

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

HILEKOAREN POLITIKA ETA KULTURA ALTERNATIBOEN ETNOGRAFIA BAT: GENERO-KONFIGURAZIOAK, GORPUTZ- AHALDUNTZEA ETA EZAGUTZA KOLEKTIBOAK

Miren Guilló Arakistain



Tesi zuzendaria: Mari Luz Esteban Galarza

Ikasketa Feministak eta Generokoak doktorego programa

Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia saila

Hezkuntza, Filosofia eta Antropologia Fakultatea (HEFA)

Donostia, 2020

* Fredrick Kearney da azaleko argazkiaren egilea, koloreak moldaturik daude.

Tesi honek Euskal Herriko Unibertsitateko (UPV/EHU) Ikertzaile doktoregaiak prestatzeko diru

laguntza jaso du 2009ko deialdian

Esker hitzak

Ezin zitekeen beste modu batera izan, eta halaxe izan da: afektuzko harreman estuek ehundu, elikatu eta eutsi dute ikerketa prozesu hau.

Hala, afektuzko harreman bat izan zen ikerlanaren ernamuina. Mireia Delgado eta biok elkarrekin astindu genituen odolaren ajeak eta arauak, baina baita afektuak eta bizitza ere.

Lan honen esker berezianak, urte hauetan guztietan zehar bidelagun izan dudana Mari Luz Estebani. Milesker zure babesagatik, eskuzabaltasunagatik eta erakutsitako guzti-guztiagatik. Ikerketan *egoteko moduez* harago, *bizitzan egoteko moduez* ere irakatsi didazu asko.

Saileko kide guztiei eskerrak, asko irakasle ere izan zaituztet eta zuei zor dizuet antropologiarekiko afektua. Baita AFITeko kideei ere, akuilu ez ezik, unibertsitatean egoteko modu atsegin eta estimulatzailerako aukera elkarrekin gorpuzteagatik. Eskerrak, era berean, behin euren unibertsitateetan jaso ninduten Charles Hirschkindi zein Thomas Csordasi; eta *zahvala*, Renata Šribarri eta Radharani Pernarčiči.

Esker zintzoak eman nahi dizkizuet, garai desberdinetan lanaren pasarteren bat (eta askoz gehiago!) irakurri duzuenoi: Marta Luxán, Maggie Bullen, Irantzu Fernandez, Laura Muelas, Maria Ruiz, Itxaso Martin, Eli Imaz, Jone M. Hernández, Ainara Barron, Markel Ormazabal, Joana Aurrekoetxea, eta Mireia Delgadori. Biziki emankorrek izan dira zuen iruzkinak, iradokizunak eta askotariko laguntzak. Ihintza Elseñar eta Arrate Hidalgori itzulpenekin laguntzeagatik. Ane Guillóri eta Oihana Apellanizi, zuen ginekologia-ezagutzak nirekin partekatzeaz gain, betiereko babesagatik. Markeli, hitza eta pentsamendua etengabe pizteagatik. Egunerokotasunean kolaboratzaile zaituztedan Ido, Nora, Joana, Laura, Ani, Ira, Lei... mimoengatik ez ezik, askotariko inspirazio eta laguntza logistikoengatik. Alba Barbéri (per riure'ns juntas), Inma Hurtadori (sempre estimulante) eta Livia Algari (per il tuo sguardo). Aloñari, arnasten erakusteagatik. Aparteko eskerrak, baita ere, urte hauetan zehar odolaren arrastoak jarraitzen, kontaktuak (ber)egiten edota iraganaren peskizan lagundu didazuen guztioi.

Ezagutzen nauenak badaki bizitza ospatzearen oso aldekoa naizela, eta zeinen zorteko sentitzen naizen lagun-min askoren babesagatik. Konplizitateak sentiarazten nau indartsu. Belagoan ikusten ditugu elkarrekin izarrak. Lizarrako erreketan bainatu eta azoketan gaztak erosi. *Beti oportetan. Madril ala hil*. Pizzak guztiak batzen omen gaituela, eta hortxe gabilta urtxintxa-bidaia egiten. Kolore urdinak. Militantzia (eta bizitza) *intentsoko* urteak (edo nola zeharkatu ziren gure plazerak, harremanak, tabureteak, ezagutzak eta gogoak). Itsasoan haizea

arnasteko ibilaldi urbanoak, baina baita Urumea inguruetako berriketaldi luzeak. Laguntzen dizut etxera, gaur nik zu. Eta bapatean Zaragozara kontzertura, bizitzari neurria jarri eta gorputzean indarra besterik ez sentitzeko. Igandetako eskutitzak, zenbat dugun egiteko. Mendialdeko egonaldiak eta (berriro) errekek. Udaberri bat Begurren. Aldamar, Egia eta EMF. Ttustitarrak, sardinak eta Paradisu Zinema. Bilgunea eta Pleasure to the people kolektiboa. Urte hauetan gerturatu zaizkigun txikitxoak, baina dagoeneko horren txikitxoak ez diren nire bihotzeko Oihana eta Asier. Azalean sentitzen zaituztet guztiak. Badira eguneroko zutabeak eta tartean gutxi ikusten garenak: denak sostengu. **Bestelako bizitzak eta munduak irudikatu desioan aurkitu gara gure bideetan. Zimenduak eginak daude, eta gu, bizitzaren minetarako eta ederretarako prest, elkarrekin beti prest.**

Teresa eta Alfonso, zuek piztu zenidaten txikitatik gauzak bestela ikusteko grina, baita landareekiko (*eskejegintza* barne) eta musikarekiko maitasuna ere. Zuei eskertzen dizuet DENA. Ahizpa nagusi batekin gela partekatzea gauza konplexu bezain handia da (ipuinak, musika, gauerdiko irratsaioak eta liskarrak); denboran aurrera egin ahala, gero eta handiagoa dena. Mila esker Ane, Mateo, Oihana eta Asier, zuen bizilagun lumadun, belarri luzedun eta iletsekin batera, Abatetxan beti horren ondo jaso eta zaintzeagatik.

Alba, Ana, Elena, Haize, Ilune, Iñigo, Izar, June, Jurdana, Klara, Kris, Lide, Liher, Luna, Lucia, Maialen, Maite, Marta, Diana, Nahia, Oihana, Sara, Teresa, Unai eta Uxue: zuen jakinduriaren eta eskuzabaltasunaren bidetik askatu dut mataza. Eskerrak, bihotzez.

HILEKOAREN POLITIKA ETA KULTURA ALTERNATIBOEN ETNOGRAFIA BAT: PERIFERIATIK

BEHATUZ	13
Ikerketaren hastapenak: esperientzia pertsonal eta kolektiboa.....	13
Hilekoaren politika eta kultura alternatiboak: zenbait nozio teoriko.....	16
Helburuak eta hipotesiak.....	25
Lanaren egituraketa eta kapituluaren antolaketa.....	26

AN ETHNOGRAPHY OF THE ALTERNATIVE POLITICS AND CULTURES OF MENSTRUATION: OBSERVING FROM THE PERIPHERY.....

Fundamentals of the research: a personal and collective experience.....	29
Alternative politics and cultures of menstruation: some theoretical notions.....	33
Goals and hypotheses.....	42
Structure of the thesis and chapter arrangement.....	43

I. ATALA. AINGURAKETA TEORIKO ETA METODOLOGIKOAK

1. HILEKOAREN GAINEN HURBILPEN ANTROPOLOGIKOAK, KRITIKOAK ETA FEMINISTAK	47
1.1. Hurbilpen antropologiko klasikoak: irakurketa sinbolikoak.....	49
1.1.1. Hileko-tabuak: espezifikotasun kulturalak eta askotariko esanahiak.....	50
1.1.1.1. Tabua genero desberdinkerien zantzu.....	51
1.1.1.2. Tabua ikuspegi pragmatikotik.....	53
1.1.1.3. Baina tabua ez da unibertsala.....	54
1.1.2. Kutsaduraren eta garbitasunaren analisi-eskemak.....	58
1.2. Ikuspegi kritiko-feministak, osasuna eta generoa.....	63
1.2.1. Biomedikuntzak patologizaturiko gorputzak eta prozesuak.....	64
1.2.2. Mugimendu feminista, osasuna eta hilekoa: zenbait genealogia.....	70
1.2.2.1. Kontzientzia hartu eta ahaldu: pertsonala politikoa da.....	72
1.2.2.2. Gorputz erreproduktibo politikoa: familia-plangintzarako zentroak, abortatzeko eskubidea eta sexualitate askea.....	75
1.2.2.3. Gure gorputzak, gure bizitzak: ezagutza kolektiboen eraikuntzak.....	77
1.2.2.4. Subjektu politikoak, gorputz-begiradak eta joera feminista desberdinak.....	79

1.2.2.5. 90. hamarkada eta mende hasiera: genero-ikuspegia eta profesionalen espezializazioa.....	85
1.2.3. Ikerketa antropologiko feministak: <i>emakumeen</i> bizipenak eta agentzia.....	88
1.2.4. Hilekoa erresistentzia eremu: kontrahegemoniaren etnografiak.....	92
1.2.4.1. Odolaren erresistentziak.....	93
1.2.4.2. Hilekoaren mugimendu, aktibismo eta kontrakulturen ikerketak.....	94
2. METODOAREN ANATOMIAK: MAPA EPISTEMOLOGIKO ETA ERREFLEXIBO BAT.....	101
2.1.Hilekoaren gorputz-etnografia baten orube teoriko-metodologikoak.....	103
2.1.1. Gorputza ikergai eta ikerbide: gorputzaren teoria soziala.....	106
2.1.2. Hilekoaren gorputz indibiduala, soziala eta politikoa.....	108
2.1.3. Bizituriko gorputz-subjektu, -agente eta -materialak.....	114
2.1.4. Kolektibotasun afektiboak, agentzia eta gorputz politiko feministak.....	119
2.2. Prozesu etnografikoa eta estrategia metodologikoak	120
2.2.1. Elkarrizketa etnografiko sakonetatik gorputz-ibilbideetara: zenbait prozedura.....	121
2.2.2. Parte-hartzaileak: hilekoarekiko interesa eta bestelako bizi-hautuak.....	127
2.2.3. Behaketak, etnografiaren lekuak eta etnografoaren posizioak.....	130
2.2.4. Dimentsio auto-etnografikoa: ikertzailea eta ikergaia gurutzatzen diren lekua.....	135
2.3. Etnografoaren erreflexibitatea: zaurgarritasuna eta deserosotasunak esperimendazio et indargune.....	141
2.3.1. Haragia eta azala: pertzepzioa zabaltzeko bizipenak.....	143
2.3.2. Harremanak landa-lanean: intimitatearen kudeaketak eta autoritate etnografikoaren ertzak.....	146
2.4. Landa-lanaren denborak, datuen analisisa eta idazketa prozedura.....	149
II. ATALA. ETNOGRAFIAN MURGILDUZ: ANALISI ENPIRIKOA	
3. OSASUNAREN EPISTEMOLOGIA ETA PRAKTIKA FEMINISTAK: ERRESISTENTZIAK ETA PROPOSAMEN HOLISTIKOAK.....	153
3.1. Uxue eta Luna.....	154
3.1.1. Uxue: osasuna garapen pertsonal eta kolektibo gisa.....	154
3.1.2. Luna: bizi-zikloak, agentzia eta osatze bideak.....	163
3.2. Osasunaren epistemologia feministak: biomedikuntza androzentrikoari kritika eta proposamenak.....	176
3.2.1. Zikloaren ikerketa faltak eta ezezagutzaren arrazoiak.....	177
3.2.2. Osasunaren ulerkerak, eragileak eta praktikak.....	179
3.2.3. Biomedikuntzaren ikuspegi kritikoa, pluraltasun asistentziala eta autogestio desioa.....	182
3.2.4. Sexu-eta-ugaltze osasuna: arretarekiko ikuspegiak eta deserosotasunak.....	184
3.2.5. Osasunaren ikuspegi multikausalak eta ez deterministak: zenbait adabegi.....	188

3.2.6. Zikloa osasun adierazle eta gogoetarako leku: espazio politikoak botika gisa.....	191
4. HILEKOA BIRPENTSATZEKO PROPOSAMENAK: GORPUTZ-AHALDUNTZERAKO EGITASMO ETA	
TEKNOLOGIA FEMINISTAK.....	193
4.1. Teresa eta Klara.....	194
4.1.1. Teresa: autogestioa, feminismoa eta praktikotasuna.....	194
4.1.2. Klara: komunitate-bizitza eta hilekoaren yoga.....	201
4.2. Hilekoaren arloko sorkuntzak: eremu, teknologia eta egitasmo desberdinak.....	208
4.2.1. Teknologia feministak: odol-kudeaketarako dispositiboak eta bestelakoak.....	209
4.2.1.1. Odol-kudeaketa garaikidearen kritika alternatiben abiapuntu.....	212
4.2.1.2. Kopak, belakiak, ehunezko konpresak eta beste zenbait teknologia.....	217
4.2.1.2.1. Belakiak eta ehunezko konpresak.....	222
4.2.1.2.2. Hileko-mudak.....	224
4.2.1.2.3. Hileko-erazgailua.....	225
4.2.1.2.4. Jario askea.....	227
4.2.2. Hilekoaren literatura: erreferentziazko hainbat liburu eta fanzine.....	229
4.2.3. Tailerrak, egonaldiak eta egitasmo pedagogikoak.....	235
4.2.3.1. Tailer eta egitasmoen berezitasunak: askotariko ikuspegiak.....	238
4.2.4. Hilekoaren sorkuntzen goraldia: faktoreak eta aldaketarako sozializazioak.....	241
5. HILEKOA, GENERO-IDENTITATEAK ETA SEXU DIMORFISMOAREN PARADIGMA.....	247
5.1. Maite eta Unai.....	249
5.1.1. Maite: odol-ezaren ezinegonak lanketa eremu bilakatu.....	249
5.1.2. Unai: hilekogabetasuna aukera moduan.....	256
5.2. Hileko-arauaren ideologia: <i>emakume gorputzaren arau</i>	259
5.2.1. Baina aski anitzagoa delako.....	266
5.3. Sexu dimorfismoaren paradigma: eraginak, jarraikortasunak eta hausturak.....	268
5.3.1. Bestelako iruditegi eta narrazio biologikoetarako erronkak.....	271
5.3.2. Ziklikotasuna birpentsatzen: ikuspegi dinamikoen (eta ez normatiboen) garrantzia.....	272
5.3.3. Erresistentziak eta ahalduntzeak: gorputz ez sumituak.....	274
5.4. Hilekoa kuir eginez: gorputz-politika ez esentzialistak ipar.....	276
6. ESPIRITUALTASUNAREN ETA OSASUNAREN KONBERGENTZIA: BILAKETA BERA BIDE ETA	
BIZILEKU.....	279
6.1. June eta Oihana: bidaia da bidea.....	283
6.1.1. Oihana: otsemearen orbainak eta osatze-bidea.....	285
6.1.2. June eta espiritualtasun “alaiak”.....	288
6.2. Espiritualtasunaren eta osasunaren konbergentzia: hurbilketa kontzeptuala.....	292

6.3. Hilekoaren politikak espiritualtasun terapeutikoaren eremuan: egitasmoak eta zikloaren ulerkerak.....	296
6.3.1. Hilekoa definitzeko ahalduntze estrategiak, tarteka paradoxikoak.....	300
6.4. Espiritualtasunaren bizipenak eta ideologiak berriemaileen artean.....	303
6.4.1. Bizi-ibilbideen narrazioak eta espiritualtasunaren zenbait osagai.....	303
6.4.2. Genero-desberdinkeriak eta sozializazio moduak.....	311
6.5. Subjektibitateen lanketa, ongizatearen ideologia eta ahalduntze-prozesuak: paradoxak eta ekarpenak.....	314
7. ODOLAREN SUBERTSIOA: NAZKAREN PERFORMATIBITEA ESTRATEGIA GISA.....	321
7.1. Lide: aldarrikapena, autogestioa eta nazkaren subertsioa.....	322
7.2. Nazkaren eta abjektuaren politikak.....	329
7.3. Arte-instalazioak, kale-ekintzak eta aldarrikapen bisualak.....	332
7.3.1. Ekimenen haziak, polemikak eta aurrekariak.....	337
7.4. Transgresioaren mugak.....	342
7. THE SUBVERSION OF BLOOD: THE PERFORMATIVITY OF DISGUST AS STRATEGY.....	347
7.1. Lide: Social Criticism, Do-It-Yourself, and the Subversion of Disgust.....	348
7.2. Politics of Disgust and Abjection.....	356
7.3. Art Installations, Street Actions, and Visual Protest.....	359
7.3.1. Origins, Controversies, and Precedents of the Initiatives.....	364
7.4 The Boundaries of Transgression.....	370
8. PLAZERAREN GARRANTZIA ETA ERALDAKETA SOZIALERAKO EZAGUTZA KOLEKTIBOAK.....	373
8.1. Maialen: ezagutzaren pasioak eta plazera motore.....	374
8.2. Plazer-prozesuak hilekoaren birjabetze prozesuetan: plazeraren ulerkerak problematizatzenetik bizipenetaraino.....	379
8.2.1. Gorputz-ahalduntzea plazer: hilekoa jolas moduan.....	382
8.2.2. Zikloaren jakintza kolektiboak: sortzearen eta hedatzearen plazera.....	388
8.2.2.1. Ezagutza kolektiboak erresistentzia bide.....	389
8.2.2.2. Hezkuntza prozesuak eta ezagutzaren transmisioa haurrekin eta nerabeekin.....	392
8.2.3 Subertsioaren plazera.....	393
8.3. Eraldaketarako giltzak: gorputzak dio, ni festa bat naiz.....	396
III. ATALA: AZKEN ATALA	
AMAITZEKO, GALDERA BERRIAK.....	401
LASTLY, SOME NEW QUESTIONS.....	419

