiscuidad” puede darnos la oportunidad de recuperar esa historia de lo de la pareja abierta, porque en lo que se hace especial hincapié no es tanto en la libertad, que es en lo que nosotras lo hacíamos, sino en el cuidar (Estela).

Otra cuestión interesante tiene que ver con los diálogos o cismas intergeneracionales que se pueden estar dando, con el mucho o poco conocimiento que puedan tener tanto las jóvenes de todo lo que ya se ha hecho, como por parte de las más mayores sobre las nuevas dinámicas que van apareciendo. Y sobre todo es relevante por cómo interpretan que se están desarrollando –o cómo se dieron en otro momento– estas dinámicas en relación al placer. Como explica Elsa al referirse al feminismo anterior al que ella vive, con sus 25 años:

No creo que antes fuera ni peor ni mejor, o sea, como que seguro que también estaban las políticas, lo típico ¿no?, las políticas a favor del aborto, las bolleras por una parte, los espacios propios y los bares de bolleras que la gente iba a encontrarse, colectivos, las disputas en los colectivos ¿no?, lo de siempre. Yo pienso que todo el feminismo es muy cíclico: la gente que estaba tirando más a un sentido... a unas posturas más radicales, la gente que hacía unas posturas un poco más clásicas, quizá no había tanta presencia de la gente trans, que es una reivindicación como más interesante, sobre todo los trans masculinos y tal, pero pienso que disidencias de género seguro que habían y ha habido siempre y bueno, en cada momento uno se coloca donde puede, donde se siente mejor (Elsa).

Para Elsa el feminismo es algo cíclico que va repitiendo dinámicas, aunque mediadas por el contexto social y político de cada momento. Por su parte, Alicia, con una trayectoria de más de cuarenta años militando en el feminismo, pone en valor, ante todo, que pese a las restricciones morales, las normativas que imperan todavía respecto a la sexualidad, el binarismo de género, la hipersexualización o las políticas represivas, que en el momento actual las mujeres puedan optar a imaginar y poner en conocimiento otro tipo de prácticas es gracias a que, aunque sea marginalmente, ha habido y existen mujeres y colectivos referentes cuya forma de estar en el mundo se manifiesta y subvierte el orden establecido:

Yo creo que las mujeres ahora no tienen esa disociación que nosotras teníamos tan fuerte entre descubrir lo que era el placer a la vez que denunciábamos todo lo que nos impedía disfrutar del placer. Que ellas, en alguna medida, pueden tener una

⁵³ Se refiere al libro *Ética promiscua* (Easton y Hardy, 2013).

práctica desde el principio menos... o sea, más integrada en sus vidas, porque no existen tantos prejuicios a nivel general. En la práctica sí, en la práctica siguen existiendo (...) Entonces, primero, yo creo que hay una vivencia del cuerpo más... mejor, más integrada (...) que eso permite que su forma de vivir el cuerpo y de vivir... de vivir el placer en general, el placer sexual, digamos, parta, tenga un punto de partida mejor, más diverso, más abierto, más plural, digamos, que el que había entonces. Y eso claro, permite explorar, expresar performativamente y de todo tipo de formas muchas vivencias del deseo, del placer, que hubieran sido imposibles de pensar hace treinta años. Que eso no quiere decir que el sistema de prohibiciones social no siga existiendo, que no haya limitaciones, obviamente, lo vemos ¿no?, toda la construcción de las políticas, de los discursos sigue teniendo la idea del binarismo hombre/mujer, la idea del placer vinculado a unos sujetos determinados, o sea, todo eso sigue siendo dominante, pero junto a eso, yo creo que hay que dar mucho valor a lo que son experiencias concretas alternativas y no hegemónicas. Porque eso es lo que puede dar validez a toda otra gente (...) y que el conjunto de la sociedad, el conjunto de las mujeres vean que hay otras formas de vivir el placer, de vivir el cuerpo, de entender el cuerpo, de entender las relaciones y que están ahí, que están creando también lazos comunitarios y sociales (Alicia).

Y poner esto en valor, reconocer la labor de todas estas mujeres y colectivos de abrir camino, exponiéndose y traspasando límites, producir debates, reflexiones colectivas sobre otras posibles maneras de vivir el placer... esto en definitiva construye genealogía feminista, porque como decía Adrienne Rich, si se ignora el “pasado histórico y político de las mujeres (...) hace aparecer a cada nueva generación de feministas como unas marginadas de su tiempo” (2010: 12).

Desde la perspectiva de Estela, el movimiento feminista ha abandonado bastante el discurso de la sexualidad a partir de, por una parte, lo que supuso la institucionalización del feminismo; y por otro lado, porque la sexualidad entronca directamente con algunos debates que han sido muy problemáticos dentro del feminismo, como son la prostitución o la pornografía. Sin embargo, cree que es un grave error, pues considera que es muy importante, sobre todo para las jóvenes, y que de alguna manera, al menos desde el colectivo donde milita y otros a su alrededor, piensa que van a estar otra vez en la agenda feminista:

Y sobre todo me parece que el debate sobre la sexualidad, sobre el placer, sobre la doble moral, sobre tal, es una cosa súper importante para enganchar con las mujeres jóvenes, que creo que están, o sea, pues igual un poco mejor que estábamos nosotras cuando teníamos su edad, pero bastante poco mejor (...) Ahora hacemos talleres de sexualidad desde las instituciones, claro, ese es el problema, que entonces igual hay mucha gente a la que no le llega de la misma forma ¿no? Pero creo que nos cuesta hablar de ese tema (Estela).

Además, Estela no cree que dentro de las nuevas propuestas del transfeminismo se aborde el tema del placer de una forma profunda o precisa, sino que lo utilizan como un instrumento provocador para cuestionar las identidades:

No sabría muy bien como dónde meterlo, pero me da la sensación de que el debate que nos traen desde la teoría queer y tal tiene mucho más que ver con la cuestión de la identidad. Entonces en ese sentido pues sí que es... tiene que ver con la cuestión de la identidad pero es una manifestación muy provocadora, tal, y entonces yo creo que se utiliza más la sexualidad, el placer o todo eso como un elemento provocador más que como reivindicar tal, o tratar el placer desde ahí. No lo sé... (Estela)

Es pertinente resaltar que tanto Alicia como Estela, y en buena parte también Elsa, coinciden en señalar que se está hablando poco de placer y de sexualidad, aunque las interpretaciones sobre las propuestas más innovadoras son diferentes en unas y otras.

Yo creo que igual ha habido un desplazamiento (...) todo el movimiento de la teoría queer y todo el movimiento trans, que vuelve de alguna forma a dar la centralidad al tema del cuerpo desde la crítica y desde la deconstrucción de la idea tradicional o discurso tradicional sobre el cuerpo, y entonces hay más esa centralidad del placer del cuerpo en su conjunto, o sea, de las personas como sujetos con corporeidad; que la discusión tradicional de lo que es el placer sexual (Alicia).

El debate o la reflexión feminista sobre el placer ha virado desde el placer sexual, hacia una concepción de placer más integrada en toda su corporeidad, sobre todo a partir de las lecturas críticas que se han hecho sobre el cuerpo por parte de las teóricas queer. Y que viene a contradecir de alguna manera la percepción de Estela de que ya no se habla de placer; o quizá es este desplazamiento que señala el que en algún punto confunde el debate. ¿Se está hablando de sexualidad? ¿Se está hablando de placer? Mi impresión es que sí, sólo que en unos términos que están todavía reformulándose y que, por tanto, deslizan el debate hacia otros ámbitos diferentes que tienen más que ver con cuestiones como la construcción de la subjetividad, las políticas identitarias, el trabajo sexual, la transexualidad, las relaciones entre deseo/placer y capitalismo, o las posibilidades del ciberfeminismo (Solá, 2013).

Claro, porque tú me dices si el debate sobre el placer de personas de casi sesenta años es un debate sobre el placer diferente en su materialización, digamos, que el debate sobre el placer de gente joven... necesariamente (Alicia).

El debate sobre el placer, sobre todo el placer sexual tiene que ser necesariamente distinto entre feministas jóvenes y mayores, ya que siendo algo generacional, Alicia prevé que estará dentro de poco otra vez en la agenda feminista de los grupos jóvenes, como de hecho ya está sucediendo. Éste también es un motivo posible por el que Estela piense que no se habla de placer. Por un lado, el desplazamiento del objeto; por otro, las diferencias generacionales que pueden posibilitar temas de interés bien diversos.