HILEKOAREN POLITIKA ETA KULTURA

ALTERNATIBOEN ETNOGRAFIA:

PERIFERIATIK BEHATUZ

The use of menstruation, as both a hegemonic and counter-hegemonic tool, is grossly understudied. Despite developing a huge field of inquiry around the gendered body, feminist literature has not adequately addressed the politicization of menstruation. In fact, we know little about how women's ability to menstruate is *directly* used against them, and in turn, how women have *directly* used menstruation in a subversive fashion to disrupt gender norms (O'Keefe, 2006:536)

One of the first questions (...) was posed to me by a well-respected historian: 'Your work is very interesting, but with all the other issues women face, why choose menstruation? Aren't there more important things for feminists to worry about?' (Bobel, 2010:29)

IKERKETAREN HASTAPENAK: ESPERIENTZIA PERTSONAL ETA KOLEKTIBOA

Ikerketari eremu akademikotik heldu orduko ezaguna eta gertukoa nuen gaia. 2006an *Nomantxakolorea* hilekoa birpentsatzeko lantaldea sortu genuen Mireia Delgado eta biok: hilekoaren irudikapen alternatiboekiko, eta arte zein kultur ekoizpenekiko interesa eta odol-kudeaketa alternatiboa izan ziren lanketaren abiagunea. Hala, hainbat egitasmori ekin genien, hala nola, tailer eta ikastaroen dinamizazioa, hilekoa kudeatzeko bestelako baliabideen ekoizpena, erabilera eta zabalpena, instalazio artistiko baten sorkuntza eta gaiari lotutako kamisetak egin genituen. Gerora ikergai bilakatuko nuen eremuan nengoela ohartu nintzen gaiaren konplexutasunaz eta askotariko dimentsioez. Testuinguru eta garai haietan jabetu nintzen diskurtso eta praktika askotarikoak uztartzen zirela bertan, eta hilekoaz mintzatzeko

abiapuntuak ere anitzak zirela. Pertsona bakoitzaren testuinguru sozialaren arabera narrazioak eta aldarrikapenak oso desberdinak ziren, baita batzuetan kontrakoak izan ere. Maiz, ustez alternatiboak ziren jarrerak diskurtso naturalizataileekin konbinatzen ziren. Esperientzia kolektibo haren ostean, 2008-2009 ikasturtean, UPV/EHUko Ikasketa Feministak eta Generokoak Master Amaierako Lanaren ikergaitzat hartu nituen hilekoaren politika alternatiboak, Mari Luz Estebanen zuzendaritzapean¹. Aipatutako diskurtso-aniztasunaren kontzientzia izan zen ikerketa-grina piztu zidana; aurretik sentitutako kitzikapenak, kontraesanak eta deserosotasunak, aldiz, abiaburu, bide honetan bizipen propio zein kolektiboak baliatuz. Prozesu hartan jada posizio hibridoa hartu nuen, analisiaren parte den ikertzaile gisa. Honela, lehen ikerketa haren ondorioak baliatu nituen doktore-tesiaren iturburutzat.

Hilekoaren politikak, gorputza eta genero-harremanak ikertu ditut doktore-tesian², eta horretarako, hilekoaren esanahiak ikertu eta analizatzeaz gain, hainbat urtetan (2008-2019), bereziki euskal testuinguruan baina baita Espainiako estatuko testuinguruan ere³, garatu diren hilekoaren inguruko zenbait politika behatu ditut; ikuspegi hegemonikoa⁴ auzitan jarri eta esanahi zein iruditegi alternatibo berriak bilatzen dituzten ekimen eta gorputz-politikak, alegia. Gorputz menstrualala gorputz politiko gisa aztertu dut, baita horrek norbanakoen esperientzian eta esperientzia kolektiboetan duen eragina ere. Hau da, hilekoaren politika eta kultura alternatiboak abiapuntu, zenbait emakumek⁵ zein hilekodun gorputzek egiten dituzten gorputz-

¹ 2008-2009 ikasturtean garatu nuen *Hilekoaren diskurtso eta praktikak: esanahi berrien bila* izeneko ikerketa. Hilekoaren gorputz fenomenologikoan, sozialean eta politikoan (Scheper-Hughes eta Lock, 1987; Esteban, 2004b) sakondu nuen; bereziki, gorputz agenteek zikloaren ikuspegi hegemonikoa urratzeko baliatzen dituzten moduei erreparatu. Horretarako gaiaren berrikuspen bibliografikoa egiteaz gain, hilekoari lotutako jarduera politikoaren sistematizazioa (2006-2010), behaketa etnografikoak, autoetnografiaren idazketa eta sei elkarrizketa sakon egin nituen. Informazio guzti hori eta ikerketaren ondorioak ondorengo doktore-tesiaren abiagunetzat baliatu ditut.

² UPV/EHUko doktoratu aurreko laguntza bati esker (2010-2014), eta horri esker egin ditut hiru ikerketa egonaldia: 2012ko udazkenean University California Berkeley (UCB) Charles Hirshkindek (AEB), 2013ko negu eta udaberrian University California San Diegon (UCSD) Thomas Csordasekin, eta 2014ko neguan Ljubianako IRSAn (Institut za razvojne in strateške analize) Renata Šribarrek. Era berean, UPV/EHUko Berdintasunerako Zuzendaritzaren babesari eta dirulaguntzei esker izan dut nazioarteko zenbait kongresutan parte hartzeko aukera. Eskerrak baita ere, UPV/EHUko AFIT ikerketa taldeari.

³ Atal etnografikoa bereziki euskal testuinguruan hasi eta garatu badut ere, estatuko beste leku batzuetan gertatu diren prozesuekin lotuta ulertu dut, eta hori islatuko da etnografian zehar. Dena den, aintzat hartu behar da euskal testuinguruan gizarte mugimenduen eta feminismoaren indarra handiak direla.

⁴ Hegemoniaren ikuspegi gramsciarrean oinarritu naiz, zeinek, hertsadura zuzen gisa baino, indar politiko, kultural eta sozialen arteko amaraun gisa azaldu zuen hegemonia (Gramsci, 1981). Hala argitu zuen Boggsek (1976:39) «*The permeation throughout civil society of an entire system of values, attitudes, beliefs, morality, etc. that is in one way or another supportive of the established order and the class interests that dominate it to the extent that this prevailing consciousness is internalized by the broad masses, it becomes part of "common sense"*».

⁵ Emakume eta gizon kontzeptuak kategoria sozial moduan erabiliko ditut, orokortasunez erabiltzeak dituen zailtasunez jakitun. Kasu zehazetan genero espektroaren baitan zehaztapenak egingo ditut (zisgenero, emakume zis, gizon zis, trans, transgenero, etab). Era berean, kasu batzuetan, menstruazioari buruzko adierazpenei edo ikerketei erreferentzia egitean emakume kategoria ere baliatuko dut: ikerketa horietan horiek hartu baitira hilekodun gorputz esklusibotzat, eta sarri, hilekoa izan edo ez izan, emakume izendatutako gorputzen gaineko araua izan delako. Hortaz, lanean zehar hilekodun pertsonen, baina baita *hilekoa-eurek-soilik-eta beti-dutela* auresuposatzen den emakumei

administrazioak eta -praktikak behatu ditut, gorputz-politika horietan garatzen diren eztabaida feministak, genero-konfigurazioak eta -harremanak ikertuz. Era berean, identitateen definizio, erregulazio eta eraketa prozesu horietan ideologia biomediko androzentrikoa eta gorputz-erregulazioak, hilekoaren ideologia kultural-sinboliko hegemonikoak eta genero-desberdinkeriak nola eztabaidatzen diren behatu dut, jarraitutasunak eta hausturak aztertuz. Dena dela, une desberdinetan azalduko dudan moduan, ikerketa hasi nuenetik gaurdaino dezente aldatu da ikergaia, eta beraz, horrek eraman nau une desberdinetan ikerketa birformulatzerara, antropologo gisa esperientzia zail bezain emankor eta aberatsean murgilduz.

Jarrera oso desberdinekin begiratu eta entzun izan naute eremu akademiko askotarikoetan zein kalean ikergaiari buruz mintzatzean. Kongresuetan, sarri beste gai espezifikoren bati lotutako proposamen orokorrak aurkeztu izanagatik ere (metodologia, osasuna, gorputz-aktibismoak, etab.), *hilekoa* kontzeptua agertu ahala maiz kokatu naute *emakumeen* alorretan, gaia beste afera askotara iristeko bide moduan planteatu izan dudan arren. Gaiari garrantzia eskaini diotenen artean ere, gutxitua edo exotizatua izateko joera dago, *emakumeen gaitzat* hartzen den aldetik, ustez serioagoak eta unibertsalagoak diren beste gai antropologiko batzuen aurrean, androzentrismoaren eraginez. «*Hori zertarako ikertu nahi duzu*» edo «*badira arazo garrantzitsuagoak*» adierazten duten begiradak; «*hilekoa zerbait intimo izanik zergatik publiko egiteko horrenbeste behar*» zuzenean galdetu didatenak; eta baita, hileko-odolaren irudiak erabili izan ditudanean, ea «*irudi urratzaile horiek*» kontrako efekturik sortzen ez duten galdetu didatenak ere. Eta egia esan, begirada horiek trinkotu dute denboran zehar ikergaiari eusteko grina zein kezka. Areago, gogoeta epistemologiko feministek lagundu didate kezka horiei hitzak jartzen, ikertzaile feminista gisa ahalduntzen. Egon dira, baita ere, gaia interesgarri egin zaienak eta, gainera, gaiaren corpus teoriko-sozialaren garapenaren ondorioz ere aldatu dira begirada horietako asko. Hilekoaren ikerketak sortzen duen erreakzioen kartografia hori argazki argia da esangura anitz uztartzen dituen elementua dela erakusteko, eta oraindik ere, bazterreko gaia dela ohartzeko.

Kontuak hala, periferiatik behatzea izan da motibazioaren zinezko motore. Tarteka bazterrek ahalbidetu dezake hegemonia urrunetik, urruntasunez eta taxuz behatzen.

ere egingo diet erreferentzia. Beraz, laburbilduz, hizkuntzaren zailtasunak zailtasun, hilekoa genero-identitate jakin batetik at ulertu nahi izan dut prozesu guztian zehar. Baina, era berean, argi utzi nahi dut hileko-arauaren ideologia izendatu dudanak (Guilló-Arakistain, 2020b) eragiten diela bai hilekodun gorputzei (dena dela definitzen direla, baina definizio baztertzailak ekidin nahi ditudalarik), eta baita, oro har, emakume gisa irakurtzen edo identifikatzen diren gorputzei ere (hilekoa izan edo ez izan). Modu berean, “emakumeen agentziaz” eta gisakoez aritzean, ulerkeraz zabalean egingo dut (emakume, bollera, trans...), horrek ere bere zailtasunak dituela jakitun.

Zenbaitetan askatasun handiagoa egon ohi da bazterretan: *begirada nagusiak ez badaude bertan*, arrakalarako gune zaurgarriagoak izan daitezke, bere zentzu kitzikagarrienean. Beraz, neure egin dut periferiaren apustua, ideia bera trabatsua bazait ere. Hau da, periferia ez dut erdigune/bazter dikotomia batean ulertu nahi, are gutxiago, periferiatik erdigunera joateko desiraren baitan. Edozein erdigunek sortzen baititu periferia eta bazterreratze berriak; dena etengabe mugimenduan. Hala, espazio subalternotzat hartu dut bazterra. Eta beraz, problematizatuz ere, bazterreko begirada horretan kokatu dut egindako ariketa etnografikoa. Bazterrak, ariketa etnografikoa bizitzako espazio subalterno izanik, berauek definitzen dituzten kontzeptualizazioak problematizatzen dituzte.

HILEKOAREN POLITIKA ETA KULTURA ALTERNATIBOAK: ZENBAIT NOZIO TEORIKO

Atal honetan, ikergaia definitzeko baliatu ditudan kontzeptu nagusiak aurkeztuko ditut. Kontzeptu orokorra **hilekoaren politikak eta kultura alternatiboak** izan da, baina horrez gain, **hilekoaren politikak** eta **hilekoaren gorputz politikoa** gisako nozioak ere erabili ditut, ñabardura desberdinekin. Hilekoaren gorputz politikoa (edo laburduraz, hileko-gorputza edo gorputz menstrual) izendatu dudana definitzeko, hilekoaren gaineko gorputz-politiken analisisan oinarritu naiz, Estebanen (2004b, 2011b) proposamena jarraituz. Gorputz-politikak, funtsean, gorputzarekin lotutako ideologiak eta praktikak dira, bereziki, gorputzaren eta osasunaren erregulazioarekin eta kontrolarekin; kontrol sozialerako oso eraginkorrak diren erregulazioak, baina baita konfrontazio eta erresistentzia kolektiborako eta banakakorako aukera sortzen dutenak ere. Horrenbestez, boterea eztabaidatzeko eta negoziatzeko eremu dira eta aldaketa soziala ahalbidetzen dute (Esteban, 2004b). Zehazki, hilekoaren politikez (Guilló, 2013) honakoa ulertzen dut: hilekoaren zein sexu-eta-ugaltze osasunaren⁶ esanahi eta administrazio prozesuak, izan instituzio desberdinek aurrera daramatzatenak (medikoak, erlijiosoak, ekonomikoak, mass-media...), izan pertsona eta taldeek daramatzatenak. Gorputz-politika horiek testuinguru ekonomiko, kultur eta politiko zehatzen baitan gertatzen dira, zeintzuek eragina duten aipatu gorputz-politikan, baina, era berean, horiek ere testuinguruetan eraginez. Guzti horrek

⁶ Sexu-eta-ugaltze osasuna deitu diot tradizioz osasun erreproduktiboa deitu zaionari, egun gaztelaniazko *Salud reproductiva y sexual* kontzeptuari jarraiki. Irekiera saiakera du nozioak: ugalketara mugatu ordez sexualitatearen garrantzia ere ñabartzen baitu. Dena den, horrela ere gatazkatsua zait: batetik, sexualitatea, genitalak eta ugalketa lotzen ditu; bestetik, aditzera eman dezake sexu-atalak genitalak eta ingurukoak soilik direla, sexualitatea genitalizatuz eta ikuspegi holistikoagoak eta askotarikoak urrituz. Edonola, sexualitatea bederen ikusgarri egiten duelako erabiliko dut.

subjektibitateen konformazioan eragiten du eta era berean, ekintzarako gaitasuna ere indartzen du.

Hilekoaren politikak eta kultura alternatiboak, aldiz, kontzeptu zabala eta dinamikoa litzateke, eta intentsitate zein ezaugarri aldakorrak dituzten ekimen askotarikoak barne-hartzen ditu, bai politika kolektiboa eta bai norbanakoen ekimenak (nahiz eta bi horien banaketa ez den zurruna). Politika, bere zentzu arendtiarrean, giza garapenerako eremu gisa uler daiteke, boterea ernaltzen duen ekintza kolektiboa bezala; modu mugatu eta sinpleago batean esanda, politika litzateke talde baten helburuak lortzeari begirako prozesua, eragiteko eta eraldatzeko xedea. Bestalde, kultura, esanahi eta harreman dinamikoen sare konplexutzat ulertzen dut, baita giza-ekintzak sustatzen dituen aldaketak ere⁷. Kulturaren baitan nabarmenduko genituzke hilekoari lotutako ekoizpenak, produktuak, teknologiak, dispositiboak, literatura... Ondorioz, norbanakoen agentziak (agentzia feministak, esaterako) eta agentzia kolektiboak leku garrantzitsua dute hilekoaren politika hauetan. Hilekoaren politika eta kultura alternatiboak, hilekoaren ikuspegi hegemonikoaren aldean sortzen diren bestelako balioek eta praktikek osatzen dute; hala nola, hileko-odolaren kudeaketak (hileko-industriaren aurkako salaketa, bestelako produktuen sozializazioa...) eta teknologia feministek⁸, tailer eta egitasmoek, kale-ekintzek eta adierazpen artistikoez (performanceak, ikus-entzunezko proposamenak...) edota askotariko bestelako sorkuntzek. Proposamen bakoitzaren izaeraren arabera enuntziazio lekuak askotarikoak direnez, eremu ideologiko eta politiko desberdinetan gertatzen dira: mugimendu sozialen baitan (bereziki mugimendu feministan, ekologistetan eta osasunaren gaineko mugimenduetan), mugimendu eta testuinguru artistiko-alternatiboetan, giro espiritual eta holistikoetan⁹, biomedikuntza feministan, osasunaren industrian, medikuntza alternatibo eta osagarrien eremuan¹⁰, ekonomia sozialaren esparruan eta baita eremu akademikoan ere.

⁷ Zentzu zabalago batean, eta zenbait autore jarraituz (Maquieira, 1998, 2001; Del Valle 2003; Bullen eta Egidio, 2003, Bullen, 2005; Esteban, 2012; Esteban eta Hernández, 2016), kulturaren ikuskera dinamikotik abiatzen naiz. Bullen eta Egidoren (2003:33) hitzetan, «*La cultura en sí es dinámica, está en constante negociación y redefinición y cambia constantemente según los rasgos que eligen los actores sociales para construir su propia identidad, las interrelaciones que existen entre grupos y los procesos en el cual se encuentran inmersas. [...] la cultura no existe a priori de la acción social sino se construye a través de diferentes procesos que reflejan y reafirman o cuestionan y sacuden la estructura social*». Ondorioz, kulturaren sorkuntza eta erreproduzioa botere harremanen baitan gertatzen da: kultur ekoizpena, bada, boterearen eta baliabideen irisgarritasunaren arabera den heinean, genero- eta klase-hierarkiak birproduzitzen ditu (Bullen eta Egidio, 2003). Kulturaren ikuspegi estatiko eta esentzialista desegonkortzea proposatu zuen Lila Abu-Lughodek (1991), *bestea* eraikitzeke funtsezko tresna den neurrian. Hala, kultura eraikuntza/interpretazioa litzateke, etengabe aldatuz doan (gorputz) praxia bateratzen duen eremu dinamikoa (Esteban, 2012:45).

⁸ Linda Laynek (2010:3) gaitasunak garatu, areagotu eta adierazteko emakumeen ahalmena hobetuko duten tresna eta ezagutza moduan definitu ditu teknologia feministak. Kontzeptualizazio horren eztabaidei laugarren kapituluan helduko zaie.

⁹ Zazpigarren kapituluan sakonduko dut zenbait autorek (Heelas eta Woodhead, 2005; Heelas, 2008:65; Cornejo eta Blázquez, 2013) giro holistiko gisa definitu duten eremuan.

¹⁰ Horrela izendatzen dira antropologia medikoan mendealdeko medikuntza sistema biomediko-zientifikoaz haragoko medikuntza sistemak, medikuntza tradizionalak barne (Perdiguero, 2006).

Halaber, eta ertzetako egitasmo izaten jarraitu arren, ikusgarriago egin dira azken urteetan. Hala, politika eta kultura horien bitartez ontzen da hilekoaren gorputz politikoa izendatu dudana, Estebanen (2004b, 2011b) gorputz politiko feministen proposamenean oinarrituz.

Kontzeptu zehatzagoak baliatu ditut tarteka, hala nola aski hedatu den hilekoaren aktibismoa (Bobel 2006, 2008, 2010; Fahs, 2016), edota hilekoaren kontrakulturak (Houppert, 2000; Kissling, 2006, Guilló 2009) kontzeptua. Baina testuinguruak eta ikerketak aipatutako kontzeptualizazio zabalagoa errekeritu dit. Hilekoaren aktibismoa baliagarria da fenomeno bati erreferentzia egiteko, baina aztergai honetako kulturak eta politikak hori baino orokorragoak eta lausoagoak izan dira. Bestetik, Master Amaierako Lanean eta zenbait argitalpenetan hilekoaren kontrakulturak kontzeptua baliatu arren, eta tarteka modu zehatzean erabili, gogoeta-bide baten ostean ez dut kontzeptu nagusi gisa erabili. Batetik, kontrakultura kontzeptuak dituen ñabarduregatik¹¹. Bestetik, ikertu ditudan praktikak ez direlako (soilik) kulturaren kontra eraikitzen diren politikak, beti kontzienteak, beti esplizituak. Ez dira beti politika zehatzak, batzuetan norbanakoen egitasmoak dira eta beste batzuetan ez dute egitasmo forma konkretu bat. Hala, kategoria desberdinak euren ñabardurekin erabiliz tartekatu eta “Hilekoaren politika eta kultura alternatiboak” kontzeptu zabalagoa baliatu dut ikergaia definitzeko ideia nagusi gisa.

Carmen Díezek (1993:175), Teresa del Valle eta al.ek (2002) landutako planteamenduen testuinguruan, proposatu du kultura hegemonikoaren baitako sozializazioaz gaindiko “aldaketarako sozializazioak” gertatzen direla, eta hala izan ohi da hain zuzen hilekoaren politiken kasuan: kultura hegemonikoaren jarraipenerako sozializazioaz¹² gain, aldaketarako bigarren sozializazio bat garatzen da, adibidez, industriaren eta produktuen aurkako salaketa

¹¹ Kontrakultura kontzeptuak, gizarte batean ematen den kulturaren aurka sortzen den kultura, mugimendu, balore, joera edota forma sozialak adierazten ditu. Norbanakoaren pentsaera askea sustatuko luke gobernu-murrizketen aurrean: ezagutzara irisgarritasun demokratikoa, aldaketa sozialaren beharra, autoritarismoari desafioa (Goffman, 2006). Kultura nagusiaren aldean, horri kritika egiteko eraikitzen dena litzateke. Era berean, kultura hegemonikotik bertatik definitzen da kontrakultura, bere oposizioan sortzen diren praktika, esanahi eta balioak dira-eta. Hau da, bataren ondorio da bestea eta bata bestearen bitartez defini daiteke soilik. Baina autore desberdinek (Roszak, 1970, Goffman, 2006; Amezaga, 1994; Feixa 1998; Porrah, 2006; Larrinaga, 2014) askotariko ñabardurak egin dituzte, hemen sakonduko ez ditudanak. Batzuek denboran zehar antolatutako mugimendu iraunkor eta ikusgarriak izendatzeko baliatu dute (Goffman, 2006); beste batzuek teoria kontrakulturalaren eta politikagintza klasikoaren arteko banaketa nabarmendu dute (Heath eta Potter, 2004), Roszaken (1970) planteamenduen kritikatik abiatuz. Zenbait espazio, diskurtso eta joera kontrakulturaltzat ulertu ditut, diskurtso hegemonikoen kontrara eraikitzen direlako; areago, kasu batzuetan alternatibo hitz zabalagoaren sinonimo gisa ere baliatuko dut, nahiz eta ñabardura desberdinak dituzten.

¹² Ez litzateke kultura hegemonikoaren baitako sozializazio bakar bat emango, askotarikoak baizik. Hegemonikoaren onarpenerako ikaskuntzak egon badaude ere, ikerketa honetan sozializazioaren ikuspegi dinamiko eta prozesuzko batekin egiten da bat: «*Un enfoque estático de la socialización sería aquel que favorece los aprendizajes para toda la vida. Una visión dinámica y procesual de la socialización analiza las formas en las que ésta sirve de base o no para la elaboración de nuevas estructuras, identidades y relaciones sociales y afecta a hombres y mujeres*» (del Valle et al., 2002:37).

egiten denean, kudeaketarako bestelako produktuak erabiltzean edo hedatzean. Zikloaren gaineko dimentsio desberdinak arakaturik, esperientzia desberdinak ezagutzuz, solas eginez eta hausnartuz, hilekoarekiko ikuspegi negatiboak eta ukatzaileak jartzen dira kolokan. Eta aldaketarako sozializazio horren baitan garatzen diren praktika alternatiboek, honela, ziklo menstrualaren, gorputzaren, generoaren eta kontsumoaren bestelako baloreak bultzatzen dituzte.

Ikerketako parte-hartzaileen esperientziak jaso eta gorputz-ibilbide gisa landu ditut. Hilekoaren harrietatik abiatu eta politiken analisia izan da erdigune, eta hala, gorputz-administrazioarekin lotura duten beste zenbait gai ikertu dira: osasun prozesuak, sexu-eta-ugaltze osasuna, sexualitatea, elikadura, kontsumo hautuak, parte hartze sozial-politiko edota bestelako bizi-esperientziak. Honela, berriemaileak parte diren testuinguruetan gertatzen diren generoaren eta osasunaren gaineko eztabaidetara hurbildu naiz, narrazio eta praktika horietan garatzen diren gorputz eta genero-harremanen negoziatio prozesuak ikertuz. Sortu daitezkeen edonolako esentzialismoei, biologizismoei eta etnozentrismoei arreta jarri diet, baina baita *emakumeen* (eta oro har, gorputz subalternoen) agentziari eta erresistentzietan ere. Era berean, harreman eta prozesu horietan ezagutzak sortzeko moduak ere aztertu ditut.

Antropologia eta teoria feministak, medikuntzaren antropologiak eta gorputzaren teoria sozialak osatu dute jardun analitiko honen testuinguru teorikoa; bai edukiari dagokionez, baina baita metodologia eta ikerketa moduei dagokienez ere. Batetik, teoria feministak eta antropologia feministak¹³ paradigma edo eredu-analitiko gisa proposatu dituzten gakoak izan ditut abiapuntu: genero-harreman, -identitate edota -konfigurazio kontzeptuak baliatuz, eta baita desberdinkeria sozialak testuinguru zehatzetan aztertzeko ikuspegi konplexuak ere, aldagai desberdinak gurutzatzen diren matrize gisa. Izan ere, azken hamarkadetan generoaren ulerkerari ekarpen esanguratsuak egin zaizkio eta horrek errealitateen begirada konplexuagoa eta emankorragoa ahalbidetu du: «*Maskulino/ femenino dikotomia zurrundetatik eta ikuspegi biologizistetatik*» urrutzen den genero kontzeptuaz ari gara, «*performatiboa, harremanezkoa, aldakorra, konplexua eta materiala*» dena; era berean, eguneroko agentziari, «*jarduteko eta ekiteko gizaki guztiak dena delako egoeretan duten ahalmen askotarikoari erreparatzea*

¹³ Antropologia feminista 60-70 hamarkadetan sortu zen eredu analitiko feminista da. Hiru fase nagusitan banatu eta izendatu da: emakumearen antropologia (60-70), emakumeen antropologia (70-80) eta genero antropologia (80-90 hamarkadatik aurrera). Bere ibilbide mamitsuan, diziplinaren androzentrismoa ikusarazi eta teoria zein kategoriak berrikusi zein sortu izan ditu, analisi gero eta konplexuagoak ahalbidetuz (Moore, 1988; Thurén 1993; Maquieira, 2001; Martín Casares, 2006; Castañeda, 2006; Gregorio, 2006, 2019; Méndez, 2008; Bullen eta Hernández, 2010; Rostagnol, 2018). Antropologia feministari buruz baliatuko ditudan zenbait eduki dagoeneko argitaratu ditut beste argitalpen batean (Guilló, 2016).

ahalbidetzen duena eta ez bakarrik egiturei edota erakundeei, ohikoa den bezalaxe» (Esteban, 2012:29-30).

Antropologiaren eredu androzentrikoei kritika eginez, 1960ko eta 70eko hamarkadetatik aurrera antropologo feministek testuinguru sozial, politiko eta ekonomiko askotarikoak aztertu zituzten, haietan gertatzen ziren baldintza, esperientzia eta genero-errepresentazioak alderatuz (Stolcke, 2004:82). Garai hartan menperakuntzaren kausak aztertu zituzten, eta gerora diziplina berak begirada konplexuagoa garatuko zuen, testuinguru askotarikoetan sortzen diren botere harremanak gorputzetan nola sortzen diren analizatuz eta kategoriak birpentsatuz. Sexu eta genero dualismoa auzitan jarri, eta sexu zein sexualitate kontzeptuak gizarte- eta kultura-eraketa moduan analizatu zituzten hurrengo hamarkadetan. Botere-sistema heteroarautzailea eta gorputz- zein sexu-praktika jakinen hierarkia analizatu ziren (Rubin, 1989; Stolcke, 2004). Generoa, praktika multzo baten errepikapenez materializatzen dena litzateke; sexua, aldiz, horren bitartez eraikitzen dena (Butler, 1990; Stolcke, 2004). Generoaren antolaketa soziala, derrigorrezko heterosexualitatearen¹⁴ baitan taxutuko da.

Jakintza-testuinguru horretan definitu zuen Raewyn Connellek (1987) genero-sistema kontzeptua «estruktural» gisa. Baldintza materialek eta kontzeptualizazio sinbolikoek elkarri eragiten dioten sare konplexua litzateke genero-sistema. Esanahi eta egitura horien sarean kokatzen da norbanakoa, sexu-identitateen eraketa eta generoaren praktika era performatiboan gorputzuz (Connell 1987, 1999; Del Valle et al., 2002; Bullen eta Hernández, 2010; Bullen, 2016). Genero-sistemaren kontzeptualizazioak berariaz dakar aurretik aipatutako kategoriak zalantzan jartzea, botere harremanen analisia eta sexuaz gain testuinguru horretan gorputz baten esperientzian ardatzen diren beste hainbat aldagai kontuan hartzea. Izan ere, generoa ulertzeko era konplexu eta erlazional horretan emakume eta gizon izatetik harago doazen aldagai desberdinak artikulatzen dira, interseksionalitatearen ikuspegitik, funtsean. Hain zuzen, ikusiko dugu hilekoaren praktikak aztertzeko tokiko genero-sistema ezagutzeak duen garrantzia, bereziki joera etnozentrikoak saihesteko xedez. Ziklo menstruala bizitzeko modu sozial desberdinen ezagutzak, genero-sistema eta gorputz-arau eta -ideologiak ulertzea ahalbidetzen badu, horretarako funtsezkoa izango da lekuko mundu-ikuskerara eta antolaketa politiko eta ekonomikoekin lotura egingo duten doitasunezko datu etnografikoen azterketa.

¹⁴ Beste hainbaten artean, Laura Muelas (2015:15) jarraituz, derrigorrezko heterosexualitateak azaltzen du nola sexu femenino eta maskulino izendatutako gorputzei rol espezifikoak ezartzen zaizkien eta desioa aurkako sexuarengana bideratzen den, bi sexuen arteko osagarritasun eta antagonismoaren ideia faltsuen bitartez, eta bien arteko hierarkia mantenduz. Ikus, esaterako, Wittig (2005 [1980]), Rubin (1986), Rich (1986), Butler (1990), Lorde (2003 [1984]). Gerora *heteroaraua* kontzeptua hedatu da.

Bestalde, medikuntzaren antropologiak garatu duen osasuna, ongizatea, gaixotasuna eta sufrimendua modu sakon, holistiko eta erlazionalean ulertzeko analisi-eredua baliatu dut: tokian tokikoari, xehetasunei, berezitasunei eta partikularitasunei arreta jarriko dien eta sare multikausalen ideia aintzat hartuko dituen begirada ez determinista, kritikoa eta ez neutrala (Martínez Hernáez, 2007:26; Valls, 2009; Esteban, 2010a). Bereziki, biologizismoak eta naturalizazioak modu kritikoa irakurtzeko markoa ahalbidetu dit. Hirugarrenez, aurreko eredu eta eremu horiekin harremanean garatu den gorputzaren teoria baliatu dut gorputz-etnografia egiteko akuilu bezala. Esperientziaren dimentsio korporala, aukera eta konbentzio historikoen gorputzea izateaz gain, era berean, ekintza indibidual eta kolektiborako oinarri material eta haragizkoa litzateke, beraz, baita eraldaketa sozial eta kulturalen oinarria ere (Esteban, 2004b). Alegia, Esteban (Ibid.:38) jarraituz, gorputza ez litzateke pasiboa edota ahistorikoa, aitzitik, gatazka ekonomiko, politiko, sexual, estetiko eta intelektual askotarikoetan erresistentzia leku izan daiteke; betiere erresistentzia zer den edo zer ez den desberdintzeko zailtasun horien baitan. Halaxe proposatzen du gorputz-agentearen ideia:

[...] el cuerpo que somos está efectivamente regulado, controlado, normativizado, condicionado por un sistema de género diferenciador y discriminador para las mujeres, por unas instituciones concretas a gran escala (publicidad, moda, medios de comunicación, deporte, medicina...). Pero esta materialidad corporal es lo que somos, el cuerpo que tenemos, y puede ser (y de hecho lo está siendo) un agente perfecto en la confrontación, en la contestación, en la resistencia y en la reformulación de nuevas relaciones de género, al igual que hace veinte o treinta años lo fue el cuerpo reproductivo/sexual. No somos yoes femeninos, masculinos o feministas, libres en cuerpos limitados y manipulados socialmente, y percibirlo así nos puede ayudar mucho a analizar las cosas de una forma alternativa y avanzar en nuestras teorizaciones y políticas, en definitiva, a encontrar claves alternativas para la transformación social. En este sentido, es necesario también tener en cuenta nuestra propia experiencia fluida, cambiante y conflictiva como investigadoras feministas. Si yo no me veo como víctima, pero he padecido también algunos malestares corporales específicos de nuestra cultura a los que me referiré más adelante; si soy capaz de percibir mi trayectoria vital como una trayectoria corporal... ¿por qué ver a las demás sólo como víctimas, como títeres de una determinada política opresiva? (Ibid:42).

Agentzia boterearekin erlazionaturik dagoen kontzeptua den heinean, botereari erantzuten dioten ekite-modalitate desberdinen aurrean aurkitzen gara. Ángela Alfarachek (2003:43- 44 in Bullen, 2017) hiru ekite modu identifikatzen ditu. Lehenik eta behin, erresistentziak: «*Donde ‘las mujeres descubren, inventan formas de resistencia al discurso, al orden, a las reacciones y las prácticas del orden patriarcal [...] [una] desobediencia [...] aislada y silenciosa, individual no colectiva’*». Bigarrenik, subertsioa, eremu intimo, pribatu edota publikotik ordena sozialerako

muga indibidualak gainditzen direnean gertatzen dena: «*La subversión significa optar por acciones negadas o prohibidas, pero contenidas en el orden*». Eta azkenik, transgresioa, non azaleratzen den: «*Establecimiento de un orden propio, no devenido por las normas tradicionales*» (Ibid.). Hiru ekiteko modu edo pauso horiek ohikoak izan daitezke desobedientzia prozesuetan.