Desde unas perspectivas menos clásicas –en el sentido de no asociar placer y sexualidad– también se puede conectar el placer al debate más general sobre la sostenibilidad de la vida que se está dando, sobre todo, desde la economía feminista:

Cuando se formula qué son las necesidades para establecer qué es esto del bien común y todos estos debates que ahora nos traemos, es fundamental fijar y discutir qué son las necesidades, porque en lo que son las necesidades básicas, están las necesidades del placer (...) Entonces desde ese punto de vista, el plantear, que bueno, que yo creo que es también lo que plantea la economía feminista y que ha permeado a muchos otros espacios que ya también lo plantean, tener en el centro la satisfacción de las necesidades de las personas, la buena vida, los cuidados o bienestar ¿no?, pues eso, efectivamente, es un marco teórico más abierto y que permite introducir como elementos sustanciales el placer y... el placer en todas sus acepciones (Alicia).

El debate sobre las necesidades y la sostenibilidad de la vida se plantea en el Estado español a través de las propuestas del ecofeminismo y la economía feminista⁵⁴. El ecofeminismo postula que la sostenibilidad de la vida pasa por garantizar la equidad entre humanas y humanos, y entre las personas con la naturaleza. Anna Bosch, Cristina Carrasco y Elena Grau (2005) parten de la reflexión de Amartya Sen para calificar unos estándares de vida aceptables para todas las personas alternativos al enfoque clásico económico/monetario, y que se fundamentan en que,

el vivir puede considerarse como algo que consiste en un conjunto de «funcionamientos» interrelacionados: estar bien alimentada(o), evitar la mortalidad prematura, participar en la vida de la comunidad, etc., y las capacidades serían las diferentes combinaciones de funcionamientos que una persona puede conseguir, las oportunidades que tiene para obtener bienestar (2005: 2).

En este sentido, Yayo Herrero nos recuerda que “la vida humana es radicalmente ecodependiente” (2012), no sólo porque la vida material depende de la naturaleza, en el sentido de que todo lo que tenemos –vestido, comida, infraestructuras– lo obtenemos a través de los medios naturales que están a nuestro alcance, sino porque además la vida humana es material, ya que vivimos encarnadas en cuerpos vulnerables, puesto que envejecemos, enfermamos y morimos. Por otra parte, Amaia Pérez Orozco afirma que “la vida es vulnerable y precaria y que esa condición humana básica hay que resolverla en común, en interdependencia” (2014: 23). La pregunta es *cómo*. En este sentido, para la autora resulta irrenunciable el requisito de que habrá que buscar unos marcos universales que garanticen el *buen vivir* a todas las personas, sin pasar por alto y garantizando la existencia y el respeto a la diversidad entre ellas. Dentro de esta perspectiva, la economía no sólo tiene que ser ecofeminista, sino también anticapitalista, queer, heterodoxa, decolonial y diversa. Pero todas estas miradas tienen que tener algo en común, algo que es la base de toda existencia y cuya pérdida de centralidad es lo que nos ha llevado a esta situación de injusticia mundial, precaria, medioambientalmente insostenible, generizada, racializada y capacitista hasta el extremo, y esa condición es

⁵⁴ Una de las referencias que cita Alicia para hablar de la cuestión de las necesidades humanas es el texto de Max Neef. Este autor plantea que el nuevo debate sobre las necesidades tiene que darse en un marco donde se conceptualicen nuevas formas de acercarse al desarrollo, donde la interdependencia obligue a replantear la escala de las necesidades humanas (Neef, 1998).

situar la sostenibilidad de la vida en el centro. Este sistema socioeconómico no sólo tiene al capitalismo como modelo explotador, sino que se alía con otro tipo de estructuras de poder que imposibilitan el desarrollo de una vida que, en términos butlerianos, merezca la pena ser vivida para todas las personas, como son el sexismo, la heterosexualidad, el capacitismo o el colonialismo en todas sus formas, desde la dependencia económica de algunas naciones hasta la hegemonía cultural (Pérez Orozco, 2014).

Si el debate sobre las necesidades o la sostenibilidad de la vida es inherentemente un marco teórico amplio donde el placer puede tener un espacio propio, es algo que está por ver y que dependerá de la manera en que se tejan las futuras alianzas y propuestas (trans)feministas en cada contexto.

En otro orden de cosas, tanto a Elsa como a Itziar les preocupa que en algunos ambientes feministas a veces se sobrevalore una determinada forma de entender el placer a través, sobre todo, de las fiestas y el consumo de alcohol y drogas. Mientras que para Elsa la cuestión reside más en cómo generar alternativas de ocio que, sin excluir las fiestas, las complementen y puedan servir como otra posibilidad a las personas que no se divierten tanto en ese tipo de eventos; para Itziar el asunto es más conceptual, en el sentido de que le preocupa que haya feministas que no hayan entendido el compromiso y la responsabilidad como parte del movimiento:

Luego hay unas preocupaciones también ¿no?, de que la gente, igual, lo hace por lo personal, porque ser feminista en tu plano personal te facilita entender cosas de porqué te pasa... y de enfrentarte a esas... de empoderarte como persona, pero igual lo que nos preocupa un poco [en su colectivo feminista] es que no se entienda el feminismo... que igual jóvenes feministas que no entienden el feminismo, que no se posicionan en el feminismo en el sentido de como una herramienta para cambiar la sociedad y que todo lo demás cambie (...) No todo te va a producir placer (...) Pero el placer tiene que tener su espacio también, o sea, tampoco lo tenemos que rechazar. No todas las cosas se van a poder hacer con placer, o a partir del placer, pero vamos a intentar que el placer tenga su sitio (Itziar).

Considera que el placer tiene que ser el cómo y no el qué, no el único objetivo. Pero matiza que aunque al final el objetivo sea que la sociedad en general tenga una vida más placentera, hay que huir de la idea de placer inmediato. Y al final lo que rechaza en sí es la idea de placer capitalista. Vamos a tener que sufrir para conseguir algunas cosas, pero al final el trabajo, el compromiso, nos puede devolver una vida más placentera. Como continúa:

Queremos todo ahora y ya. Y el placer también, en ese sentido. Por eso te decía que igual a veces vamos a tener que sufrir en algunas cosas para conseguir ciertas cosas. Pero que luego, igual, esas ciertas cosas que serán las que nos van a devolver pues el placer o... una sociedad más justa, mejor y más placentera en general. Pero tampoco será un placer total, porque eso no existe (Itziar).

Si uno de los objetivos del feminismo es lograr articular una vida más placentera, una vida que merezca la pena ser vivida, más justa, sin violencias, o como cada una entienda que es lo que le hace sentirse y estar mejor en el mundo, lo que expresan las mujeres entrevistadas a continuación es que en la militancia también se pueden forjar modos más placenteros de relacionarse.

2.3.3. El placer de la política: *si no puedo bailar no es mi revolución*⁵⁵

Por lo general, nuestras pasiones tienen sus raíces en nuestras biografías. En nuestras historias y experiencias. En el sentido de la justicia que adquirimos bien temprano: por una bofetada en el rostro; las manos del tío como garras; un hijo que desaparece; una hermana enviada a la cárcel. Por habernos dado cuenta de que *contamos, existimos*, tenemos el poder de cambiar el mundo (Barry y Dordevic, 2007: 67)

Si el deseo de experimentar placer es lo que nos llevaría a definir el placer en sí, aplicándolo a lo colectivo encontramos que el deseo del encuentro, de estar juntas, de construir afectiva y/o emocionalmente la sublevación, o la vida en común, es el deseo de experimentar esa sensación de placer como un proceso colectivo. El feminismo tiene que ser incómodo –y fundamentalmente hacia el sistema– pero no puede ser incómodo todo el tiempo, pues acabaría por destruir o mermar completamente los ánimos y las fuerzas. Es aquí, en esta suerte de ida y venida entre el placer, el compromiso, el trabajo, la doble jornada o la represión política, donde se juega la micropolítica del placer, esos espacios de los que nos hablaban las mujeres entrevistadas y que, de alguna forma, son los que insuflan la energía para estar ahí.

La activista por los derechos de las mujeres Jane Barry (2007) plantea que el principal problema común a todas las mujeres que se dedican al activismo –y particularmente si es a causas feministas– es la precariedad a la que se enfrentan. Esta precariedad no la entiende sólo como falta de recursos económicos, que también, sino que se conecta, por un lado, con las construcciones de género que hacen que las mujeres asuman un rol mucho más activo como cuidadoras y, por tanto, se involucren de una manera tan personal que pongan en juego su salud; y por otra parte, con que las dinámicas activistas clásicas no suelen contemplar el placer, el autocuidado o la gestión emocional.