Erresistentziak, subertsioa edota transgresioa agentziazat ulertuta ere, are ideia zabalagoan oinarrituko litzateke azken hori. Antropologia feministan ohiko joera izan da emakumeak biktima moduan ikusi baino, euren bizitzaren agente moduan irudikatu nahia. Esteban (2004b:35) jarraituz, agentziaren ikuspegiak laguntzen digu analisi antropologiko linealegiak sahiesten eta prozesuen konplexutasunean zein testuinguru eta esperientzien askotarikotasunean arakutzen. Zentzu horretan, Dolores Julianoren zenbait lan (1992, 1998) funtsezko erreferentzia dira, non defendatu duen emakumeak inoiz ez direla pasiboak ezta otzanak ere izan (1992:12). Bere ikuspegiz, ezinbestekoa da emakumeen edota euren egoerarekin pasibo edota akritiko diruditen talde subalternoen biktima iruditegiekin haustea¹⁵. Dena den, desberdintasun handia egongo litzateke emakumeek egiten dutenaren eta gizarteak hautematen duenaren artean: zenbat eta botere gutxiago, are eta balio-gutxiagokoak eta ikusgaitzago egiten baitira zenbait ahots: posizio boteretsuetan daudenak egiazkotasunaren suposizioa monopolizatzen dute, ondorioz, posizio subordinatuetan dauden horiei onarpen sozialerako zailtasunak eraginez (Juliano, 1992:165, Esteban, 2004b). Hala, azken hamarkadetan egin diren lan ugari erakutsi dute talde zapalduak, nahiz eta haien mugen kontziente izanik ere, badutela gaitasuna euren egoerak kuestionatu eta euren egunerokotasuna hobetzeko.

Gainera, agentziaren modalitate desberdinetan sakontzeko lagungarri egin zaizkit Sherry Ortner (2006) eta Saba Mahmood (2012) antropologoen lanak ere. Ortnerrek (2006) praktikaren teoriaren proposamenetan eta ideietan oinarrituz (Bourdieu, 1977; Giddens, 1979; Sahlins, 1981) praktikaren teoria feminista, minoritarioa eta subalternoa defendatzen du; boterea, menderakuntza eta genero desberdinkeriak birpentsatzeko eta bestelako zapalkuntza sistemekin (etnia edota klase soziala kasu) artikulatzen den moduz gogoeta ahalbidetuko duena (Ortner, 2006:6). Bere ustez, agentziak pertsonen euren testuinguruetan eragiteko duten gaitasunari egiten dio erreferentzia, eta intentziodun ekintzen bitartez –kontzienteagoak izan ala ez- boterea negoziatzen da proiektuak (propioak edota kolektiboak) lortzeko xedez. Gakoa elkarerraginean egongo litzateke, harreman sozial aldakorren arteko negoziazioan (Ibid.). Bere

¹⁵ Historian zehar emakumeek botere harremanak birnegoziatzeko izan dituzten abileziak nabarmentzen ditu, superbibentziarako eta aliantzarako estrategiak garatuz edota genero-ereduak birdefinituz eta sortuz (Juliano, 1992:162).

ustez, intentzioa agentziaren elementu garrantzitsua litzateke¹⁶, betiere ikuspegi malgu baten baitan: egoera kognitibo eta emozional eta kontzientzia mailen aukera askotarikoak barnehartuko lituzke. Helburu zehatzen arabera ekintzak izatea litzateke gakoa (Ibid.:134-136). Ortnerrek (Ibid.:145), honela, bi esanahi desberdin ematen dizkio agentziari: agentzia botere gisa eta agentzia proiektuen bilaketa gisa. Lehena botere harreman pasiboen aurrean egon daitekeen agentziari dagokio, menderakuntza-erresistentzia ardatzaren baitan; bigarrenak, aldiz, botere asimetria horren nabarmena ez den egoeretan ematen diren agentzia prozesuei egingo lieke erreferentzia, desio den hori lortzeko egiten diren ekintzei, alegia. Autorearen arabera, agentzia-boterea eta agentzia-proiektua ideiak ez lirateke kontrajarriak, baina analisisan lagundu dezakete. Izan ere, erresistentzia agentzia-botere gisa definitzen badu ere, erresistentzia proiektu bat ere izan baitaiteke (Ibid.:147).

Lerro beretik, Mahmoodek (2012), bere aldetik, mendebaldeko erresistentziaren ikuskeraren aldean analitikoki bestelako definizioetan kokatzeko saiakera egiten du¹⁷. Autore horren ustez, feminismo akademikoak agentziaren molde politikoki subertsiboa azpimarratu du, baina beste agentzia mota batzuk ez ditu horrenbeste kontuan hartzen. Proiektu politikoak eta agentziaren nozio politikoa banatzen ditu, agentziaren modalitate anitzen hizkuntza analitiko bat garatzeko asmoz.

Horrenbestez, hilekoari lotutako kudeaketetan eta praktketan egiten diren eguneroko hautu askotarikoak agentziaren eremuan irakurri ditut, egoera bat hobetzeko erabakiekin, desioekin edota proiektuekin zerikusia duten heinean. Era berean, modu kontzientean hilekoari bestelako esanahiak eman nahi dizkioten praktikak ere emakumeen eta hilekodun gorputzen agentziaren erakusgarri dira, esaterako, hilekoaren kontrahegemonia eraikitzen duten egitasmoei mugimenduak. Ikerketa honetan bereziki horiei erreparatu badiet ere, horrek ez du esan nahi, agentzia, prozesu horren kontzienteei eta nabarmenei soilik egotzi diedanik.

Amaitzeko, agentziari lotuta, ahalduntzearen ideia ere gakoa izan da. Teoria eta praktika feministan kontzeptu klabea da eta jatorria pedagogia kritikoan du: 70eko hamarkadan Latinoamerikan garatu ziren pedagogia popularren baitan, eta zehazki, Paulo Freireren

¹⁶ Ikuspegi honen baitan badira molde "bigunagoetan" kokatzen direnak, intentzioa ez dutenak horren modu zentratean ikusten. Beste muturrean lirateke definizio "gogoragoak", nolabait, eguneroko praktika eta agentziaren arteko desberdintasuna markatzen dutenak. Autorearen ustez, intentzionalitatea garrantzitsua bada ere, kontuz ibili behar da agentzia ulertzeko planteamendu dikotomikoekin (Ortner, 2006).

¹⁷ *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2012) liburuan *habitus* kontzeptua teorizatzen du Aristotelesengandik hasi eta tradizio islamiarreraino ekarriz. Bere etnografian aztertu du nola Cairoko emakume musulmanen agentziak ez duen agentziaren eta erresistentziaren ikuspegi liberal eta sekularrarekin bat egiten. Feminismo postestruturalistatik abiatuz, Mahmoodek ez du mendebaldeko erresistentzia partikular bat aurreuposatzen eta pietatearen etika bestelako agentzia ereduarekin nola sortzen den aztertzen du.

proposamen askatzaileetan (kontzientziazioa eta emantzipazioa oinarri). Testuinguru haietan feministek eraldaketarako artikulazio bideetan eta boterearen birbanaketarekin loturik baliatu zuten kontzeptua. Ahalduntze-prozesua litzateke emakumeak haien zapalkuntzaren eta egiturazko arrazoen kontzientzia (kolektiboa) garatzea eta horrek botere harremanetan aldaketak ahalbidetzea, botere iturriekiko kontrol gehiago eskuratuz (Batliwala, 1997). Era berean, emakumeen aukerak eta autonomia hertsatu eta ongizatean eta osasunean negatiboki eragiten duten botere harremanen aldaketa litzateke; alegia, eraldaketa material eta sozialez harago, subjektibitatearen eremuan ere eragin behar du, erabaki gaitasunean (Sen, 1993). Feminismoaren agenda politikoaren parte da subjektu zapalduen ahalduntze pertsonal eta kolektiboa, zapalkuntza horiek ahalbidetzen dituzten botere pertsonal eta sozialak gainditzeko baldintzak sortzea xede (Lagarde, 2000:27). Ikerketa honetan, ahalduntze pertsonal eta kolektiboetan jarri da fokoa, ahalduntze oro beti korporaltzat ulertuz. Era berean, Ana Porroche-Escudero (2017) antropologoak, bularreko minbiziaren inguruko diskurtsoen gainean eginiko analisisen baitan, ahalduntze kontzeptuaren gain-erabilera birpentsatzera gonbidatzen gaitu. Izan ere, zenbait eremutan hitzaren gain-erabilera egin da, eta ahalduntzea gehiago lotu da norbanakoaren bizi-baldintzekin egitura sozialaren eraldaketarako ahalduntze kolektibo (eta indibidualarakin) baino. Alegia, ahalduntze-prozesuak ezinbestean du lotura desberdinkeria sozialen eraldaketarekin¹⁸. Hala, Porroche-Escudero (2017:60) osasunerako hezkuntza kritikoaren eta ahalduntzearen planteamenduak uztartuz, ikerketa honetan ahalduntzea ulertzeko biziki interesgarriak egin zaizkidan lau printzipiori heltzen die: (1) norbere osasunean erabakitzeko autonomia izan ahal izateko, erreflexibitatea eta kritikotasuna sustatzearen beharra; (2) ahalduntzerako hezkuntza kritikoak, adituen irakaspenez harago, emakumeen erabakitzeko aukera areagotuko duen informazio elkar trukaketa sustatu beharko luke; (3) informazioak esanguratsua, zehatza, ulergarria eta zientzia oinarritua izan behar luke, potentzialtasun hezitzailea eta eraldatzailea izateko; eta (4) osasunaren eragileekiko kontzientzia politikoak sustatu beharko luke. Hala, bere aburuz, norbanakoaren bizi-estiloan aldaketak sortzeaz gain, ezinbestekoa da ahalduntzeak ahalduntze kolektiboa eta desberdinkeria sozialekiko ikuspegi kritikoak ere inplikatzeko, horrek gizarte egituran sor ditzakeen aldaketagatik.

¹⁸ Porroche-Escudero (2017) bularreko minbiziaren gaineko diskurtsoen eta kanpainen irakurketa kritikoak egin du. Horiek usu zentratu dira emakumeen ahalduntzean, baina autoreak zalantzan jartzen du zein puntutaraino ahalduntzen duten kanpaina horiek. Izan ere, horietan ibilbide eta aukera mediko zehatz bat proposatzen da, eta ez da sustatzen minbiziaren kausen (eta esaterako, horretan eragina duten ingurugiro faktoreen) ezta gaixotasunaren ondorio ekonomiko eta sozialen kontzientzia kritikoan. Hain justu, antropologoak proposatzen du baldintza sozialekiko ikuspegi kritikoak zein ahalduntze kolektiboaren garrantzia indartuko dituen ahalduntze ereduak, gizarte-egituran eraldaketak egiteko helburuz.

Bestalde, Gollub et al.ek (2001, in Cala eta Soriano, 2016:70), osasunaren promozioaren eremuan proposatu dute gorputz-ahalduntzearen helburua, eta hala azaltzen dute Cala eta Sorianok (Ibid: 71-72):

El enfoque del *body empowerment*, como propuesta centrada en la promoción de la salud, busca generar una resistencia y una disidencia encarnada frente a las prácticas culturales normativizadas y hegemónicas que favorecen el desarrollo de conductas de riesgo o adictivas. Se trata de llevar a cabo un empoderamiento mediante la apropiación y transformación de los discursos y las prácticas de nuestro cuerpo.

Hala, ahalduntze pertsonal eta kolektibo oro beti korporaltzat hartu arren, kasu batzuetan bereziki nabarmendu da gorputz-praktikekiko lotura. Hain zuzen, prozesu horiek egoki ulertzeko abagunea eskaintzen du gorputz-ibilbideen metodologiak.

HELBURUAK ETA HIPOTESIAK

Hauek izan dira ikerlanaren helburu orokorrak:

- (1) Hilekoaren politika eta kultura alternatiboak behatzea eta prozesu horietan garatzen diren diskurtsoak, gogoetak eta praktikak aztertzea, gertatzen diren jarraitutasunak eta tentsioak ikertuz, bai ideologia biomedikoekiko eta kultural hegemonikoekiko, eta bai teoria feministarekiko.
- (2) Arlo honetan sortzen diren jakintza, praktika eta eztabaida feministak eta antropologikoak ezagutzea.
- (3) Genero eta osasunaren gaineko diskurtso hegemonikoekiko hausturak eta alternatibak nola garatzen eta gorpuzten diren ezagutzea, parte-hartzaileen testuinguruetan genero-harremanak, korporalitatea eta feminismoa kudeatzeko eta bizitzeko moduak aztertuz.

Bestalde, hauek izan dira ikerketaren abiapunturako hipotesiak:

- (1) Azken bi hamarkadetan hilekoaren kultura mediko-zientifikoaren baitan sortzen eta mantentzen diren ideologia eta praxiak eztabaidatzen dituzten ikuspegi alternatiboak sortzen ari dira eremu ideologiko-politiko askotarikoetan: feminismoan eta bestelako mugimendu sozialetan, osasunaren aktibismo desberdinetan, medikuntza alternatibo eta osagarrietan, sozioekologian, espiritualtasuna garatzen den eremuetan, adierazpen artistiko eta kultural alternatiboetan edota arlo akademikoan.

- (2) Ikerketako parte-hartzaileen testuinguruetan genero-harremanak eraldatzeko helburua oso presente dago. Eraldaketarako pausoak garatzeaz gain, tentsioak ere gertatzen dira.
- (3) Hilekoaren esanahi berriak sortzen ari diren prozesu horiek aldaketarako sozializazioak eta bestelako ezagutzak sortzeko aukerak ahalbidetzen dituzte, eta prozesu horietan garrantzia handia dute harremanek eta afektuek.
- (4) Proposamen horietan genero-ideologia desberdinak garatzen dira. Batzuetan emakumezkotasunaren ideia gizonezkotasunaren oposizioan eraikitzen da, sexu-desberdintasunaren paradigma birformulatuz eta sexu-osagarritasunaren ideologiak naturalizatuz¹⁹. Tarteka, natura eta kultura dikotomizatzeke joera ere agertzen da, emakumea naturarekin lotuz.
- (5) Era berean, dimentsio feminista eta kontsumo-gizarteari kritika uztartu egiten dira, nahiz eta kasuen arabera joera bakoitzak indar gehiago har dezakeen.
- (6) Ideologia horiek guztiak, hilekoaz eta osasunaz harago, bestelako bizi-hautu eta ideologiekin uztartzen dira modu desberdinetan.

LANAREN EGITURAKETA ETA KAPITULUEN ANTOLAKETA

Lana zortzi kapitulu osatzen duten hiru atal nagusitan banaturik dago. Lehen bi kapituluek egituratu dute ikerketari sarrera egiten dion lehen atala (*ainguraketa teoriko eta metodologikoak*), abiapuntu teorikoak eta metodologikoak xehatzen dituen. Lehendabiziko kapituluak hilekoa ulertzeko eta ikertzeko moduei helduko die, hilekoaren antropologian barrenduz. Ikuspegi antropologiko klasikoetatik hasi eta ikerketa kritikoak eta feministak aztertu dira, hilekoaren aktibismoaren gaineko ikerketak barne. Ikuspegi kritiko horiek testuinguratzeko osasunaren mugimendu feministak ere aztertuko dira. Bigarren kapituluan auzi metodologikoetan murgilduko gara, erabili ditudan estrategia metodologikoen gaineko azalpen, teoria eta prozedurak aletuz.

Bigarren atalak (*etnografian murgilduz: analisi empirikoa*) etnografiaren analisi empirikoari helduko dio, kapitulu bakoitzak gai batean barrenduko gaituelarik. Hasteko, hirugarren kapituluak hilekoaren politikak osasunaren mugimendu feministan kokatuko ditu, bertan duten lekua aztertuz. Berriemaileen osasun-praktiketarik eta -proposamenetarik abiatuz, osasunaren zenbait ikuspegi feminista garaikidetan sakonduko da. Laugarren kapituluan hilekoaren politika eta kultura alternatiboak osatzen dituzten proposamenen izaera eta nolakotasunak aztertuko

¹⁹ Osagarritasunaren ideologia zuzenean lotu daiteke aipaturiko heteroarauaren ideologiarekin.

dira: tailer eta egonaldiak, zikloaren kudeaketarako teknologia zein dispositibo feministak eta bestelako egitasmoetan eta aldarrikapenetan sakonduko da. Bosgarren kapituluaren hilekoaren politikak eta genero-identitateen arteko harremanak aztertuko dira: hilekoaren definizio biomedikoaren eraikuntzan sexu dimorfismoaren paradigmatik duen eragina, eta ikuspegi alternatiboetan hori jarraitzeko eta hausteko sortzen diren moduak behatu dira. Seigarren kapituluaren berriz, espiritualtasunaren eta osasunaren arteko konbergentzia gertatzen ari diren hilekoaren proposamenei erreparatuko zaie. Zazpigarrenean, hilekoaren zenbait proposamenetan garatzen ari den estrategia estetiko eta sentzorial bati erreparatuko zaio: nazkaren estetika eta performatibitateari, hain zuzen ere. Azkenik, hilekoaren birjabetze prozesuetan azaleratzen diren plazer-prozesuak identifikatu eta analizatuko dira zortzigarren kapituluaren baita ezagutzak kolektiboki eraikitzeko matazak ere.

Bigarren parte honetako kapitulu bakoitza gorputz-ibilbide batekin edo birekin abiatuko da (horren arabera, kapituluaren luzera). Uxue, Luna, Teresa, Klara, Maite, Unai, Oihana, June, Lide eta Maialen izango dira kapituluaren gidari eta ahots nagusiak²⁰. Haietako bakoitzaren bizipen, gogoeta, sentzazio, pasarte eta jakintzak izango dira kapitulu bakoitzari dagokion gaien murgiltzeko abiapuntu eta helduleku. Ibilbide bakoitzak, era berean, beste kapituluaren gaiekin loturak ere egingo ditu. Tarteka, beste berriemaile batzuen ahotsak ere gurutzatuko direlarik.

Hirugarren partean (*azken atala* deritzon) amaitzeko ondorioak zein galdera berriak bildu dira, bibliografia eta eranskinekin batera. Honenbestez, ikerketa honetan elkarrizketan jarri ditut eremuan engaiatuta dauden pertsonen gorputz-esperientziak, afektuak, gogoetak eta jakintzak, ezagutza biomediko eta antropologikoekin. Elkarrizketa horien bitartez garatu nahi dira pentsamolde hibridoak, ezagutza kritiko eta eraldatzaileetan sakontzeko xedez.