La relación de las mujeres entrevistadas con el activismo tiene en común algunos puntos entre sí, pero contiene también diferencias significativas en cuanto a edad, recorrido

⁵⁵ “Si no puedo bailar, tu revolución no me interesa”, es una frase atribuida a la feminista anarquista Emma Goldman.

vital, contexto y maneras de ver el mundo, como estamos observando. Sin embargo, todas ellas coinciden en definir los espacios de activismo como aquellos en los que se crean vínculos cercanos y desde los que inventar maneras más placenteras de habitarlos.

La vida de Alicia, que cuenta ya con 59 años, está y ha estado siempre muy ligada al movimiento feminista, por lo que no puede hacer una separación clara entre vida y activismo, ya que su militancia feminista ha marcado sus experiencias vitales. Habla de los inicios en la actividad política, de manera clandestina, y cómo eso la llevó a marcharse muy joven de su casa familiar. Es importante el que señale de modo tan claro la ruptura que suponía en la época de final del franquismo el tener un compromiso político, porque además la ruptura tenía que ser en todos los sentidos: con las normas establecidas, con el núcleo familiar, con lo estipulado:

Profesionalmente, eh... bueno, yo estudié Ciencias Económicas, pero como me fui de casa de mis padres a mitad de la carrera, o sea, sin haber terminado la carrera, pues yo enseguida empecé a trabajar en... pues en distintas cosas ¿no? Entonces bueno, pues he estado trabajando de joven en cosas que iban saliendo, sin preocuparme mucho. Y desde hace veinte años trabajo en una ONG (...) de profesionales sociales y sanitarios, que trabaja en el campo de la salud y los derechos sexuales y reproductivos, y trabajo como técnica de formación e investigación. Pero digamos que en mi vida el campo profesional ha jugado un papel... no ha jugado un papel importante (Alicia).

Su vida profesional está muy ligada al ámbito feminista y, en cualquier caso, nunca ha sido tan importante como el compromiso político. En este sentido, es bastante similar a lo que ha vivido Estela. Pertenecen prácticamente a la misma generación y llevan militando más de treinta años, y en ese sentido, las dos coinciden en afirmar que lo que importaba en aquella época era cambiar la sociedad y el mundo a través del activismo y el feminismo:

Bueno, en cualquier caso no me preocupaba mucho eso. Yo creo que ahora cuando le veo a la gente con lo del curro y así... nosotras en aquella época vivíamos para otra cosa, creo yo ¿eh? Vivíamos más con el rollo del activismo, el curro ni nos lo imaginábamos, no queríamos ser funcionarias ¡vaya rollo! (Estela)

Comenta lo mismo que decía Alicia sobre lo que representaba el activismo cuando estaban empezando. No pensaban en conseguir trabajos, ni parejas, ni en tener asegurado un futuro. Vivían del activismo y para el activismo. No creo, sin embargo, que se pueda hacer una comparativa con la época actual, pues la situación social, política y económica es bien diferente, ya que la gran mayoría de personas no podrían dedicarse exclusivamente al activismo sin tener asegurados unos medios mínimos de subsistencia, cuestión que hoy, con el nivel de precariedad laboral general, es bien difícil.

Pero bueno, por otro lado, yo tengo que confesar que a mí, o sea, yo no podría no militar en el feminismo trabajando como técnica de igualdad, o sea, yo no podría no militar en el feminismo en general. Pero bueno, a veces pienso, bueno, pues

igual sí que podría militar en el internacionalismo, en otras cosas, incluso en el ecologismo y tal. Pero trabajando como técnica de igualdad es como que no me lo permito, me parece como mal, pero es una cuestión muy mía, muy particular (Estela).

Ha terminado trabajando de técnica de igualdad casi por inercia. Pasa un poco lo mismo que con Alicia, el activismo les lleva a trabajar en el campo del feminismo, pero por hacer algo para ganarse la vida que puedan compatibilizar con la militancia, no porque le hayan puesto mucho empeño o se hayan preocupado mucho por su carrera profesional:

Pero para mí la centralidad ha estado, o sea, el eje, digamos, ha estado centrado en mi actividad en defensa de los derechos de las mujeres, de la libertad y la autonomía de las mujeres... Eso ya es un trabajo en sí mismo. Bueno, pero no es considerado trabajo porque es eso, el compromiso, la pasión y, además, el convencimiento absoluto y... bueno, es eso, es como una forma ya al final de que constituye tu forma de ser y de vivir y de entender la vida en esta sociedad (Alicia).

O sea, yo creo que una de las cosas, para mí, más placenteras de la vida es esa, o sea, que es además muy humano ¿no?, pero como esa sensación de pertenencia a algo. O sea, yo cuando más he disfrutado en mi vida de cosas así, es cuando me siento parte de algo que camina, que transforma, que no sé qué, o sea, claro, te tiene que ir esa marcha ¿no?, pero esa marcha de esos momentos vividos en manifestaciones, en las Jornadas de Granada con ese subidón que nos da a todas juntas que pensamos que podemos, que tal... Pues ese tipo de... para mí son momentos de placer, de gran placer también (Estela).

El placer colectivo relacionado con el bienestar, el cuidado y el autocuidado. Esos momentos de caminar juntas, de pertenecer a un movimiento que transforma, el placer de pertenencia y de compromiso.

Era realmente un sentimiento de felicidad, de... También de angustia, tenso, porque era todo tenso. Los debates, y particularmente en Madrid, en el movimiento feminista era todo muy duro porque también veníamos de una cultura política de la clandestinidad y de la confrontación ideológica, que marca ¿no?, y eso marcaba. Pero viéndolo, en el recuerdo que yo tengo de ahora, lo vivo, lo recuerdo como un momento de muchísima felicidad, o sea, de una plenitud total (...) la sensación de que vivías la vida, de que bebías de la vida, y que además eras totalmente partícipe, y además con ese entusiasmo y con esa edad era como que creía que realmente podíamos cambiar todo y podíamos cambiarnos a nosotras y a nosotros, que teníamos que cambiar a todo el mundo (Alicia).

El placer del encuentro... Habla desde la pasión y la felicidad que vivió en esos años por el placer de encontrarse con una multitud de mujeres también llenas de entusiasmo dispuestas a cambiar el mundo. No hay en ese primer momento una diferencia muy clara entre lo que pertenece a la vida personal y lo que pertenece a la vida política o al activismo feminista. Y el placer del encuentro también se refleja en feministas más jóvenes, como Itziar que, a sus 36 años, destaca cómo el descubrimiento de otros

colectivos, de que existe una genealogía que se sigue construyendo sin cesar, de ir generando los vínculos con todas esas nuevas experiencias, fueron tiempos de gran placer. Como una manera de encontrar un lugar en el mundo en el que estar de una forma más autónoma, creando comunidades de apoyo y amistad:

Ibas conociendo a la gente, ibas conociendo reflexiones, yéndote a jornadas, de conocer a gente de otros movimientos feministas, de gente mayor, menor... no sé. Era como... el placer estaba más en el conocer ¿no? Y estábamos igual más frescas en el sentido de hacer cosas, sacar... (Itziar)

Para Elsa, por su parte, el placer en el activismo tiene que ver también con la construcción de otro tipo de vidas, con contribuir al cambio, con conseguir objetivos:

Siempre que sientes que estás contribuyendo a que tu vida sea mejor, a que la vida de otras sea mejor, a complejizar cosas que piensas, que de repente llegas al quid de la cuestión, o sola o con tus colegas, que planteas ideas, que planteas cosas o consigues que en el barrio se abra un espacio para tal, o consigues ocupar no sé qué, o haces una mani y sale todo bien porque consigues, bueno, una cosa u otra. Siempre conseguir algo genera placer ¿no? Algo a lo que tú aspiras o que te apetece o que quieres o que ves imprescindible, eso obviamente genera placer. Pero también cuando no lo consigues, mucha frustración. Pues, bueno, frustración y placer. Yo pienso que de hacer cosas colectivas, aunque luego no salga lo que quieres o lo que esperas, genera placer siempre que no te quemes en el proceso (Elsa).

“Quemarse” es algo que ocurre con bastante asiduidad en la mayoría de movimientos sociales. Christina Maslach identifica tres características comunes en el proceso de quemarse (*burnout*), que serían la “despersonalización o cinismo, agotamiento emocional y una sensación disminuida de logro personal” (Barry, 2007: 74). Lo que puede conllevar a ver el activismo como una carga o, en cualquier caso, a reconocer que el activismo es una actividad que también “conllewa un compromiso y que a veces es dura, pero que tiene un sentido positivo” (Alicia). Para Alicia, la manera de hacer la militancia placentera tiene mucho que ver con que las mujeres en su colectivo han sido siempre muy “permeables”, y que ha podido contagiarse de aquellas que han sabido siempre compaginar la parte más dura con la más lúdica. Por otra parte, en ciudades como Madrid, donde las políticas represivas contra los movimientos sociales en general han sido especialmente duras en los últimos años, ser activista e intentar construir un espacio de militancia donde dar un valor preponderante al disfrute y al sentirse bien resulta a veces muy contradictorio, como explica Elsa:

Luego pienso que la frustración de las políticas represivas por parte de la policía, el gobierno y todo eso, pues genera mucha frustración, porque okupas un... y luego generas también muchas fiestas para sacar pasta para poder pagar las multas, entonces hay veces que no sabes si lo estás haciendo porque realmente te apetece hacer una fiesta o porque no te queda otra. Y muchas veces cuando haces algo que lo haces porque no te queda otra, pues igual no es tan placentero (Elsa).

Y sin embargo las feministas consideran que es el movimiento social por excelencia donde poder subvertir y transformar el activismo en algo placentero:

O sea, yo pienso que, bueno, la disidencia o la diferencia de los colectivos feministas... que no operan, o yo pienso, o quiero, nunca querría estar en un colectivo feminista en el que todas, ahí... aunque yo soy bastante rígida, en realidad, pero supongo que también vengo de lo otro. Pero... o sea, que se pueda generar un lenguaje más distendido y que se pueda usar el humor, y que se pueda usar otras formas de comunicarse (...) Pienso que tiene que ser una de nuestras herramientas, y pienso que las mujeres siempre han usado eso para un poco quitarle peso a las movidas de su vida ¿no? Estamos hechas una mierda, pero bueno, se puede... pues bueno, nos queda reírnos con nuestras colegas (Elsa).

La necesidad de generar esos espacios en los colectivos feministas, un espacio cotidiano en el que se pueda bromear y estar relajada incluso cuando se hace activismo. Como plantea Barry, “la risa permite que las actividades sigan adelante. Desde las payasadas hasta el humor sombrío y seco, es algo que necesitamos. Le pone luz a la oscuridad, libera energía, y abre perspectivas” (2007: 105). También coinciden las entrevistadas en que han tenido que ir redefiniendo sus formas de hacer política; desde una manera tradicional, rígida y formal que asocian a las estructuras masculinas impuestas, hacia un modo elegido, autónomo, placentero y que respete sus ritmos. Algo que intentan pero que no siempre resulta satisfactorio:

Parece que lo importante es como ganar el juego ¿no?, que es que tu opinión la gente la entienda y sea... como que te den la razón, el juego es que te den la razón. Pero... como pasarnos al otro lado, que el juego no sea que te den la razón, sino intercambiar opiniones y entender porqué la gente de tu mismo colectivo piensa cosas totalmente diferentes a ti, o de dónde vienen, o decir “pues igual cambio de opinión”, o “igual mañana también”, o... Bajarnos un poco del burro. Así como ser más... no flexibles, sino... no sé cómo decirlo (...) esta actitud así que a mí me parece como muy masculina ¿no?, como llevar tu idea a lo que... a apelar a la verdad y decir que tu idea es la más importante (...) Yo pienso que nos faltan un montón de herramientas para funcionar en colectivo de una forma más placentera. Pienso que al final habitar el colectivo muchas veces se convierte en algo bastante duro, bastante costoso y poco placentero (Elsa).

Igual hemos tenido, no sé, como una forma de hacer política un poco masculina en ese sentido ¿no? Yo siempre he defendido eso un poco, de bueno, a ver, o sea, no venimos aquí a hacernos amigas, pero la realidad es que te haces (...) Entonces, bueno, creo que en el movimiento feminista hemos sido especialmente duras, o sea, cuando las de los setenta escribían lo de la tiranía de la falta de estructuras no era por casualidad (...) lo de que el placer esté en el centro de nuestra vida, y no solamente sea el placer sexual, sino que se extienda a más cosas, creo que es fundamental. O sea... sí, sí, la verdad es que me voy a aplicar el cuento (Estela).

Creo que en eso, como en otras cosas, queda mucho camino también porque la sociedad, pues eso, la sociedad ha crecido desde el patriarcado, entonces son unas maneras, valoramos y validamos unas formas y al mismo tiempo tú estás sintiendo

otras, pero mezclar lo que siento con lo que creo y de ahí genero otra cosa nueva, pues lleva tiempo, claro (Lucía).

Cómo conjugar o desprenderse de lo que se trae incorporado y aprendido a partir de los propios deseos y creencias. Como defiende Barry, es algo común también entre las mujeres entrevistadas apelar a una determinada manera de estar en el mundo que, como mujeres, les colocarían en una posición en la que se sobrecargan de trabajo y donde la culpa también adquiere un lugar central, y señala que “la distancia que media entre hacerse responsables y sentirse culpable es mínima” (2007: 32). En este sentido, Lucía habla de la culpa como un factor preocupante a través del cual muchas mujeres adquieren compromisos políticos:

De las mujeres cercanas que tengo que han estado, y desde mi lado también de que me cuestiono a mí misma, y a veces desde mi propio juicio (...) las que he visto que se implican más o están más metidas en lo que socialmente dentro de estos círculos está valorado, como las conozco personalmente y al final, aunque a veces nos cuesta hablar de estas cosas pero te acaban mostrando un poco de su intimidad, y sabes también cómo llegan a eso, y llegan a eso desde una culpa, desde “hay que pegarse esta sesión maratoniana, pero porque es que tengo que estar en esto y lo hago desde el sufrimiento” ¿sabes? Por un lado, a lo mejor, eso, hay algo que te pone ¿no?, por decirlo así de una manera vulgar. O porque hay algo que está ahí jodido ¿sabes?, y que llegas ahí y te machacas de una manera y quieres que todo el mundo también lo haga así para compartir el sufrimiento (Lucía).

Más allá del compromiso político y de creer que hay que cambiar las cosas, Lucía considera que algunas mujeres, incluso ella en algún punto, han llegado a estar a veces también motivadas por un sentimiento de culpa, lo que resulta complicado para vivir el activismo desde el placer. Pero dejando a un lado los conflictos, las dificultades y la precariedad en la que muchas veces están inmersas, el compromiso que adquieren es posible porque, con todo, disfrutan:

Igual en los últimos años, yo creo que hemos cuidado más el afecto entre la gente. Luego, igual llevamos muchos años juntas y entonces también las amistades, se han ido haciendo vínculos y... sí, y en ese sentido yo creo que el placer en esos ámbitos (...) Y ahora justo en mi pueblo queremos que empiece gente nueva porque estamos ya gente mayor que llevamos muchos años e igual hay gente nueva que tiene inquietudes y así, pero igual nosotras no somos capaces de, no sé, ahí hay algo que no cuaja. Y sí, la gente igual muchas veces me dice “sí, pero hay que entrar suave, tienes que no sé qué”, y yo digo, es que ¿cómo?, entrar suave sí, pero, o sea, es que ser [de nuestro colectivo] no es un marrón, o sea, ser del [colectivo] es lo mejor que te puede pasar, es una gozada. O sea, yo estoy encantada de haber conocido este movimiento, de ser parte de ella y todo eso, aunque a veces te agobies o te canses (Itziar).

También adquiere mucha relevancia y aparece como requisito en muchas de ellas, el poder negociar la implicación, conocer cuáles son los límites de cada una, u optar por procesos en los que sentirse bien sin renunciar al compromiso político. Este es el camino que está tomando Elsa:

Yo ahora mismo, desde lo personal, estoy apostando por proyectos más micro ¿no?, lo que tú te gestiones contigo misma y con tres colegas y ya está. Y a veces tres colegas ya es demasiado ¿sabes? Por eso, por ejemplo, lo que antes te contaba de... ando dejando, mucho más personal, como todos los procesos así más colectivos porque una de las cosas que me ha quemado es eso ¿no?, la frustración y lo duro que es pues hacer todo ese curro y la gestión... bueno, la frustración que genera intentar comunicarse bien con las demás personas, que no te entiendan, que sí, que no... en fin. (...) O todo ese tema de las micropolíticas yo pienso que el feminismo ya hace tiempo que viene hablando, que es una diferencia respecto a los movimientos sociales más clásicos, y hacer micropolíticas de ti y tus colegas, para mí es hacer política ¿no? Porque es ponerte a ti y a tu vida, a tu contexto, en el centro (Elsa).

Volver a las micropolíticas, reivindicar que *lo personal es político*. Para Itziar, sin embargo, el problema reside también en la contraparte, algo que considera que está empezando a pasar en los colectivos donde milita, y que tiene que ver con que la gente, con la “excusa” de cuidarse, está dejando de lado compromisos que había adquirido:

Sí, “hay que aprender a decir que no y hay que aprender a decir que no y...”. Pues muy bien ¿no?, pero no le digas no a cosas placenteras también. O intenta buscar el placer, igual, en vez de decir que no todo el rato. O luego también, a quién se le dice que no, o sea, es que a mí ahora la gente ha empezado a aprender a decir que no y todos me dicen a mí... no te digo a mí exactamente ¿no?, pero a las mismas personas. Entonces, ¿a quién es más fácil decirle que no? Pues al que más te comprende o al que más te aprueba que le digas que no. Entonces con esos talleres del no estoy un poco harta (Itziar).