²⁰ Berrimaileak izendatzeko fikziozko izenak baliatu ditut, anonimotasuna mantentzeagatik.

AN ETHNOGRAPHY OF THE ALTERNATIVE POLITICS AND CULTURES OF MENSTRUATION: OBSERVING FROM THE PERIPHERY

The use of menstruation, as both a hegemonic and counter-hegemonic tool, is grossly understudied. Despite developing a huge field of inquiry around the gendered body, feminist literature has not adequately addressed the politicization of menstruation. In fact, we know little about how women's ability to menstruate is *directly* used against them, and in turn, how women have *directly* used menstruation in a subversive fashion to disrupt gender norms (O'Keefe, 2006:536)

One of the first questions (...) was posed to me by a well-respected historian: 'Your work is very interesting, but with all the other issues women face, why choose menstruation? Aren't there more important things for feminists to worry about?' (Bobel, 2010:29)

FUNDAMENTALS OF THE RESEARCH: A PERSONAL AND COLLECTIVE EXPERIENCE

By the time I had embarked on this research as an academic undertaking project, the subject was already well known to me and is one with which I have a deep emotional attachment. In 2006, Mireia Delgado and I created the workgroup, "Nomantxakolorea", the purpose of which was to rethink menstruation. The starting point for this project was a shared interest in alternative imaginaries, the cultural and/or artistic productions of menstruation, as well as an alternative management of menstrual blood. We became involved in a number of projects, such as workshops and courses, the production of alternative resources for the management of menstruation, the creation of an art installation, and the production of t-shirts. Having become

immersed in this topic — which would later form the basis of my object of study — I then became aware of the complexity of this issue. It was then and during that time that I was alerted to the fact that there are, firstly, a myriad interconnected discourses and practices, and secondly, multiple points of departure from which to discuss menstruation. People’s narratives and their demands were acutely different, and in some cases even contradicted one another, depending on each individual’s social background. Often, attitudes perceived to be alternative, were combined with naturalising discourses. Following this collective and practical experience, and afterwards parallel to it, during the 2008-2009 academic year at UPV/EHU, I chose the alternative politics of menstruation as the subject of my Feminist and Gender Studies Master’s Dissertation, under the supervision of Mari Luz Esteban²¹. An awareness of the complexity and the range of discourses sparked my interest in this research; the excitement, contradictions, and discomforts previously experienced were, on the other hand, the point of departure, based on both personal and collective lived experiences. During that process I had already adopted a hybrid position, that of a researcher who is part of the analysis. Thus, I used the conclusions drawn from this preliminary research project as the basis of this doctoral thesis.

In this doctoral thesis, I have researched the politics of menstruation, corporality, and gender relations²². For this purpose, as well as researching and analysing the meanings of menstruation, I have, over the years, observed certain initiatives relating to the menstrual cycle, particularly those developed in the Basque context but also in other parts of Spain²³. In this case, I am referring to body politics and actions that go beyond the hegemonic view of menstruation to create new and alternative meanings and imaginaries²⁴. I have studied the menstrual body as a political body, as well as analysing its effects on personal and collective experiences. In other

²¹ My research project was entitled *Hilekoaren diskurtso eta praktikak: esanahi berriak bila* [Discourses and Practices of Menstruation: In Search of New Meanings] (2008/2009). I undertook an in-depth study of the phenomenological, social, and political menstrual body (Scheper-Hughes and Lock, 1987; Esteban, 2004b); with a particular emphasis on the agency of bodies that question the hegemonic vision of the menstrual cycle. For this purpose, focusing on as well as a bibliographic review of the subject, I also carried out a systematisation of the political activities related to menstruation (2006-2010), various ethnographic observations, autoethnographic writing, and six in-depth interviews. This information together with the results of my research forms the basis of my doctoral thesis.

²² This was made possible by a predoctoral grant from the University of the Basque Country (UPV/EHU) (2010-2014). Likewise, thanks to grants from the Directorate for Equality of the UPV/EHU I have had the opportunity to take part in a number of conferences. I am equally grateful to AFIT (Feminist Anthropology Research Group) for supporting this research.

²³ Whilst the ethnographic component of this work was initiated and developed within the Basque context, I have also understood it in relation to the process that has taken place in other parts of Spain, as will be shown in the ethnography. However, it must be borne in mind that in the Basque context the tradition and bedrock of social movements has been widespread, even in the case of feminism.

²⁴ I have used the Gramscian perspective on hegemony as a baseline. Gramsci explained hegemony, not as a direct coercion, but as a web cast between political, cultural, and social powers (Gramsci, 1981). Boggs thus explains it as (1976:39): “*The permeation throughout civil society of an entire system of values, attitudes, beliefs, morality, etc. that is in one way or another supportive of the established order and the class interests that dominate it to the extent that this prevailing consciousness is internalized by the broad masses, it becomes part of ‘common sense’*”.

words, by taking alternative politics and cultures of menstruation as a starting point, I have observed the body management and practices of certain women²⁵ and menstruating bodies, analysing the feminist debates, gender identities, and gender relations that are developed within those corporal politics. Likewise, I have observed the way in which androcentric biomedical ideology and body regulation, hegemonic cultural-symbolic ideologies of menstruation, gender inequalities and nature/culture, and feminine/masculine divisions are discussed in terms of these processes of definition, regulation, and formation of identities, analysing the points of continuity and fracture. Nonetheless, as I will explain at different stages of this thesis, the subject has changed considerably since I began my research, and this has led me to reformulate it at certain points, putting myself — as an anthropologist — in a situation as challenging as it has been fruitful, productive, and valuable.

Whenever I have discussed the subject of my research, people have observed and listened with a wide range of reactions, attitudes, and expressions, whether such discussions have taken place in academic settings or on the street. At conferences, despite the fact that my proposals have often been made alongside other specific subjects (e.g., methodology, health, or objects related to menstruation), as soon as the concept of menstruation has been mentioned, I have been placed in the area of women's issues, even if I have presented the subject as a pathway leading towards understanding a number of other issues. Although it has not been overtly expressed, I have had the sense that (even for those who acknowledge the importance of the subject), their comments imply that, when compared with other anthropological topics, menstruation is perhaps less worthy of serious academic scrutiny or attention. Such comments range from “what do you want to research that for?” and looks of “what for?” to those that asked me point blank “if periods are something private, what need is there for them to be a public thing?”. In addition, when I have used images of menstrual blood, I have sometimes been asked whether “those offensive images” could have the opposite effect. Over time, these views have intensified both my determination to persist with my research endeavours and my

²⁵ I will use the concepts of woman and man as social categories, taking the difficulties of such a general use into account. In particular cases, I will specify within the gender spectrum, cisgender, cis woman, cis man, trans, transgender, etc. Likewise, in some cases, when referring to statements or research on menstruation, I will also use the category “woman” —since in some research projects women have been considered the only menstruating body, and menstruation has often been the principle criteria for bodies to be assigned as women, whether they menstruate or not. Therefore, throughout my work I will speak not only of menstruating persons, but also of women of whom it is presupposed that *only they* have and *always* have periods. In short, despite the difficulties of language, I want to clarify that my intention was to understand the menstrual cycle beyond a specific gender identity throughout the process. In turn, the ideology of menstrual normativity affects both menstruating bodies (however they are defined, though I will try to avoid exclusionary definitions), as well as bodies that, in general, are read or identified as women (menstruating or not, cis or not). Likewise, when speaking about “women's agency”, I will do so within a broad interpretation of the word (women, lesbians, trans), whilst I am aware that this also has its difficulties, and from time to time I will need to make some clarifications.

concerns about doing so. Moreover, feminist epistemology has helped me to put these concerns into words. There have, of course, also been those who have found the subject highly interesting. Furthermore, many of the aforementioned views have changed as a result of the development of the subject's theoretical-social corpus. This cartography of the reactions evoked by research on menstruation provides a clear picture that shows how, on the one hand, that this is an element in which myriad meanings converge and, on the other, that it is still a marginal subject.

In this context, observation from the side-lines, and perceiving from the periphery, has been the real driving force behind my research efforts, the true engine of my motivation. Sometimes the periphery may allow us to observe hegemony from afar, in an appropriate and detached manner, and occasionally there is more freedom in the margins—*dominant ways of looking are not there*, and as such these can be places that are more susceptible to cracking, in its most stimulating sense of breaking down resistances, of opening up to new possibilities. Therefore, I have opted for the periphery, even though I perceive the idea itself to be fraught with challenges. That is, I do not want to understand the periphery in terms of a centre/margin dichotomy, even less so in terms of the desire to move from the periphery to the centre: since any centre creates new peripheries and marginalities. Consequently, I have considered the margin as a subaltern space. And thus, whilst constantly questioning it, this ethnographic exercise has been firmly rooted within observations from the periphery.

ALTERNATIVE POLITICS AND CULTURES OF MENSTRUATION: SOME THEORETICAL NOTIONS

In this section, I will present the main concepts I have used to define the subject of my research. The general concept has been **alternative politics and cultures of menstruation**, but aside from this, I have also used notions such as **the politics of menstruation** and **the political body of menstruation**, with different nuances of meaning. In order to define what I have termed the political body of menstruation (or, in short, the menstrual body), I have based my work on the analysis of corporal politics, following Esteban's proposal (2004b, 2011b). Body politics are, fundamentally, the ideologies and practices associated with the body, particularly the regulation and control of bodies and health, regulations that are most effective for social control, but also capable of creating opportunities for collective and individual confrontations and resistance. Therefore, they are spaces for the discussion and negotiation of power, and they make it possible to generate social change (Esteban 2004b). Put more precisely, when speaking of the *politics of menstruation* (Guilló, 2013) I refer to the processes of giving meaning to and governing

menstruation and reproductive health (in general)²⁶, whether carried out by different institutions (medical, religious, economic, or media) or by collectives and individual subjects. These body politics emerge within specific economic, cultural, and political contexts, all of which have an impact on these body politics, and vice versa. All of this has an impact on the configuration of subjectivities whilst simultaneously strengthening the potential for action.

As a broad and dynamic term, this concept incorporates various initiatives that differ in their intensity and characteristics, focusing on collective politics as well as individual initiatives (although the latter distinction is rarely clear). Politics, in its Arendtian sense, as a realm of human fulfilment, is a collective action that engenders power; or, put simply, it is those processes that are oriented towards the achievement of group goals. Moreover, I understand culture as a complex network of dynamic meanings and relationships, as well as changes fostered by human action²⁷. Within the concept of culture, I highlight the productions, products, technologies, devices, or literature associated with the menstrual cycle. Therefore, (for example, feminist) both individual and collective agency figure centrally in these alternative cultures and politics of menstruation.

Alternative politics and cultures of menstruation are the alternative values and practices that come into being in contrast with the hegemonic perspective on menstruation, for instance, the management of menstrual blood (e.g., issuing complaints against the menstruation industry and promoting alternative products), along with feminist technologies²⁸, workshops and projects,

²⁶ I have used the term sexual and reproductive health for what has traditionally been referred to as reproductive health, following the current Spanish concept of *Salud reproductiva y sexual*. This notion has the intention of broadening the concept: instead of limiting itself to reproduction, it also highlights the importance of sexuality. In any case, I still find this problematic: on the one hand, it connects sexuality, genitals, and reproduction; and on the other hand, it may lead to an understanding of the sex parts as being only the genitals and their surrounding area, which genitalizes sexuality and reduces more holistic and diverse approaches. Nonetheless, I will use it because it at least renders sexuality visible.

²⁷ In a broader sense, and following certain authors (Maquieira, 1998, 2001; Del Valle 2003; Bullen and Egido, 2003, Bullen, 2005; Esteban, 2012; Esteban and Hernández, 2016), I start off from a dynamic view of culture. In Bullen and Egido's (2003:33) words: "*Culture in itself is dynamic, it is in constant negotiation and redefinition and it constantly changes according to the features chosen by social actors to construct their own identity, the existing interrelations between groups and the processes in which they are immersed [...] culture does not exist beyond social action, but is constructed by means of different processes that either reflect and reaffirm or question and shake the social structure*". (My translation from the original Spanish: "*La cultura en sí es dinámica, está en constante negociación y redefinición y cambia constantemente según los rasgos que eligen los actores sociales para construir su propia identidad, las interrelaciones que existen entre grupos y los procesos en el cual se encuentran inmersas. [...] la cultura no existe a priori de la acción social sino se construye a través de diferentes procesos que reflejan y reafirman o cuestionan y sacuden la estructura social*"). As a result, the creation and reproduction of culture takes place within power relations: culture production, then, to the extent that it depends on access to power and resources, reproduces gender and class hierarchies (Bullen and Egido, 2003). Lila Abu-Lughod (1991) proposed destabilising the static and essentialist perspective on culture, to the extent that it is fundamental in constructing *the other*. Hence, culture could be building/interpreting, a dynamic space that unites the (body) praxis in constant transformation (Esteban, 2012:45).

²⁸ Linda Layne (2010:3) has defined feminist technologies as tools and knowledge that will improve women's capacity to develop, increase, and express their skills. The debates over this conceptualisation will be addressed in Chapter four.

street actions and artistic expressions (e/g., performances and audio-visual proposals) and numerous other different creations. Since the place of enunciation varies considerably depending on the nature of each proposal, this resignification occurs primarily in different ideological and political spaces: in academia; social movements (particularly feminist, environmental, and health movements); the alternative-artistic scene; alternative medicine; spiritualities²⁹; and what could be termed feminist biomedicine. Moreover, and despite the fact that these projects continue to exist on the margins, they have become more visible in the past few years. Thus, it is through these politics and cultures and following Esteban's (2011b) proposal of the feminist political bodies, that the concept of what I have called the *political body of menstruation* (or the menstrual body) is honed.

On some occasions I have used more precise concepts, such as the widespread term *menstrual activism* (Bobel 2006, 2008, 2010; Fahs, 2016), or the concept of *menstrual countercultures* (Houppert, 2000; Kissling, 2006, Guilló, 2009). But the context and research process have required me to adopt a broader conceptualisation, as mentioned previously. I find the concept of menstrual activism the one most valuable for explaining this phenomenon, but the cultures and politics of this ethnography have, as I have already indicated, been of a more general and vague nature. Despite the fact that I have used the concept of menstrual countercultures in my master's dissertation and various publications, and even though at times I have used it with a specific meaning, after some reflection I have not used it as a core concept. This is, firstly, due to the fact that the counterculture concept is highly nuanced³⁰ and, secondly, because the practices I have researched are not (exclusively) always conscious, explicit politics constructed against culture. These are not always specific politics; in certain instances, these are individual projects and at other times they are not specifically formulated as such. Hence, I have interspersed the use of different categories and their nuances, and I have used the broader

²⁹ I will study in more depth what certain authors (Heelas and Woodhead, 2005; Heelas, 2008:65; Cornejo and Blázquez, 2013) have defined as *holistic environment* in the seventh chapter.

³⁰ The concept of counterculture conveys the cultures, movements, trends and/or social forms that arise against the culture existing in a given society. It would encourage free individual thought in the face of government cuts: it provides a democratic accessibility to knowledge, a need for social change, and a challenge to authoritarianism (Goffman, 2006). Compared with dominant culture, it could be defined as that which is built to criticise it. Likewise, counterculture is defined as a departure from hegemonic culture itself, since these are practices, meanings, and values that emerge in opposition to such a culture. That is, one is a result of the other and it is only defined insofar as the other exists. But different authors (Roszak, 1970, Goffman, 2006; Amezaga, 1994; Feixa 1998; Porrah, 2001; Larrinaga, 2014) have made multiple distinctions, which I will not dwell on here. Some have used it to refer to movements that have been visible and constant through time and are worth mentioning (Goffman, 2006); others have noted a separation between countercultural theory and classic politics (Heath and Potter, 2004), departing from Roszak's (1970) proposal. I have understood a number of spaces, discourses and trends as countercultural because they are constructed in opposition to hegemonic discourses; furthermore, in some cases I will also use it as a synonym of "alternative", a term with a broader meaning, despite the fact that the two terms include different nuances.

concept of “Alternative politics and cultures of menstruation” as the main idea that underpins the subject of my research.

In the context of the approach proposed by Teresa del Valle et al. (2002), Carmen Díez (1993:175) has suggested that there is a “socialisation for change” that takes place separately from the socialisation within hegemonic culture, and this has been precisely the case with the politics of menstruation. Apart from a socialisation for the continuation of hegemonic culture³¹, a second socialisation for change has been developed, for instance, when complaints are made against the industry and the products, and when alternative products for its management are used or circulated. By examining different dimensions connected to the cycle, and by becoming acquainted with different experiences through reflection and discussion, the negative and negating perspectives around menstruation are called into question. And thus, the promotion of other values becomes the purpose of the alternative practices developed within this socialisation for change.

I have gathered information regarding the research participants’ experiences and developed them as corporal itineraries. I have taken the threads of menstruation as a starting point whilst as a central theme I have undertaken an analysis of its politics. Thus, a number of topics related to the management of the body have been examined, including health processes, sexual and reproductive health, sexuality, diet, consumption choices, socio-political participation and other life experiences. This is the manner in which I have approached the debates surrounding gender and health that take place in contexts of which the research participants are a part, examining the negotiation processes around gender relations and bodies that develop in those narratives and practices. I have paid attention not only to any essentialism, biologism, and ethnocentrism that may arise, but also to *women’s* agency and resistance. Likewise, I have also analysed the ways in which bodies of knowledge are produced in those relationships, affects, and processes.