Y para Itziar, la clave estaría en buscar el placer en los compromisos más que en rechazarlos:

Es más así como hacer más vínculos de amistad, respeto y de solidaridad, y no tanto de disciplina y obligación. Pero luego el esto que tiene eso, o sea, que la vuelta que tiene eso a veces es que la gente no toma compromisos, y que igual sí toma compromisos pero luego, pues eso, pues te dice que no súper fácilmente por la necesidad de cuidarse una a sí misma (...) Que igual porque tú te cuides y dejes de lado algunos compromisos que habías tomado, pues igual otra persona no se puede cuidar tanto y tiene que hacer eso (Itziar).

El doble filo que plantea la retórica de los cuidados cuando se habla de los nuevos modelos de militancia puede verse en que, si bien por un lado se habla de la necesidad de crear relaciones de amistad, respeto y solidaridad, por otra parte, esto puede derivar en que la gente abandone los compromisos que había suscrito por la necesidad de cuidarse a sí misma, sin pensar mucho en el cuidado de las demás. Es algo que deberá verse en cada colectivo en concreto, pero que Itziar observa como preocupante, donde además se pueden dilucidar estructuras que presentan relaciones de poder, dinámicas en las que las personas cuidadas y las cuidadoras sean siempre las mismas. O, también, desde el otro lado, pretender que todo el mundo adquiriera el mismo nivel de implicación sin tener en cuenta las realidades de cada cual, como también expone Lucía:

Claro, por eso, que puede ser que te mola ¿sabes?, y lo estás haciendo y aunque sea que luego acabes reventada... o puedes estar hablando de ello y puedes estar hablando de la gente que no ha participado en ello de una manera negativa, “porque claro, no se han implicado, y no sé qué y tal...”, que esto sucede todo el rato en los círculos. Y a ver quiénes nos ponemos y nos empoderamos más pero desde el lado un poco negativo del empoderamiento (Lucía).

Como podemos observar, placer y activismo tienen que ver con factores diversos pero interconectados. El caminar juntas hacia una transformación posible, habitar espacios desde los que construir alternativas, generar vínculos de amistad y solidaridad, convertir los malestares en risas, o aprender a cuidar(se), a respetar los propios límites. Es una relación, además, que está redefiniéndose, que no goza de legitimidad fuera de los círculos feministas donde predomina la rigidez que hay que desaprender. Y, en palabras de Lucía, al final lo que permite permanecer como activista, no es otra cosa que el placer:

Yo creo, por eso mismo que decía antes, que al final todas las personas que están ahí llegan, se mantienen ahí... otra cosa es que estén pasando, o que estén descubriendo algo momentáneo; pero si permanecen en esa manera de estar en la vida, de querer mostrar, de querer mover, de generar cosas diferentes, de hablar de política, de hacer política o de vivir que la vida es eso también, pero tenerlo así presente, llegan ahí o se mantienen por placer (Lucía).

Capítulo 3

A modo de conclusión

3.1. La antropología del cuerpo y las emociones como marco para el estudio del placer

Antes de pasar a explorar cuáles son las ideas o los planteamientos más sugerentes que emanan del análisis de las entrevistas, me gustaría exponer cuál es, bajo mi punto de vista, el enfoque más acertado y preciso para acercarnos a un estudio del placer en los términos que aquí se han desarrollado. Lo primero que me gustaría destacar, y que nos dará pie a justificar lo que sigue, es que el placer es, de manera sucinta, una emoción y una práctica que es encarnada por los sujetos a través de una multiplicidad de sensaciones, percepciones, estados de ánimo o circunstancias vitales que les llevan a identificar una situación como placentera, al mismo tiempo que el placer constituye la práctica en sí. Como hemos visto, los factores mediante los cuales se llega a tal coyuntura son enormemente variables y tienen que ver con modos específicos y diversos de estar en el mundo, referentes culturales, condicionamientos sociales, el género o cualquier otro factor, todos ellos interconectados y decisivos.

¿Por qué utilizar la palabra *emoción* y no *sensación*, por ejemplo, para desarrollar un estudio sobre el placer? Principalmente por dos motivos; primero, porque las emociones, a mi modo de ver, admiten una mayor aproximación desde un enfoque procesual en el que interrelacionar todos los factores que pueden estar conectados; y en segundo lugar, porque existe ya en antropología toda una tradición que, pese a ser todavía periférica dentro de la disciplina, nos permite acercarnos a las emociones desde unos presupuestos teóricos mediante los que incorporar un análisis en el que el cuerpo sea el elemento central. En cualquier caso, como señala Ahmed, “la diferencia entre sensación y emoción sólo puede ser analítica, y como tal, se basa en la reificación de un concepto”⁵⁶ (2004: 6).

Pioneras en el estudio antropológico de las emociones, como Michelle Rosaldo, comenzaron a comprender la relevancia del análisis de las emociones en la construcción de las teorías de la acción social (Esteban, 2007). Rosaldo (1984), en su trabajo de campo en Filipinas con los ilongot, ya sugería que la división tajante entre pensamiento y emoción propia del paradigma cartesiano del que se nutre la ciencia occidental responde más bien a una manera sociopolítica de estructurar el mundo que a una verdad absoluta. Así, insistía en la necesidad de reconocer que el pensamiento está siempre culturalmente dispuesto e inundado de sentimiento. Es decir, el pensamiento no puede entenderse disociado de la vida emocional, puesto que las emociones están también a su vez culturalmente ordenadas y no existen a parte del pensamiento (Rosaldo, 1984). Esta autora entiende las emociones no como “cosas”, sino como procesos que aluden a los contextos y asociaciones, conexiones e interconexiones que evocan (ibídem). Las

⁵⁶ “... the distinction between sensation and emotion can only be analytic, and as such, is premised on the reification of a concept” (Ahmed, 2004: 6).

emociones serían entonces “pensamientos encarnados” que nos hacen sentirnos involucradas en el mundo (1984: 143).

A pesar de las aportaciones de Rosaldo, el texto que marca de alguna manera un punto de inflexión en el estudio de las emociones por parte de la antropología es la revisión llevada a cabo por Catherine Lutz y Geoffrey M. White, “The Anthropology of Emotions” (1986). En ella se realiza una crítica a las posturas universalizantes de la emoción, indagando en las tensiones que históricamente habían existido entre diferentes posturas teóricas, tales como las que se dan entre el positivismo, de corte universalista, y el relativismo, más cercano a la interpretación cultural de cada contexto histórico. Lutz y White exploran las dicotomías a la luz de las cuales se habían construido la mayor parte de los discursos sobre las emociones –materialismo/idealismo, positivismo/interpretativismo, individuo/sociedad, romanticismo/racionalismo, etc.– concluyendo en la necesidad de cuestionar los presupuestos que afirman que lo cognitivo y lo emocional son cuestiones contrapuestas y sujetas a una jerarquía donde lo racional prima sobre lo emocional. Por el contrario, sugieren que el estudio de las emociones es eminentemente cultural y comparativo (Lutz y White, 1986).

Por otra parte, Abu-Lughod y Lutz (1990) señalan que el discurso emocional/corporal incluye diferentes posturas emocionales que se darían de manera simultánea y que, por tanto, pueden ser rastreadas y analizadas (trans)culturalmente. Así, las emociones son tanto experiencias subjetivas, vehículos donde se simbolizan las relaciones sociales, como prácticas donde encontramos relaciones de poder. Es en este sentido también que el placer puede ser estudiado como una emoción creada en un discurso mediante el cual los agentes sociales elaboran sus prácticas y sus mundos de significado y viceversa (Abu-Lughod y Lutz, 1990).

Que el placer pueda explorarse dentro de una teoría social del cuerpo y las emociones quiere decir que lo entendemos como una “emoción encarnada” (Rosaldo, 1984), lejos de teorías psicologicistas o puramente biológicas. La emoción –y el placer– se produce en, desde y a través del cuerpo, se encarna, “circula entre los cuerpos” y se conforma en la interacción con las otras personas (Ahmed, 2004). Las emociones –y el placer– son por tanto dinámicas, no están ahí, sino que se producen en las interacciones sociales de los sujetos (ibídem); el placer se *hace*.