The theoretical context of this analytical project has been formed by **feminist anthropology and theory, medical anthropology, and the social theory of the body**; both in terms of the

³¹ There is not a single socialisation within hegemonic culture, but many different ones. Even if there are learning processes intended to inculcate the hegemonic, in this research I adopt a dynamic and processual approach to socialization: “A static approach to socialisation would be one favouring learning during the first stages as if these contained all necessary attitudes and knowledge for a lifetime. A dynamic and process-oriented view on socialisation analyses the ways in which socialisation works or not as a foundation for the creation of new structures, identities and social relations, and the ways in which it affects men and women” (del Valle et al., 2002:37) (My translation from the original Spanish: “Un enfoque estático de la socialización sería aquel que favorece los aprendizajes de las primeras etapas como si en ellas estuvieran contenidas las actitudes y saberes necesarios para toda la vida. Una visión dinámica y procesual de la socialización analiza las formas en las que ésta sirve de base o no para la elaboración de nuevas estructuras, identidades y relaciones sociales y afecta a hombres y mujeres”).

content and in terms of methodologies and modes of research. My points of departure have been the key concepts proposed by feminist anthropology as paradigm or analytical models: using concepts such as gender relations, identities and configurations, as well as complex perspectives to analyse social inequalities in certain given contexts as a matrix in which different variables are interrelated³². In fact, in the past decades, the understanding of gender has significantly advanced and this has facilitated a more complex and fruitful approach to certain realities. Thus, we are speaking of a concept of gender that distances itself from “*rigid masculine/feminine dichotomies and from biological approaches*”, one that is “*performative, relational, mutable, complex, and material*”. Similarly, this is a concept that facilitates the allocation of attention to everyday agency, “noticing a multifaceted ability in all humans to deploy it and practice it whatever the circumstances, and not just to structures or institutions, as usual” (Esteban, 2012:29-30)³³.

The feminist anthropologists from the 1960s and 1970s onwards, criticising the androcentric models of anthropology, examined a range of social, political, and economic contexts, comparing the conditions, experiences and gender representations taking place within them (Stolcke, 2004:82). During that period, they examined the causes of domination, and, with the passage of time the discipline itself would develop a more complex viewpoint by rethinking categories and analysing the way in which the power relations found in various contexts emerge and take place in people’s bodies. In the decades that followed, they called into question the sex/gender duality and analysed the contexts of sex and sexuality as social and cultural constructs. Heteronormative power systems and the hierarchy of both bodily and sexual practices were analysed (Rubin, 1989, Stolcke, 2004). Gender came to be regarded as something that materialises through the repetition of a set of practices, whilst sex, on the other hand, is something that is constructed through it (Butler, 1990; Stolcke, 2004). The social organisation of gender is shaped within compulsory heterosexuality³⁴.

³² Feminist anthropology is a feminist analytical model born in the 1960s-1970s. Some theorists have divided it into three stages, known as: (what in Spanish has been called) the anthropology of woman (1960s-1970s), the anthropology of women (1970s-1980s), and the anthropology of gender (from 80s-90s onward). Throughout its rich evolution, it has drawn attention to the discipline’s androcentricity, as well as revising and creating theories and categories, allowing for increasingly complex analyses (Moore, 1991; Thurén 1992; Maquieira, 2001; Martín Casares, 2006; Castañeda, 2006; Gregorio, 2006, 2019; Méndez, 2008; Bullen and Hernández, 2010, Rostagnol, 2018).

³³ I have already published some of the contents that I will use on the subject of feminist anthropology (Guilló, 2016).

³⁴ Among others, following Laura Muelas (2015:15), compulsory heterosexuality explains how bodies determined as being of the female or male sex are given specific roles and how desire is directed towards the opposite sex, by means of the false idea of a complementarity and antagonism between the two sexes, all of which helps to keep intact the hierarchy between the two. See, for instance, Wittig (2005 [1980]), Rubin (1986), Rich (1986), Butler (1990), Lorde (2003 [1984]). Later, the concept of *heteronormativity* expanded.

In this context of knowledge, Raewyn Connell (1987) defined the concept of a gender system as “structural”. According to this author, the gender system is a complex network in which material conditions and symbolic conceptualisations interact. The individual is located in that network of meanings and structures, embodying the construction of sexual identities and the performative practice of gender (Connell 1987, 1999; Del Valle et al., 2002; Bullen and Hernández, 2010; Bullen, 2016). The conceptualisation of the gender system deliberately involves questioning the aforementioned categories, analysing power relations, and taking into account many other variables centred upon bodily experiences —aside from those of a sexual nature— within that context. In order to understand gender from that complex and relational standpoint, a number of different variables beyond those involving being a woman or a man are intersectionally articulated. Indeed, we will see the importance of understanding the local gender systems when analysing the menstrual practices, particularly in order to avoid ethnocentric tendencies. In order to acquire knowledge of the different social ways in which the menstrual cycle is experienced to enable an understanding of the gender systems and norms and ideologies around bodies, it will be essential to conduct a precise analysis of the ethnographic data and the relationship with a given place’s worldview and political and economic structure.

Additionally, I have used the analytic model developed by medical anthropology to achieve a more in-depth, holistic, and relational understanding of health, wellbeing, illness, and suffering. This model adopts a non-determinist, critical, and non-neutral standpoint that, on the one hand, pays attention to location-specificity, details, peculiarities, and particularities, and, on the other, is reliant on the idea of multicausal systems (Martínez Hernández, 2007:26; Valls, 2009; Esteban, 2010a). This model has, in particular, provided me with a framework in which to view biologisms and naturalisations through a critical lens. Thirdly, I have taken advantage of the theory of the body that has developed in relation to the aforementioned models and fields as a stimulus of corporal ethnography. The corporal dimension of experience, as well as being an embodiment of historical choices and conventions, can simultaneously constitute a material, fleshly basis for individual and collective action, and hence, also form the basis of social and cultural transformation (Esteban, 2004b). Undoubtedly, and in accord with Esteban (Ibid:38), the body is neither passive or ahistorical; on the contrary, it can be a place of resistance in many economic, political, sexual, aesthetic, and intellectual conflicts; always on the basis of the challenge of making the distinction between what resistance is and what it is not. Below is a proposal of the agent body:

[...] the body we are is effectively regulated, controlled, excessively regulated, conditioned by a gender system that is differentiating and discriminatory for women, by certain given institutions on a grand scale (advertising, fashion, media, sports, medicine...). But this corporal materiality is what we are, the body we have, and it can be (and in fact now is) a perfect agent in confrontation, in response, in resistance and in the reformulation of new gender relations, in the same manner as the reproductive/sexual body was twenty or thirty years ago. We are not feminine, masculine, or feminist selves, free in socially limited and manipulated bodies, and such perception may prove very helpful to us in analysing things in an alternative way and advancing in our theorising and politics—in short, it would help us find alternative keys to social transformation. In this sense, it is also necessary to bear in mind our own experience, which is fluid, changeable and conflictive, as feminist researchers. If I do not see myself as a victim, but I have also suffered some bodily discomforts specific to our culture and to which I will refer to later on; if I am able to perceive my life journey as a bodily journey—why see the others solely as victims, as puppets of a given oppressive politics? (Ibid:42)³⁵.

To the extent that the concept of agency is related to power, we face different action modalities as responses to power. Ángela Alfaraque (2003:43-44 in Bullen, 2017) identifies three action models. First of all, resistance: “*Where ‘women discover, invent forms of resistance against discourse, against order, against the reactions and practices of patriarchal order [...] [an] isolated, silent disobedience, individual not collective’*”. Secondly, subversion, that which takes place when individual barriers to social order from the intimate, private, or public sphere are overcome: “*Subversion means choosing negated or forbidden actions but contained within order’*”. And, finally, transgression, in which emerges “*the establishment of an order of its own, not brought about by traditional norms’*” (Ibid.).

Even if we understand resistance, subversion, and transgression as agency, the latter may be based on an even broader notion. The desire to imagine women as agents of their own lives, rather than viewing them as victims, has been a common trend in feminist anthropology.

³⁵ My translation from the original Spanish: “[...] *el cuerpo que somos está efectivamente regulado, controlado, normativizado, condicionado por un sistema de género diferenciador y discriminador para las mujeres, por unas instituciones concretas a gran escala (publicidad, moda, medios de comunicación, deporte, medicina...). Pero esta materialidad corporal es lo que somos, el cuerpo que tenemos, y puede ser (y de hecho lo está siendo) un agente perfecto en la confrontación, en la contestación, en la resistencia y en la reformulación de nuevas relaciones de género, al igual que hace veinte o treinta años lo fue el cuerpo reproductivo/sexual. No somos yoes femeninos, masculinos o feministas, libres en cuerpos limitados y manipulados socialmente, y percibirlo así nos puede ayudar mucho a analizar las cosas de una forma alternativa y avanzar en nuestras teorizaciones y políticas, en definitiva, a encontrar claves alternativas para la transformación social. En este sentido, es necesario también tener en cuenta nuestra propia experiencia fluida, cambiante y conflictiva como investigadoras feministas. Si yo no me veo como víctima, pero he padecido también algunos malestares corporales específicos de nuestra cultura a los que me referiré más adelante; si soy capaz de percibir mi trayectoria vital como una trayectoria corporal... ¿por qué ver a las demás sólo como víctimas, como títeres de una determinada política opresiva?’*” (Ibid:42).

Following Esteban (2004b:35), agency helps us, firstly, to set aside anthropological analyses showing excess linearity and, secondly, to enquire into the complexity of processes and the diversity of contexts and experiences. In that sense, a number of works by Dolores Juliano (1992, 1998) are important references, in which she has argued that women have never been passive or submissive (1992:12). From her point of view, it is essential to break away from the imaginaries that identify women —or subordinate groups— as victims who are passive or non-critical with regard to their positions³⁶. In any case, is a greater difference between what women do and what society perceives them to be doing, since the less power they have, the greater the likelihood that these voices are rendered invisible and less valuable. Those who are in positions of power have a monopoly over the presumption of veracity, and, as a result, they make it difficult for those in subordinate positions to access social acceptance (Juliano, 1992:165, Esteban, 2004b). That being the case, the research work carried out in the past decades has shown that oppressed groups, despite being aware of their limitations, are capable of questioning their situation and improving their daily lives.

Furthermore, when examining the different modalities of agency, I have found the works of the anthropologists Sherry Ortner (2006) and Saba Mahmood (2012) to be particularly useful. Ortner (2006), basing her ideas on the proposals and notions of practice theory (Bourdieu, 1977; Giddens, 1979; Sahlins, 1981), argues in favour of a feminist, minority, and subaltern practice theory, which will allow for reflecting on the ways of articulating different systems of oppression, including ethnicity and class, whilst rethinking power, oppression, and gender inequalities (Ortner, 2006:6). For her, agency refers to the capacity for people to have an impact on their contexts, and power is negotiated by means of intentional actions —whether these are more conscious or not— aimed at accomplishing projects (either personal or collective). The key lies in interaction, in negotiating between mutable social relations (Ibid.). For Ortner, intention is an important element of agency³⁷, albeit always from a flexible perspective, encompassing an extensive and varied spectrum of cognitive and emotional situations and levels of consciousness. The key is to implement actions according to specific goals (Ibid.:134-136). Hence, Ortner (Ibid.:145) attaches two different meanings to agency—agency as power and agency as a search for projects. The former corresponds to the agency that may exist in the face of passive power relations, within a domination-resistance axis, whilst the latter refers to agency

³⁶ She highlights the historical ability of women to renegotiate power relations by developing strategies for survival and alliance-making, or by redefining and creating gender models (Juliano, 1992:162).

³⁷ Included in this perspective are those who position themselves in “softer” forms, and who do not view intention as having such a central role; at the other extreme would be “harder” definitions, those which somehow draw the difference between everyday practice and agency. In the author’s opinion, while intentionality is important, one must be wary of dichotomous proposals to understand agency (Ortner, 2006).

processes taking place in those situations in which a power asymmetry is not evident, that is, in the actions performed to achieve a desired goal. According to this author, the ideas of power-agency and project-agency are not contradictory but are helpful for analysis. In fact, even though she defines resistance as power-agency, resistance could also be a project (Ibid.:147).

In a similar vein, Mahmood (2012) attempts to place agency within definitions that differ analytically from the Western view of resistance³⁸. According to this author, scholarly feminism has highlighted the politically subversive form of agency, but gives rather less consideration to other types of agency. She separates the political project and the political notion of agency in order to develop an analytical language that is able to take into account various modalities within agency.

Therefore, I have understood the various daily choices made in the management and practices related to menstruation as part of the sphere of agency to the extent that they are concerned with decisions, desires, and projects aimed at improving a situation. Similarly, the practices that consciously seek to give the menstrual cycle other meanings can be taken as evidence of the agency of women and their menstruating bodies. Said practices include both projects and movements that build a counter-hegemony of menstruation. Even though this research has primarily focused on the latter, that does not mean that only the most conscious and visible processes have been identified as agency.

Lastly, in relation to agency, empowerment has also been of critical importance. This is a key concept in feminist theory and practice and has its origins in critical pedagogy, having been developed in the 1970s in the context of popular pedagogy in Latin America, or, to be precise, in Paulo Freire's proposals regarding liberation (based on awareness-raising and emancipation). In those contexts, feminists used empowerment for the sake of articulating transformation and in relation to the redistribution of power. The empowerment process could involve women's development of an awareness of their oppression and its underlying structural causes, with such awareness subsequently promoting changes in power relations, affording them more control over the sources of power (Batliwala, 1997). Likewise, it could also be a change in power relations that negatively impact women's wellbeing and health and limit their autonomy, that is, beyond material and social transformations, it must have an impact in the subjective sphere

³⁸In her book *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2012), she theorises over the concept of *habitus*, beginning with Aristotle and bringing it to Islamic tradition. In her ethnography she has examined how the agency of Muslim Cairo women does not coincide with the liberal and secular view of agency and resistance. Using poststructuralist feminism as a base, Mahmood does not depart from a Western vision of resistance and she examines how ethics as piety is created from other models of agency.

and the ability to make decisions (Sen, 1993). Part of the political agenda of feminism is to achieve the personal and collective empowerment of oppressed individuals with the aim of creating conditions that allow women to overcome the personal and social powers that facilitate such oppression (Lagarde, 2000:27). In this research, I have focused on personal and collective empowerment, understanding all empowerment to be corporal. Similarly, the anthropologist Ana Porroche-Escudero (2017), within the analysis of breast cancer discourse, invites us to rethink the use of the concept of empowerment. In fact, in some cases there has been an overuse of the word, and empowerment has been more strongly linked to individual life-conditions than collective empowerment for the transformation of the social structure. That is, the empowerment process is concerned with the transformation of social inequalities³⁹. Thus, Porroche-Escudero (2017:60), combining the approaches of critical education for health and empowerment, addresses four principles that have proved to be most interesting in understanding empowerment: (1) The need to promote reflexivity and criticism in order to have the autonomy to make decisions regarding one's own health; (2) critical education for empowerment should promote a dynamic exchange of information that, beyond the teachings of experts, increases the capacity for women to make decisions and choices (3) educational potential and information transformation must be meaningful, accurate, understandable and science-based; and (4) we should promote a critical awareness of the social determinants of health. Thus, for the anthropologist, in addition to generating changes in individual lifestyle, it is essential that empowerment imply a collective empowerment due to the changes it can generate in the social structure.

Gollub et al. (2001, in Cala and Soriano, 2016:70) have considered the goal of body empowerment within the field of health promotion, which Cala and Soriano (Ibid:71-72) explain in the following way:

The *body empowerment* approach as a proposal centred upon the promotion of health seeks to generate an embodied resistance and dissidence in the face of excessively regulated and hegemonic cultural practices that favour the development of risk or addictive behaviours. It involves carrying

³⁹ Porroche-Escudero (2017) has made a critical reading of discourses and campaigns about breast cancer. These have traditionally focused on the empowerment of women, but the anthropologist questions to what extent these campaigns empower. In fact, they propose a particular route and a medical option little promoted in the critical awareness of the causes of cancer (and for example, of the environmental factors that influence it) and of the economic and social consequences of the disease. To be specific, the author argues for the importance of the critical perspective of social determinants and the importance of collective empowerment for transforming the social structure that produces inequalities in the field of health.

out an act of empowerment via the appropriation and transformation of our body's discourses and practices⁴⁰.

Therefore, despite the fact that all personal and collective empowerment may be seen as corporal, there are some cases in which its relation with body practices has been highlighted. To be more specific, the methodology known as "corporal itineraries" offers an excellent opportunity to properly understand those processes.

GOALS AND HYPOTHESES

The general goals of this research were set out as follows:

- (1) To observe alternative menstruation politics and cultures and to examine the discourses, reflections, and practices that develop within those processes by researching the continuities and tensions taking place within them, both in terms of hegemonic biomedical and cultural ideologies and in terms of feminist theory.
- (2) To gain an understanding of the feminist and anthropological knowledge, practices, and debates that emerge in this field.
- (3) To gain an understanding of how ruptures within, and alternatives to, hegemonic discourses about gender and health are developed and embodied by researching ways of managing, experiencing, and living out gender relations, corporality, and feminism in the participants' contexts.

The preliminary hypotheses for this research were as follows:

- (1) The past two decades have seen the emergence of alternative perspectives that discuss and dispute the ideologies and praxes that are created and sustained in the medical-scientific culture of menstruation. These perspectives come from a range of ideological-political spheres, including feminism and other social movements, various health movements, alternative and complementary medicine, socioecology, areas in which spirituality develops, alternative artistic and cultural expressions, and academia.

⁴⁰ My translation from the original Spanish: "*El enfoque del body empowerment, como propuesta centrada en la promoción de la salud, busca generar una resistencia y una disidencia encarnada frente a las prácticas culturales normativizadas y hegemónicas que favorecen el desarrollo de conductas de riesgo o adictivas. Se trata de llevar a cabo un empoderamiento mediante la apropiación y transformación de los discursos y las prácticas de nuestro cuerpo*".