Es esta relación entre el dinamismo de las emociones, el componente procesual que contiene el placer de desear revivirlo, y su identificación en el cuerpo como agente privilegiado, por lo que el placer puede contener posibilidades que potencien transformaciones que pueden ser exploradas por medio de una antropología centrada en las dimensiones corporal y emocional. La antropología encarnada nos permite acceder a representaciones y significados de los sujetos desde los que contribuir a ampliar las nociones de placer, más allá de lo sexual, pero además también dinamitar los límites de lo sexual, porque, como señala Esteban, nos anima a analizarlo “como práctica, como proceso, como actos, percepciones y sensaciones in-corporadas” (2008: 140).

Un estudio del placer que de alguna forma favorezca la disolución progresiva de las barreras entre investigadora e investigada, o al menos las ponga en discusión (Esteban, 2008; Guillo, 2013), donde la subjetividad cumpla un papel preponderante porque es la única manera de analizar el contexto, ya que, como Abu-Lughod (1993), considero que las generalizaciones se quedan demasiado cortas para entender la “fluidez y la complejidad” (Ayesta, 2010) de las personas, situaciones, emociones y procesos que se cruzan en una investigación.

Una antropología del placer centrada en lo corporal/emocional, podría llegar a comprender no sólo las configuraciones subjetivas de los sujetos a través de las cuales definen sus procesos de placer; sino que los pondría en diálogo con los discursos emocionales sobre el placer que emanan de los diferentes campos sociales, así como con la estructura social de la que forman parte, algo que podría ser de gran relevancia en un contexto globalizado como el nuestro, en el que muy variadas y contradictorias formas y definiciones de placer se encuentran interconectadas. Es en este sentido en el que me resulta muy sugerente la propuesta metodológica de los itinerarios corporales definidos por Esteban (2004) para acceder a los procesos de placer de los sujetos, a través de los cuales reconstruir las experiencias de dichos procesos, observando siempre a las dimensiones corporales/emocionales como aquellas que permiten a las personas existir de forma “material, física, performativa, aunque en interacción estrecha con el nivel ideológico de la experiencia” (2004: 57).

3.2. Por dónde seguir

Con este trabajo se ha buscado identificar y relacionar algunos elementos clave para abordar el placer desde una perspectiva amplia y compleja que no ha estado demasiado presente en las investigaciones sociales, y con ello contribuir al imparable desarrollo de la teoría feminista en general, y de la antropología feminista, en particular.

Partir de la etnografía supone poner, al mismo nivel que el conocimiento experto, las configuraciones teóricas y prácticas que realizan los sujetos sobre su forma de estar en el mundo, experiencias que se articulan con la realidad social, cultural, histórica, política y económica que habitan. En este caso, ha servido para empezar a comprender cómo viven, piensan, hablan, en definitiva, encarnan el placer las mujeres entrevistadas; así como para reformular y poner en valor los procesos y las prácticas que están llevando a cabo, tanto individualmente como en colectivo, en las cuales se está replanteando toda una retórica de placeres que son desestabilizadores para el sistema. Rupturas que, por pequeñas que puedan parecer, indican para algunas de ellas que no hay vuelta atrás, pues, como afirmaba Lucía, “es placer, entonces no vas a renunciar a eso”.

Por otra parte, se ha tratado de mostrar que el placer no es algo biológicamente determinado. Que sea encarnado no quiere decir que hayamos de considerarlo como un elemento pre-social, pre-cultural o universal, aunque sí lo sea la capacidad de sentir. *Lo que nos produce placer* tiene que ver con lo que cada sociedad, grupo cultural y contexto histórico haya definido como placentero y, por tanto, su regulación responde a los valores que conformen ese orden sociopolítico concreto. Sin embargo, algunas de las experiencias aquí descritas nos muestran que es posible ampliar los imaginarios sobre el placer y subvertir así los mandatos de género, sociales, culturales, dando lugar a transformaciones sociales desde el empoderamiento individual y colectivo.

Es por ello que el placer puede ser entendido como un proceso que no concluye ni se agota en lo que asociamos a la experiencia perceptiva del mismo, sino que se nutre de la exploración de nuevas formas, de sus límites o del recuerdo. Es, además, un proceso creativo, que implica la agencia de los sujetos en su construcción, a través del cual se imagina, busca, tantea, explora, dirige, produce, posibilita y define la experiencia placentera.

Las mujeres que han participado en esta investigación se enfrentan a numerosos conflictos y contradicciones en cuanto a la vivencia del placer que, en muchas ocasiones, están condicionados por los modelos culturales y las regulaciones sociales de género. Como hemos observado, algunas de estas cuestiones están siendo revisadas y cuestionadas, favoreciendo, de este modo, distintas reformulaciones que posibilitan la constitución de otros imaginarios posibles para el placer. En este sentido, estar en el mundo como feministas y activistas promueve un tipo de reflexiones que dan lugar a

vivir el placer de formas muy diversas, pero sobre todo críticas con ellas mismas y con lo que les rodea, que fomenta también, por otro lado, hacer del activismo un espacio de placer.

A través de estos procesos se pueden ir (re)definiendo las acciones que dan lugar a transformaciones concretas en la vivencia del placer, y que tienen que ver con la autogestión, la reflexión o la generación de espacios propios, simbólicos y materiales, que pueden provocar un giro en la manera de relacionarse con las (los) otras (otros) y con ellas mismas. Se trata, pues, de transformar las prácticas para una vivencia del placer autónoma, corporal, subjetiva y empoderante, lo que a nivel colectivo adquiere matices muy sugerentes en el modo de percibir el cambio social.

Me gustaría concluir señalando algunas ideas para proseguir en la investigación del placer como práctica feminista, así como replantear ciertos objetivos incorporando las reflexiones y experiencias que derivan de la etnografía.

En este sentido, me parece ineludible la exploración de los usos del placer en los discursos económicos, culturales y políticos que existen en los diferentes contextos que habitamos, en la línea de los ensayos que están analizando las relaciones entre deseo y capitalismo, o felicidad y capitalismo, por poner dos ejemplos citados. Esto es algo que formaba parte de los objetivos de esta investigación pero que, por las características formales de este trabajo, no ha sido posible desarrollar en profundidad.

Por otro lado, las diferencias contextuales del movimiento feminista en el Estado español, y especialmente las características y genealogía del movimiento feminista vasco, es también parte sustancial del proceso que será cuidadosamente estudiado.

Asimismo, considero que el papel que juega la sexualidad en la configuración y experiencia del placer por parte de las feministas sigue siendo fundamental en cualquier estudio del placer, ya que además es un campo que está siendo reformulado por colectivos que ponen en cuestión la normatividad de los cuerpos y las identidades. Como se ha visto, las mujeres entrevistadas se plantean constantemente sus prácticas e imaginarios sexuales. Redefinir los marcos de lo sexual también da pie a reformular la idea de placer en general, y viceversa.

Creo, también, que sería oportuno proponer diálogos intergeneracionales entre feministas, que den muestra de las diferencias y discordancias, así como de los puntos en común de las diversas expresiones y acciones en torno al placer. De este modo se pueden identificar los cambios y transformaciones que se producen en cuanto a definiciones, reivindicaciones, prioridades y políticas a lo largo del tiempo, y qué tipo de acciones concretas se proponen.

Asimismo, considero que es necesario observar los encuentros, eventos y manifestaciones artísticas y culturales feministas en los que se ponen en juego expresiones muy diversas de placer, ya que pueden ser enormemente reveladoras del

tipo de prácticas que se generan y que pretenden ser alternativas de ocio y disfrute colectivo.

Por último, me gustaría señalar que el movimiento feminista no es algo que pueda darse por sentado, en el sentido de que en la sociedad actual, en la que las redes sociales y la información fluye como uno de los nexos más inmediatos entre los colectivos y las individualidades, se hace más complejo definir los agentes sociales que conforman al movimiento feminista. No sugiero, sin embargo, que no se pueda hacer un mapeo de los colectivos, grupos y asociaciones feministas constituidos como tales, como de hecho ya se ha venido realizando en distintos territorios, como Euskal Herria, donde las feministas han hecho una gran labor por identificarlos y dejar constancia de su genealogía feminista. Dado que hay una multiplicidad de agentes que contribuyen, de una u otra manera, a construir, configurar y redefinir aquello que llamamos movimiento feminista, siguiendo a Zafra (2010), subrayaría que el movimiento feminista es algo que también se abre y (re)configura en la red, mediante las intersubjetividades que se van creando y que impactan en el mundo material, por lo que es algo que habrá de ser tenido en cuenta en el proceso de investigación.

El placer, dentro de la práctica feminista, y como se ha venido demostrando no ya en este trabajo, sino a través de la historia del movimiento feminista, contribuye de una manera fundamental a dinamitar la estructura social, en el sentido en que posibilita que la posición de las mujeres se traslade desde los marcos de la sumisión y la pasividad, hacia la autogestión, la autonomía y el empoderamiento. Un placer que, como han expuesto las mujeres participantes en esta investigación, es crítico, transformador, incómodo, autónomo, interdependiente, diverso, irreverente, corporal y emocionalmente situado. Decir, parafraseando a Elsa, que “el placer es nuestra última venganza”.

Bibliografía y recursos web

ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine A. (1990) "Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life" en Catherine Lutz y Lila Abu-Lughod (Eds.) *Language and the politics of emotion*. Cambridge University Press. Pp. 1-23.

ABU-LUGHOD, Lila (1991) "Writing Against Culture" en Richard G. Fox (Ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. School of American Research Press, Santa Fe. Pp. 137-154.

AHMED, Sara (2004) *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.

AHMED, Sara (2008) "Multiculturalism and the Promise of Happiness" en *New Formations*, N° 63. Pp. 121-137.

AHMED, Sara (2010) *The promise of happiness*. Duke University Press.

ARGULLOL, Rafael (2006) *Breviario de la aurora*. El Acanalado, Barcelona.

ASHKENAZI, Michael; MARKOWITZ, Fran (1999) "Introduction. Sexuality and Prevarications in the Praxis of Anthropology" en Michael Ashkenazi y Fran Markowitz (Eds.) *Sex, Sexuality, and the Anthropologist*. University of Illinois Press. Pp. 1-20.

AYESTA, Iban (2010) "Ulf y Cornelia: una historia de amor berlinesa" en *Ankulegi*, N° 14. Pp. 37-46.

BAKARE-YUSUF, Bibi (2013) "Thinking with Pleasure. Danger, Sexuality and Agency" en Andrea Cornwall, Kate Hawkins y Susie Jolly (Eds.) *Women, Sexuality and the Political Power of Pleasure*. Zed Books, Londres. Pp. 28-41.

BAKHTIN, Mikhail (2004) [1981] *The Dialogic Imagination. Four Essays by M.M. Bakhtin*. University of Texas Press.

BARRY, Jane; DORDEVIC, Jelena (2007) *¿Qué sentido tiene la revolución si no podemos bailar?* Fondo de Acción Urgente por los Derechos Humanos de las Mujeres.

BATLIWALA, Srilatha (1997) "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción" en Magdalena León (Comp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. T/M Editores, Santa Fe de Bogotá. Pp. 187-211.

bell hooks (2004) [1984] "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista" en VV.AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños, Madrid.

BERARDI Bifo, Franco (2003) *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Traficantes de sueños, Madrid.

BLÁZQUEZ, Maribel; CORNEJO, Mónica (2013) “Empoderamiento de género en las medicinas alternativas y complementarias (MAC) de influencia new age. ¿Es el holismo feminista?” en XI Congreso Español de Sociología (FES) *Crisis y cambio: propuestas desde la sociología*. Pp. 1377-1385.

BOSCH, Anna; CARRASCO, Cristina y Elena Grau (2005) “Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo” en Eric Tello *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*. El viejo Topo, Barcelona. Pp. 321-346.

BUTLER, Judith (2007) [1990] “Sujetos de sexo/género/deseo” en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, Barcelona. Pp. 45-99.

BUTLER, Judith (2010) *Deshacer el género*. Paidós, 3ª impresión, Madrid.

CAMERON, Deborah; KULICK, Don (2003) “Hablar de sexo y pensar en sexo: La lingüística y la construcción discursiva de la identidad” en *Language and sexuality*. Cambridge University Press.

CASTRO, Isabel; ESTEBAN, Mari Luz; FERNÁNDEZ DE GARAIALDE, Arantza; MENÉNDEZ, María Luisa; OTXOA, Isabel y Mari Carmen Saiz (2008) “No habrá igualdad sin servicios públicos y reparto del cuidado. Algunas ideas para una política feminista”. IV Jornadas Feministas de Euskal Herria, 12-13 abril, Portugalete.

Colectivo del Libro de la Salud de las Mujeres de Boston (1987) [1977] *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*. Asociación Artística La Cuchilla, 3ª edición, Cali.

COMPANY, Flavia (1999) *Dame placer*. Emecé Editores, Barcelona.

CORNWALL, Andrea; HAWKINS, Kate y Susie Jolly (Eds.) (2013) *Women, Sexuality and the Political Power of Pleasure*. Zed Books, Londres.

CORREA, Sonia (1997) “From Reproductive Health to Sexual Rights: Achievements and Future Challenges” en *Reproductive Health Matters*, Vol. 5, Nº 10 *The International Women's Health*. Pp. 107-116.

DELEUZE, Gilles (1995) “Deseo y placer” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Nº 23, Barcelona. Pp. 12-20.

DEL VALLE, Teresa (1995) “Metodología para la elaboración de la autobiografía” en C. Sanz Rueda *Invisibilidad y presencia*. Seminario internacional “Género y trayectoria profesional del profesorado universitario”, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Pp. 281-289.

DEL VALLE, Teresa (1997) *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Cátedra, Madrid.

DEL VALLE, Teresa (1999) “Procesos de la memoria: cronotopos genéricos” en *AREAS. Revista de Ciencias Sociales*, Nº 19. Pp. 211-226.

- DEL VALE, Teresa (Coord.) (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y relaciones de género*. Narcea, Madrid.
- EASTON, Dossie; HARDY, Janet W. (2013) *Ética promiscua*. Melusina, Santa Cruz de Tenerife.
- EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre (2010) [1989] *Por tu propio bien. 150 años de consejos expertos a las mujeres*. Capitán Swing Libros, Madrid.
- ESTEBAN, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra, Barcelona.
- ESTEBAN, Mari Luz (2007) “Algunas ideas para una antropología del amor” en *Ankulegi*, N° 11. Pp. 71-85.
- ESTEBAN, Mari Luz (2008) “Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos” en Elixabete Imaz (Ed.) *La materialidad de la identidad*. Hariadna Editoriala, Donostia. Pp. 135-158.
- ESTEBAN, Mari Luz (2009) “Cuerpos y políticas feministas”. Ponencia presentada en las Jornadas Estatales Feministas de Granada, 5-7 de diciembre de 2009.
- ESTEBAN, Mari Luz (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*. Bellaterra, Barcelona.
- FLORES, Juan Antonio (2010) “Trabajo de campo y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas” en *Ankulegi*, N° 14. Pp. 11-23.
- FOLGUERA, Pilar (1988) “El feminismo en la era del cambio” en *Historia 16*, N° 145. Pp. 91-99.
- FOUCAULT, Michel (2012) [1970] *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- FRANCIS MOR, Ana (2013) “Laughter, the Subversive Body Organ” en Andrea Cornwall, Kate Hawkins y Susie Jolly (Eds.) *Women, Sexuality and the Political Power of Pleasure*. Zed Books, Londres. Pp. 286-295.
- GARAIZABAL, Cristina (2009) “Debates feministas sobre la sexualidad”. Ponencia presentada en las Jornadas Estatales Feministas de Granada, 5-7 de diciembre de 2009.
- GARCÍA SELGAS, Fernando (1994) “El «cuerpo» como base del sentido de la acción” en *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N°68, octubre-diciembre. Pp. 41-83.
- GIL, Silvia L. (2011) *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Traficantes de Sueños, Madrid.

GRÉGORI, Nuria (2009) “La experiencia intersexual en el contexto español. Tensiones, negociaciones y microrresistencias” en Mauro Cabral (Ed.) *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Anarrés, Córdoba. Pp. 71-82.

GUASCH, Óscar; OSBORNE, Raquel (2003) “Avances en sociología de la sexualidad” en Raquel Osborne y Óscar Guasch (Comp.) *Sociología de la sexualidad*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Pp. 1-24.

GUILLO ARAKISTAIN, Miren (2013) “La in-corporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos (re)productivos” en *Nómadas (Col)*, N° 39, Universidad Central, Bogotá. Pp. 230-245.

HARAWAY, Donna J. (1995) “«Género» para un diccionario marxista: La política sexual de una palabra” en *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Cátedra, Madrid. Pp. 213-251.

HEAHWOOD, Chris (2007) “The reduction of sensory pleasure to desire” en *Philos Stud*, N° 133. Pp. 23-44.

HERRERO, Yayo (2012) “Ecología, decrecimiento y ecofeminismo” en *Jornadas Ecología y Decrecimiento*, 16 de noviembre de 2012, Bilbao. Conferencia disponible en: [<http://videotecapopularcarabanchel.blogspot.com.es/2013/02/yayo-herrero-lopez-ecologia.html>] [Último acceso: 12/09/2015].