- (2) The aim of transforming gender relations is undoubtedly present in the contexts of the participants included in this research. In addition to the steps being taken towards transformation, tensions also exist.
- (3) The processes that are creating new meanings for the menstrual cycle facilitate socialisations for change and other opportunities to create different bodies of knowledge, and relationships and affects are of critical importance in these processes.
- (4) Among these proposals, various gender ideologies have been developed. Sometimes the idea of femininity is constructed in opposition to masculinity, naturalising ideologies of sex-complementarity and reformulating the paradigm of sexual difference⁴¹. At times, there is also a tendency towards reliance on the nature vs culture dichotomy, linking woman to nature.
- (5) Likewise, the feminist level converges with a critique of consumer society, even though one trend may be stronger than the other, depending on the case.
- (6) All of these ideologies, beyond menstruation and health, converge in various ways with other life choices and ideologies.

STRUCTURE OF THE THESIS AND CHAPTER ARRANGEMENT

This thesis is composed of eight chapters and divided into three main sections. The first two chapters form the introductory part of the thesis (“Theoretical and methodological Anchorage”), which details the theoretical and methodological foundations of the research. The opening chapters will tackle the ways of understanding and researching menstruation, exploring an anthropology of menstruation. Beginning with classic anthropological perspectives, the work examines critical and feminist research, including menstruation-related activism. In order to put these critical perspectives in context, feminist health movements will also be studied. In the second chapter, I will delve deeper into methodological issues by looking into the explanations, theories, and procedures related to the methodological strategies that I have employed in this work.

In the second part (“Diving into ethnography: an empirical analysis”), I go further into an empirical analysis of ethnography, tackling a different subject in each chapter. The third chapter will place menstrual politics within the feminist health movement, with a particular emphasis on examining their place within this movement. Beginning with the health practices and

⁴¹ The ideology of complementarity can be directly linked to the aforementioned ideology of heteronormativity.

proposals of the participants, contemporary feminist perspectives on health will be laid out. In the fourth chapter, the nature and qualities of the proposals that form alternative politics and cultures of menstruation will be examined by looking into workshops and encounters, feminist technologies and devices for cycle management, and other projects and demands. In the fifth chapter the relationships between menstruation politics and gender identities will be analysed, particularly the effect of the sexual dimorphism paradigm on the construction of a biomedical definition of menstruation, as well as modes of continuity and discontinuity in alternative points of view. In the sixth chapter, I will analyse the proposals related to the menstrual cycle that have been put forward in the convergence between spirituality and health. In the seventh chapter, I will look at an aesthetic and sensorial strategy that is emerging in a number of proposals regarding menstruation, that is, the aesthetics and performativity of disgust. Finally, the eighth chapter will provide an analysis of the pleasure processes that are revealed in systems of re-appropriation of the menstrual cycle, as well as the strands of knowledge that are being collectively woven.

Each of the chapters in this second part will begin with one or two corporal itineraries (the length of each chapter will depend on this). Uxue, Luna, Teresa, Klara, Maite, Unai, Oihana, June, Lide and Maialen will be the main voices leading the chapters. Passages of their life experiences, thoughts, feelings, and knowledge will provide both the starting point and supporting evidence in relation to the issue that is developed in each chapter. At the same time, each itinerary will also have links to topics from other chapters, and at times, the voices of other informants will be interspersed within the guides.

The third and final part will summarize the conclusions and new questions, together with a bibliography and appendixes. Thus, with this research I have put the bodily experiences, affections, reflections and knowledge of the people committed to this field in conversation with biomedical and anthropological knowledge. Through these conversations, I would like to develop hybrid ways of thinking, with the purpose of delving deeper into critical and transformative collective knowledge.

I. ATALA. AINGURAKETA TEORIKO ETA METODOLOGIKOAK

HILEKOAREN GAINEN HURBILPEN ANTROPOLOGIKOAK, KRITIKOAK ETA FEMINISTAK

The menstrual cycle not only is a central aspect of women's lives, but it also offers a model to researchers who want to understand relationships between mind and body, and between social meanings and individual experience (Dan eta Lewis, 1992:1)

Menstrual experiences continue to be a rich site from which to understand the embodied subject as a place in which gender, power, and representation intersect in personally meaningful and forceful ways (Gottlieb, 2002:388)

Hilekoa, prozesu sozial zein biologiko gisa⁴², gizartearen behaketa eta azterketarako fenomeno baliagarri eta emankorra da. Oro har, ugalketarekin zerikusia duten prozesuak, eta areago emakume izendatutako gorputzetan gertatzen direnak, kulturalki oso moldekatuak izan ohi dira, eta halaber, modu askotarikoetan gertatzen dira gizarte eta talde sozial desberdinetan (Blázquez, 2005). Hain zuzen, hilekoaren antropologiak bere anizkoitzasunean erakutsi du zikloak esangura, praktika eta bizipen askotarikoak izan dituela leku eta garai desberdinetan. Baina, gainera, leku berean ere aldakorrak izan daitezke bizipenak, aldagai askotarikoak gurutzatu baitaitezke. Esanahi eta praktika horiek guztiak lekuan lekuko genero-sistemaren parte dira, eta sistema horren konplexutasuna, aldakortasuna eta dinamikotasuna agertzen dute. Bada, nola begiratu dio antropologiak hilekoari? Zeintzuk izan dira begirada horietan gailendu diren joerak? Nola aztertu dira *besteen* hileko-ideologiak eta -praktikak? Zein eragin izan dute begirada horietan mendebaldeko⁴³ ideologia biomedikoek, erlijiosoek eta kulturelek?

⁴² Biologiaren esparrua bera zientifikoa eta soziala den heinean, prozesu biologiko oro sozial gisa defini genezake. Rudolf Virchow (1848, in Stolcke, 2010: 9) ekarriz: «*Medicine is a social science, and politics is nothing more than medicine in larger scale*».

⁴³ "Mendebalde" kategoriak, botere harremanen baitan, ezaugarri jakin batzuen arabera geopolitikoki zedarrizten du inguruaren eta diskurtsoen ulermena. Ulermena erraztu nahian erabiliko dut, betiere ikuspuntu kritikoa aintzat hartuz.

Nola erantzun die feminismoak osasunaren eta hilekoaren ideologia biomedikoei? Nolako proposamen feministak garatu dira?

Hainbat autorek nabarmendu dutenez, hilekoaren ikuspegi mendebaldarra zikintasunarekin, bestetasunarekin, tabuarekin eta estigmarekin lotu da (Miguel, 1979; Martin, 1987; Laws, 1990; Thurén, 1994; Houppert, 2000; de la Peña, 2002; Esteban, 2001; Šribar 2004; Kissling 2006; Ortiz, 2006; Valls-Llobet, 2006, 2009; Stein and Kim 2009, Bobel 2010, Chrisler 2008, Johnston-Robledo eta Chrisler, 2011; Guilló, 2009, 2014; Fahs 2016; Irusta, 2016, 2018; Felitti, 2016, 2017; Méndez, 2016; Tarzibachi, 2017). Horrek ez du esan nahi, ordea, joera hori unibertsala denik edo aldi oro eta leku guztietan hala izan denik. Areago, maiz ikuspegi horrek oztopatu du bestelako bizipenak eta esanahiak ulertzea; hilekoaren ikuspegi negatibo, homogeneo eta ahistoriko hori unibertsaltzat orokortu baita. Mendebaldeko zenbait suposizio abiapuntutzat hartuz, ohikoak izan dira hilekoa zigor, tabu eta kutsadura gisa interpretatu duten ikuspegiak, aurretiko antropologoen lanak kritikoki berrikusi gabe, eta lekuko genero-sistemaren gaineko informazio urriaz (Buckley eta Gottlieb, 1988a; Gottlieb, 2002). Hargatik, joera etnozentrikoak saihesteko eta hilekoaren praktikak ulertzeko ezinbestekoa da genero-sistema aintzat hartzea. Era berean, sarreran aipatu moduan, hilekoaren ezagutzak ere ahalbidetuko du lekuko kultur-sistema bera ezagutzea.

Kapitulu honetan hilekoaren ikerketei, iker-moduei eta eztabaidei erreparatuko zaie: horretarako hilekoaren antropologian sakonduko da, biomedikuntzaren eta gizarte zientzien (berezi, kultur ikasketen) eremuan garatu diren beste zenbait ikerketa kritiko ere baliatuz⁴⁴. Bi atal nagusitan banatu dut eta azalduko den moduan, banaketa horrek garai kronologikoei ere erantzuten die. Lehen atalean, hilekoaren hurbilpen klasiko moduan identifikatu ditudan bildu ditut, eta bigarren atalean, aldiz, berezi 80ko hamarkadatik aurrera ondutako ikerketetan zentratu naiz, antropologia sinbolikoaren, medikoaren eta feministaren garapenaren, zein zenbait gizarte-aldaketa eta irakurketa feministen ondorioz ondutako diren lan kritikoei erreparatuz. Era berean, bigarren atal hori baliatu dut, batetik, ikerlanaren testuinguruan hilekoaren ikuspegi hegemoniko nagusiaren ezaugarriak xehatzeko: hala, hilekoak barne-biltzen dituen esanahi desberdinei erreparatuko zaie, aintzat hartuz ikuspegi sinboliko, fenomenologiko, sozial eta biomedikoa. Izan ere, hilekoaren gorputz politiken testuingurua ezagutzeko eta analisisa egiteko ezinbestekoa da gizarte mendebaldarretan egituratu den hilekoaren gorputz sozial garaikideari erreparatzea. Bestetik, hilekoaren eta osasunaren

⁴⁴ Hilekoaren ikerketa kritiko garaikideetan ohikoak dira ezagutza horien gurutzaketak. Hurbilpen antropologikoak helduleku nagusi izan arren, bestelako ikerketa kritiko akademikoak ere baliatu dira, erreferentzia garrantzitsu izan direlako.

ideologia hegemonikoak feminismotik nola eztabaidatu diren aztertuko da: osasunaren mugimendu feministen ikuspuntu genealogikoa baliatuz, hilekoaren eztabaida kritikoak testuinguratuko dira.

Jarraitu aurretik, baina, mendebaldean gailentzen diren hilekoaren ideologia hegemonikoez mintzatzearen trabak nabarmendu nahi nituzke. Alma Gottliebek (2002:286) dio: «[...] *there is no single or hegemonic view or model of menstruation in a particular society. Rather, there is a range of views and experiences that menstruation may produce across the social divides that structure women's lives*». Hau da, hilekoaren ideologia hegemoniko mendebaldarraren kontzeptua erabiliko dudan arren, baditu zenbait zailtasun: batetik, jada aipatu dudan mendebaldar kategoriaren izaera arazotsua. Bestetik, esan moduan garai eta toki bereberean hilekoaren ikuspegiak desberdinak izan daitezke, eta beraz, zaila da ikuspegi hegemoniko bakarraz mintzatzea. Dena den, zailtasunez jakitun, ikerketa honetan parte-hartzaileek ikuspegi hegemonikoaren ideia erabili eta izendatzen dutenez, nik ere horrela izendatuko dut, horren baitan izan daitekeen aldakortasunaz eta ñabardurez kontziente eta hori azaleratu nahian.

1.1.HURBILPEN ANTROPOLOGIKO KLASIKOAK: IRAKURKETA SINBOLIKOAK

Odolaren esanahia eta honen ikerkuntza ez dagokio soilik eta bereziki antropologiaren esparru klasiko bati; aitzitik, besteak beste, politika, erlijioa, ahaidetasuna edota berriagoak diren gorputzaren antropologia eta medikuntzaren antropologia izan daitezke berau ikergai dutenak (Carsten, 2013:2). Odolarekiko interesak arlo horien guztien baitan, artean, edota harago bidaiatzeko ezaugarrian datza (Ibid.). Odolaren eremuak begirada zabala eskatzen du eta analisi sinbolikoen funtsetara garamatza: Claude Lévi-Straussen (1969 [1962]) «*some objects are good to think*» ideiarda, edota Victor Turnerren planteamenduetara, zeintzuek estuki heldu zioten testuinguru zehatzetan gertatzen diren ezaugarri materialen eta adierazgarritasun emozionalen arteko loturei (Carsten, 2013:2). Hileko-odolean pentsatzeko aplikagarri zaizkigu bi ekarpenak: odolaren zenbait esanahi errepikatu egin ohi dira kultur testuinguru eta historikoetan zehar, baina, era berean, esanahiak askotarikoak izan daitezke.

Hilekoaren ikerketa antropologiko aitzindarien artean, nabarmenki gailentzen dira esanahien gaineko begirada sinbolikoak⁴⁵. 80ko hamarkada aurretik ondutako hilekoaren ohitura eta sinesmenen etnografia gehienak, esaterako, odolaren esanahien (edo esanahi bakar baten) baitan egituratu ziren: tabua, kutsadura eta odolaren izaera negatibo zein arriskutsua

⁴⁵ Ikus, esaterako: Stephens (1961, 1967) edota Vosselman (1935).

ardatz nagusi izanik: «*These analyses have great predictability, for again and again they center on the concepts of taboo (supernaturally sanctioned law) and pollution (symbolic contamination)*» (Buckley eta Gottlieb, 1988a:4). Thomas Buckley eta Alma Gottlieb (Ibid.) antropologoek ustetan, tradizio etnografiko horren eskuragarritasunak (eta pisuak) hileko-tabuen gaineko datu-kopurua areagotzea eragin du, eta horrek, aldi berean, nagusitu eta doitu egin du kutsaduraren teoria, halako erredundantziarako joera gailenduz, eta berrikuspen kritikoak zailduz. Hainbesteraiz izan da eragina, ezen 80ko hamarkadatik aurrera ekoiztako analisien artean aniztasuna areagotu arren, hastapenetako irakurketa sinbolikoek pisu handia izaten jarraitu duten.

1.1.1. HILEKO-TABUAK: ESPEZIFIKOTASUN KULTURALAK ETA ASKOTARIKO ESANAHIAK

Europako eta testuinguru anglofonoetako historian, hilekoaren tabuek oinarria zuten zenbait sinesmenetan: hilekodun emakumeek ukitutako haragia, ardoa eta ogia txarra jartzen direla, kasu. Beste testuinguru batzuetan bezala, Cambridgeshiren, azken mendea arte emakumeek ezin zuten esnea, haragi freskoa edota gatzitzen zeuden txerrikiak ukitu, txarrera joango zirenen beldur (Porter, 1969:22, in Martin, 1987:97-98). Edward Shorterrek (1982:287-288, in Martin, 1987:98) dio Europan hilekoa zuten emakumeek ezin zutela zuzenean ardoa edo mahai gainean zegoen beste ezer ukitu: mahonesa, kontserbak, ozpinetakoak eta beste. Galestarren kulturaren halako murrizketak ei zituzten menopausia duten emakumeek (Skultans, 1970: 648, in Martin, 1987:98). Dena den, Martinen aburuz (1987:98), tabu horien beste kontaketa ere egin daiteke: hau da, gizarte horietan, justuki, emakumeen eginbehar nagusiak elikagai mota horiek prestatu eta zerbitzatzearekin loturik daude, beraz, tabu horiek atsedena ere izan dezakete esanahi, ikusiko dugun moduan. Bere aldetik, Victoria Sauk (1981) planteatu zuen emakumeek edo gizonezkoek hilekoarekin dituzten tabuak desberdinak direla:

Curiosamente, las supersticiones femeninas relativas a la menstruación, aunque en nuestra cultura y en estos momentos parezcan inadecuadas o desfasadas, tienen como objetivo guardar la salud física de la mujer, preservándola de males y padecimientos. Los tabús menstruales masculinos, en cambio, son utilizados por los hombres como justificación de las normas que apartan a las mujeres de los medios y las relaciones de producción. Está por hacer una clasificación exhaustiva de dichos tabús y de cómo inciden en cada caso para separar a la mujer de la producción y distribución de bienes, así como de cualquier categoría sociopolítica derivada (Sau, 1981:198).

Hilekoaren kulturarteko alderaketetan ikergai garrantzitsu izan dira tabuak. Maiz interpretatu dira unibertsaltzat (Weideger, 1977)], arrisku eta debekuekin loturik, modu negatiboan eta emakumeentzako praktika zapaltzailetzat. Gizarte mendebaldarretan iruditegi

sozialaren parte da hileko-tabua, eta hain zuzen ere, hor ikus daiteke kultur antropologiaren eta psikoanaliaren eragina: kultura popularrean garatzen diren beste ideia askoren moduan, soilik maila batean dira egia eta joera sinplifikatzailea dute (Buckley eta Gottlieb, 1988a:7). Dena den, hileko-tabua ez da leku guztietan aurkezten eta garatu den lekuetan ere askotarikoak izan dira esanahiak, praktikak, moldeak eta ondorioak. Gainera, antropologo ugari aski desberdinak diren praktikak tabuzat identifikatu dituzte, emakumeen estatus baxuagoa eta hilekoarekiko ikuspegi negatiboa adierazten dutela agertuz (Buckley eta Gottlieb, 1988a). Baina esanahi desberdinak eta anbiguoak izan ditzaketan heinean, ez dira beti zertan emakumeen aurkakoak izan:

“The menstrual taboo” as such does not exist. Rather, what is found in close cross-cultural study is a wide range of distinct rules for conduct regarding menstruation that be-speak quite different, even opposite, purposes and meanings. Many menstrual taboos, rather than protecting society from a universally ascribed feminine evil, explicitly protect the perceived creative spirituality of menstruous women from the influence of others in a more neutral state, as well as protecting the latter in turn from the potent, positive spiritual force ascribed to such women. In other cultures, menstrual customs, rather than subordinating women to men fearful of them, provide women with means of ensuring their own autonomy, influence, and social control. “The menstrual taboo”, in short, is at once nearly universal and has meanings that are ambiguous and often multivalent (Ibid.:7).