HIERRO, Graciela (2003) *La ética del placer*. Universidad Autónoma de México, México D.F.

I Jornadas de la Mujer de Euskadi (1977). 8-11 de diciembre de 1977, Leioa. Disponible en: [<http://cdd.emakumeak.org/recursos/>] [Último acceso: 12/09/2015].

I Jornadas Estatales de Sexualidad (1983). Junio de 1983, Madrid. Disponible en: [<http://cdd.emakumeak.org/recursos/>] [Último acceso: 12/09/2015].

II Jornadas Estatales de la Mujer (1979). 7-9 de diciembre de 1979, Granada. Disponible en: [<http://cdd.emakumeak.org/recursos/>] [Último acceso: 12/09/2015].

ILLOUZ, Eva (2007) *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz Editores, Buenos Aires.

IMAZ, Virginia (2013) “La mirada salvaje” en *Blog de Virginia Imaz, sobre clown*. Disponible en [<http://oihulariklown.wordpress.com/2013/06/12/la-mirada-salvaje/>] [Último acceso: 12/09/2015].

JABARDO, Mercedes (Ed.) (2012) *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueños, Madrid.

JULIANO, Dolores (2004) *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Cátedra, Madrid.

J. TORRES, Diana (2015) *Coñopotens. Manual sobre su poder, su próstata y sus fluidos*. Txalaparta, Tafalla.

KULICK, Don; WILSON, Margaret (Eds.) *Taboo. Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Routledge, Londres y Nueva York.

LAGARDE, Marcela (1996) *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Horas y Horas, Madrid.

LAGARDE, Marcela (2000) *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Horas y Horas, Madrid.

LE BRETON, David (2009) *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Nueva Visión, Buenos Aires.

LORDE, Audre (2003) [1984] *La hermana. La extranjera. Artículos y conferencias*. Horas y Horas, Madrid.

LUTZ, Catherine; WHITE, Geoffrey M. (1986) "The Anthropology of Emotions" en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 15. Pp. 405-436.

MCFADDEN, Patricia (2003) "Sexual Pleasure as Feminist Choice" en *Feminist Africa*, Nº 2. Pp. 50-60.

MALINOWSKI, Bronislaw (1973) [1922] "Introducción. Objeto, método y finalidad de esta investigación" en *Los argonautas del Pacífico occidental*. Planeta de Agostini, Barcelona.

MARKOWITZ, Fran (2003) "Sexualizando al antropólogo: implicaciones para la etnografía" en José Antonio Nieto (Ed.) *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Talasa, Madrid. Pp. 79-92.

MEAD, Margaret (2006) [1935] *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Paidós, Barcelona.

MILLER, Alice M. (2000) "Sexual but Not Reproductive: Exploring the Junction and Disjunction of Sexual and Reproductive Rights" en *Health and Human Rights*, Vol. 4, Nº 2. Pp. 68-109.

MITCHELL, Juliet (1985) [1966] *La condición de la mujer*. Extemporáneos, México.

MOHANTY, Chandra Talpade (2011) [1984] "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales" en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Cátedra, 2ª edición, Madrid. Pp. 117-163.

MOLINER, María (2007) *Diccionario de uso del español*. Gredos, Madrid.

MONTERO, Justa (2006) “Momentos singulares en la evolución del feminismo en el Estado español” en VV.AA. *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: Producción, reproducción, deseo, consumo*. Laboratorio Feminista, Madrid. Pp. 159-172.

MORAGA, María Ángeles (2008) “Notas sobre la situación jurídica de la mujer en el franquismo” en *Feminismo/s*, N° 12. Pp. 229-252.

NEEF, Max (1998) *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Icaria, Barcelona.

NIETO, José Antonio (2003) “Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad” en José Antonio Nieto (Ed.) *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Talasa, Madrid. Pp. 15-52.

NOGUEIRAS, Belén (2013) *Discursos y prácticas feministas en el ámbito de la salud en España (1975-2013)*. Trabajo de Fin de Máster. Máster Universitario de Estudios Feministas, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid.

OLIVELLA, María; PORROCHE, Ana (2012) “Mujeres, placer sexual y empoderamiento: reflexiones desde el trabajo de campo” en *XIV Seminario de Autoformación de la RED-CAPS*, 9 de noviembre de 2012, Barcelona.

OSBORNE, Raquel (2002) *La construcción sexual de la realidad*. Cátedra, Madrid.

PÉREZ OROZCO, Amaia (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños, Madrid.

POEWE, Karla (1999) “No Hiding Place: Reflections on the Confessions of Manda Cesara” en Michael Ashkenazi y Fran Markowitz (Eds.) *Sex, Sexuality, and the Anthropologist*. University of Illinois Press. Pp. 197-220.

PRECIADO, Beatriz (2011) *Manifiesto contrasexual*. Anagrama, Barcelona.

RICH, Adrienne (2010) [1971] “Cuando las muertas despertamos: Escribir como revisión” en *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Horas y Horas, Madrid. Pp. 45-72.

RICH, Adrienne (1986) “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana” en *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose, 1979-1985*. W.W. Norton and Company, Nueva York.

ROSALDO, Michelle Z. (1984) “Toward an anthropology of self and feeling” en Richard Shweder y Robert LeVine (Eds.) *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press. Pp. 137-157.

RUBIN, Gayle (1986) [1975] “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en *Nueva Antropología*, Vol. III, N° 30, México. Pp. 95-145.

RUBIN, Gayle (1989) “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” en Carole S. Vance (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Revolución, Madrid. Pp. 113-190.

SCOTT, Joan W. (1996) “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en Marta Lamas (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México. Pp. 265-302.

SOLÁ, Miriam; Elena/Urko (Comp.) (2013) *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta, Tafalla.

STOLCKE, Verena (2000) “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?” en *Política y Cultura*, N° 14. Pp. 25-60.

STOLCKE, Verena (2004) “La mujer es puro cuento: la cultura del género” en *Revista de Estudios Feministas*. Florianópolis, 12(2): 264. Pp. 77-105.

TABOADA, Leonor (1978) *Cuaderno Feminista. Introducción al Self-Help*. Fontanella, Barcelona.

THURÉN, Britt-Marie (1992) “Del sexo al género, un desarrollo teórico 1970-1990” en *Antropología*, N° 2. Pp. 31-55.

VANCE, Carole S. (1989) “El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad” en Carole S. Vance (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Revolución, Madrid. Pp. 9-49.

VANCE, Carole S. (1997) “La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico” en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 12, N° 1-2, enero-agosto, Colegio de México. Pp. 101-128.

VASALLO, Brigitte (2015) “¿Quién teme a la sátira lesbofeminista” en *Pikara online magazine*. Disponible en [<http://www.pikaramagazine.com/2015/04/quien-teme-a-la-satira-lesbofeminista/>] [Último acceso: 12/09/2015].

VERDUGO, Vicenta (2010) “Desmontando el patriarcado: prácticas políticas y lemas del movimiento feminista español en la transición democrática” en *Feminismo/s*, N° 16. Pp. 259-279.

WESTON, Kath (2003) [1993] “Estudios lésbicos y gays en el ámbito de la antropología” en José Antonio Nieto (Ed.) *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Talasa, Madrid. Pp. 161- 192.

WITTIG, Monique (1977) *El cuerpo lesbiano*. Pre-textos, Valencia.

WITTIG, Monique (2006) [1992] *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales, Madrid.

WOOLF, Virginia (2010) [1929] *Una habitación propia*. Seix Barral, Barcelona.

ZAFRA, Remedios (2010) *Un cuarto propio conectado. (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*. Fórcola, Madrid.

Recursos web⁵⁷

[<https://myspace.com/ladyfestarchiveproject/connections/out>]

[<https://ladyfestmadrid.wordpress.com/>]

[<https://ladyfestbarcelona.wordpress.com/>]

[<https://www.facebook.com/pages/Zorrifest-Murcia-2015/800358370025004?fref=ts>]

[<http://fuckyeahsexohipster.tumblr.com/post/48697982746/podcast-de-mil-amores>]

[<http://www.lavanguardia.com/cultura/20150701/54433650268/posporno.html>]

[http://ccaa.elpais.com/ccaa/2015/06/30/catalunya/1435676084_344084.html]

[<http://old.arteleku.net/programa-es/archivo/feminismopornopunk>]

[<http://www.pikaramagazine.com/2014/01/mi-nuestra-genealogia-de-la-agresion-sexual/>]

[<http://www.blog.lucysombra.org/2014/12/el-colonialismo-de-la-fantasia/>]

[<http://www.yeswefuck.org/>]

⁵⁷ Último acceso de todos los enlaces: 12/09/2015.