Hala, hileko-tabuen literaturan tabu izaera hori azaltzeko gailendu diren arrazoen artean⁴⁶ bi aipatuko ditut, biak ala biak sarri erabiliak izan direlako: batetik, tabua emakumeen zapalkuntzaren ondoriozkoa dela azaltzen duten teoriak daude, eta bestetik, arrazoi pragmatikoekin erlazionatzen direnak. Lehen ikuspegia, eta ohikoena, azalpen indartsua izan da mendebaldeko kultura popularrean: «*No es a causa de la menstruación que la mujer ha sido dominada y explotada sexualmente por el hombre, sino que al serlo ya previamente su ciclo fisiológico ha sido un motivo más, [...] en las que aquella dominación y explotación podía manifestarse*» (Sau, 1980:318).

1.1.1.1. TABUA GENERO DESBERDINKERIEIEN ZANTZU

Ikerlari ugariaren arabera, mendebaldeko gizarteetan hilekoaren negatibotasuna genero desberdinkeriekin lotua dago. Eta hain zuzen ere, ikusmolde horrek baldintzatu izan ditu maiz beste herrialde eta garai batzuetako hilekoaren esanahi eta praktikak aztertzekeo begiradak.

⁴⁶ Buckley eta Gottliebek (1988a:9) egin duten analisia hileko-tabuen literaturan gailendu diren hiru arrazoi aipatu dituzte: (1) tabua emakumeen zapalkuntzaren ondoriozkoa dela erakusten duten teoriak, (2) neurosiari lotutakoak eta (3) arrazoi pragmatikoekin erlazionatzen direnak. Ni lehen eta hirugarren arrazoiak zentratu naiz.

Hileko-tabua emakumeen zapalkuntzarekin modu unibertsalean ulertzeak baditu zenbait traba analitiko: batetik, zenbait lan antropologikotan tabua adar kosmologiko zabalak izan ditzakeen erlijio-sistemaren parte moduan ulertu baino, jokaera batzuen arautzat aditu da. Bestetik, kasu batzuetan tabuek hilekodun emakumeen jokaerak baino gehiago mugatzen dituzte ingurukoenak, eta analisisetan hori nahasteko joera gailendu da (Buckley eta Gottlieb, 1988a). Beraz, garrantzitsua da hilekoak sor ditzakeen kultur arriskuak nori eragiten dioten aztertzea eta mundu-ikuskerara orokorren baitan ikertzea. Buckley eta Gottlieben (Ibid.:9) ustetan, analisi-eredu honetan ez dira desberdindu izan tabuak eta arau sozialak, ezta eraginaren hartzailea arretaz begiratu ere, joera horren berariazko androzentrismoa erakutsiz. Beraz, ikuspegi horien atzean badago gizarte guztietan emakumeen estatusa baxuagoa denaren aurreustea (Ibid.).

Hileko-tabu eta genero desberdinkerien arteko lotura adierazteko adibide erabiliena hilekoaren etxeena izan da; hots, hilekoa duten garaian emakumeak egoteko zenbait gizartetan dauden aterpe edo etxola bereziak, garai batean zenbait herrialdetan nahiko ohitura hedatua ei zena (Stephens 1967, in Buckley eta Gottlieb, 1988a:11). Arreta antropologikoa piztu arren, aski espekulatu da: landa-lan oso urria egin da etxoletan bertan edota berauetan egon ohi direnekin, eta gainera, egin denean helburu hagitx desberdindun etxeak aztertu dira (Gottlieb, 2002:382). Askok aipatzen dituzten arren hilekoaren kondairak, betiere ikuspegi etnozentriko batetik egin da, genero-sistema horien gaineko informazio gehiegirik gabe eta gehienetan zigor moduan irudikatuz. Kontakizun horietan emakumeen bizipenek baino eragin handiagoa izan zuten garaiko misiolariak eta kolonizatzaileak: interpretazio guztiz negatiboa egiten zutenez, zenbait lekutan praktika harekin amaitu zuten (Buckley eta Gottlieb, 1988a:12).

Zuzenean emakumeen estatus baxuaren seinaleztat hartu badira ere, gutxi ikertu denez zaila da isolamendu une eta gune haietan egin ohi zena/dena ezagutzea. Dena den, landa-lana egin duten autoreek erakutsi dute isolamendu hori askotarikoa izan dela, eta ez dela beti neketsua izan. Kasu batzuetan, bakartasunean egiten den egonaldia da, beste batzuetan, mikronesiar Mogmog herrian kasu, egonaldi komunala izan ohi da (Ibid.). Zenbaitetan, isolamendu mingarria izan daiteke (Price, in Buckley eta Gottlieb, 1988a:12)⁴⁷, beste hainbatetan, aldiz, emakumeen egunerokotasuneko lanekin hausten duen atsedean gozagarria. Esaterako, batzuek solasaldirako, jostintzan aritzeko eta meditatzeke erabili ohi dute (Buckley, 1988), beste zenbaitek, sukalde lanetarako (Gottlieb, 1988). Indonesia ekialdeko Huaulu

⁴⁷ Tarteka, autore batzuek beste zenbaiten bitartez iritsi naiz eta saiatu naiz iturri horiek ez ezkututzen, eta ezagutzaren ibilbideak erakusgarri egiten. Kasu batzuetan, testuan ez zen jatorriko autorearen erreferentzia bibliografikoa agertzen, eta beraz kasu horietan ezin izan ditut jatorrizko erreferentziaren datuak osotasunean jarri, urtea kasu.

(Hoskins, in Gottlieb, 2002) eta Pakistango Kalash (Maggi 2001:125-33, in Gottlieb, 2002) herrien kasuan, estereotipatutako emakume bakartiaren aldean, hilekoa duten emakume desberdinak elkarrekin egon ohi dira etxolan. Huauuluak, gainera, hurrekin eta bisitan datozen zenbait lagun emakumerekin ere egon ohi dira, eta haurdun dauden emakumeak ere bertan egon ohi dira (Gottlieb, 2002:382). Hala bada, Hoskinsek (in Ibid.:383) proposatzen du hilekoak ez duela izaten beste gorputz-prozesu eta jarioen aldean aparteko tratamendua, eta etxola horiek, emakumeen etxe moduan ere interpretatu daitezkeela. Sexu-autonomiarako eta zilegi ez diren amodio-aferearako aukera ere izan daitezke (Kahn, 1931:130; Suárez, 1954:124; Honigmann, 1954:124, in Buckley eta Gottlieb, 1988a:13), edota Stewart eta Strathernek (in Gottlieb, 2002) “hileko-adulterioa” izendaturikoa gertatzeko. Beste batzuetan, alor espiritual eta ekonomiko areagotzeko aukera, eta beraz, estatusa handitzeko modua izan da (Buckley, 1988). Beste zenbait antropologok iradokitzen dute emakumeek eurek hautatutako aukera bat ere izan daitekeela (Martin, 1988). Hainbat etnografiatan ikusi da gizonak ere sartzen direla etxoletan. Esaterako, Papua Ginea Berriko Pangia herrian, oharkabean hilekoa edan ostean haurdun gelditu direla uste duten gizonak, etxola horretan egonaz “sendatu” ohi dira (Gottlieb, 2002).

Beraz, ikus dezakegu etxola horietan ez direla soilik emakumeak egoten, are gutxiago soilik hilekodun emakumeak; ez direla beti bakarrik egon ohi eta bizipenak ez direla beti negatiboak. Adibide horiek guztiek erakusten dute ezer ezin dela ustetzat eman eta prozesu horiek herrialde baten mundu-ikuskeraren baitan gertatzen direla.

Hileko-tabuak izan ditzake, bada, onurak eta desiragarritasuna, eta maiz, azken hamarkadak arte, ez dira aintzat hartu horiek emakumeen egoera hobetzeko eskaini ditzaketan aukerak. Dena den, Buckley eta Gottliebek (1988a:14) ez dute kontrako analisisirik proposatzen: hots, ez dute uste hileko-tabuek gizonen arteko elkartasuna sustatu eta emakumeak zapaldu ordez, emakumeak ahalduntzeko bide direnik edo emakumeen arteko elkartasuna sustatzen dutenik; baizik eta, nabarmendu dute hileko-tabuen funtzio sozialen kultur espezifikotasuna eta aldakortasuna zuzentzeko beharra. Gizarte batzuetan emakumeen zapalkuntza erakutsi dezakete (Delaney, 1988), beste batzuetan, aldiz, emakumeen errito-botere eskusiboetara sarbidea (Lamp, 1988), eta beste zenbaitetan, biak batera, emakumeen boterea kontrolatu eta indartu dezakete (Buckley, 1988). Kultura batzuek hilekoaren tabuak erabili dituzte emakumeen zapalkuntza azaldu eta justifikatzeko, baina, hori kultura zehatzetan gertatu da soilik eta ezin da guztietara zabaldu (Schlegel, 1972:93, in Buckley eta Gottlieb, 1988a:14).

1.1.1.2.TABUA IKUSPEGI PRAGMATIKOTIK

Bestalde, hileko-tabua arazo eta kausa praktikoekin eta estrategia funtzionalekin lotu duten

ikuspegiak ere gailendu dira. Horien arabera, tabu horiek antzeko moduetan garatu dira kultura desberdinetan. Horren adibide dira usaina edota menotoxinak (bakterien toxikotasuna): hau da, hileko-odolak dituen osagai kimikoek izan dezaketen eragina landareen zimeltzearekin, zenbait janariren manipulazioarekin edota koito bidezko sexu harremanekin lotzen dituzten ikuspegiak⁴⁸. Dena dela, azalpen biologikoen faltan, ikuskera horiek gehiago dute kutsu sinbolikotik, arrazoiketa praktikotik baino. Buckley eta Gottliebek (1988a:20-21) diote, bakteria hipotetiko horietan oinarritutako teoriak zerikusi gehiago dutela kultura batek hautematen dituen mehatxuak sinbolizatzeke moduekin, kulturarteko aldakortasunarekin baino. Areago, «*menotoxins, that is, may be no more than the symbolic terms of a folk-biology of pollution, a "scientific" symbol for forces coded elsewhere and at other times in other terms—as spiritual contamination, psychic poison or divine punishment*» (Ibid.:21). Nolanahi ere, hilekoaren jarioa ez da unibertsalki toxikotzat kodifikatu, eta beste batzuek teoria kontrajarriak ere nabarmendu dituzte (Ibid.)⁴⁹.

Bestalde, hileko-tabua usainarekin lotzen den kasuetan, azalpen horietako gehienek atzean maiz daude kontzeptualizazio erlijioso ugari (Buckley eta Gottlieb, 1988a:23)⁵⁰. Tabu horiek funtziona dezakete antsietatea kudeatzeko, biziraupenerako edota osasun eta gizarte antolaketaren kudeaketarako; hau da, tabu horien funtzioak edo jatorriak, azalpen kausal eta funtzional bakarrak azaldu/agortu ezin ditzakeen zenbait giza-kezkaren isla izan daitezke (Ibid.:24).

1.1.1.3. BAINA TABUA EZ DA UNIBERTSALA

Badaude hilekoaren ikuspegi positiboak ondu dituzten sinesmenak, eta horiei buruzko ikerketak. Ez da kasualitatea, halaber, sinesmen positiboago horiek gizarte matrilinealetan azaleratzea. Hain zuzen, dagoeneko aipatu diren isolamendu-prozesu horien artean esanahi desberdinak direla erakusteko adibide etnografiko zehatz bat baliatuko dut. Ignasi Terradasek (2004), Andaman irletako mundu-ikuskerak eta antolaketaren oparotasunaz eta berezitasunez eginiko analisisan, hilekoaren erritoak genero-sistemaren baitan ulertzeko ariketa proposatzen du, eta horretan sakonduko dut atal honetan. Andaman kulturaren sorkuntzaren ulerkera matrilinealaren baitan garatzen den ezti-egutegiak egituratzen du bizitza soziala, eta Terradasek egutegi horren izaera ekonomiko, ekologiko, juridiko, mitologiko eta erritualaren oparotasuna

⁴⁸ Ikus, esaterako: Schick (1920), Montagu (1940, 1950), Ford (1945:12-13), in Buckley eta Gottlieb (1988a). Menotoxinei buruz, besteak beste: Pickles (1974), Bryant, Heathcote eta Pickles (1977), Davis, (1974).

⁴⁹ Hilekoaren odola erremedio moduan erabili izan da, ikus, adibidez: Novak (1916); Vosselman (1935, in Buckley eta Gottlieb, 1988a).

⁵⁰ Ikus, esaterako: March (1980), Nunley (1981), Kitahara (1982), Child eta Child (1985).

aztertu du. Andamandarren historia kulturealean eztiaren gaineko kultur testuinguru zabala aurki daiteke: ezti-loraldien araberako egutegia, ezti gustuak loraldi bakoitzaren usainetan irudikatuak, ezti lorebakarrak, ezti-jasoketa jaialdietan festa eta hospitalitatea, garai meliferoak bestelako ingurugiro aldaketan zeinu moduan, apikulturaren garapena edota ezti espirituen elikagai moduan⁵¹. Testuinguru horren baitan, emakume andamanesek menarkiaren eta lehen erditzearen artean ezti-izena hartuko dute egoera zibil moduan. Autorearen ustez ezti-egutegi horren baitan gertatzen den sintesi nominala izango litzateke hori:

Con la llegada de la menarquia, la muchacha pasa por un ritual de reincorporación social. En él, recibe el nombre de la temporada melífera que coincide con su menstruación. Este nombre y su nueva condición social y cultural perduran hasta el nacimiento de su primer hijo [...] la ceremonia menstrual que culmina con el nombre de miel está caracterizada por la semiología universal de las ceremonias de liminalidad y reincorporación: Silencio, reclusión, vigilia, baño ritual, ornamentación mimética con la frondosidad vegetal, énfasis con los vínculos de familia y parentesco, etc. (Ibid.:267).

Hilekoa etorri ahala, neska gazteek gurasoei kontu emango diete eta negar egingo dute hauek: andamandarren emozio-negarra da honakoa, mutilen hastapen erritoetan zein beste errito batzuetan ere egingo dena. Negarren ostean, neskatila itsasoan murgilduko da ordu batez edo bi orduz, eta jarraian herrian bertan espresuki prestatu den etxolan egongo da hiru egunez, senideez eta adiskideez lagunduta⁵².

Allí cambia de atuendos y es profusamente adornada con largas cintas y fajos de hojas de varios vegetales. Unas están relacionadas con la sangre vertida (*Tetramthera lancoefolia*), y otras lo están con el fruto preferido de los andamaneses, el pandano. Con esta cubierta vegetal, la muchacha debe permanecer sentada con las piernas ladeadas y dobladas hacia atrás y los brazos cruzados. A su espalda se le coloca una plancha de madera o bambú con la que pueda apoyarse, pero no le está permitido acostarse (Ibid.:267-268).

Goizero egingo du itsasoan bainua, senideek lagunduko diote ez dadila lokartu, eta mina duenean, berriz, gorputzeko atalak mugituko ditu, baina hori guztia errito legez, modu arautu batean. Erritoak iraun artean, *pandano* baten izena ez ezik bigarren beste bat ere hartuko du goitzen moduan, ziur aski beste fruitu batena. Erritua amaitzean, bestalde, garaiari dagokion ezti-izena jasoko du eta lehen haurra izan arte ez zaio berriro bere jatorrizko izenez deituko.

A partir de la menarquia la mujer se encuentra muy próxima a los espíritus. Su organismo se considera pletórico de vida y cualidades femeninas. Por todo ello no necesita todo aquello que los

⁵¹ Ezti euren ondorengo femeninoetan berraragitzatzeko erabiliko dute arbaso matrilinealen espirituek.

⁵² Radcliffe-Brownen (1964) datu etnografikoetan oinarrituz azaltzen du zeremonia.

hombres hallan necesario para mantener un buen equilibrio vital en sus organismos. No necesita utilizar los pigmentos que ayudan a enfriar o calentar el cuerpo, ni debe estar pendiente de su salud y de su posible mal encuentro con los espíritus como lo está un hombre. Por lo demás, como los hombres, la mujer es enseñada en la disciplina de la reciprocidad (Ibid.:268).

Ikus dezakegu beraz, kasu honetan isolamendua aski konplexua dela eta emakumeentzat positiboak diren zenbait ezaugarri, hainbat muga fisiko eta sozialekin uztartzen direla. Ikus dezakegu, baita ere, hilekoa ez dela tabua. Esanahi horiek, beren aldetik, genero-sistema bera ulertuz deskodetzen ditu antropologoak: hezkuntza abunkulatuaren bitartez garatzen da eta Pandyak matrilateritatean eta matrifokalitatearen azalpenak deskribatzen ditu. Ugaltze-sistemari dagokionean, eskema matrilineal propio eta zurruna jarraitzen da: emakumeak nor bere leinuan mantentzen dira, eta gizonezkoak, aldiz, txandakatzen joango dira, «*una lógica acorde con la doctrina espiritual de la reproducción*». Ezaugarri desberdinetatik abiatuz xehatzen ditu Andamango kultura matrilineala eta femenino eta maskulinoaren esanahiak.

Para la tradición cultural andamanesa la miel es un nombre que celebra y significa la adolescencia femenina y constata la capacidad procreadora de la pubertad. La asociación no es estrictamente entre la sangre menstrual y la miel o sus floraciones, sino más bien entre sus consecuencias: el cambio en el cuerpo de la mujer, la aparición de la vida sexual y su capacidad procreadora, y la degustación de la miel. La miel aparece como un don vitalísimo. De hecho, los andamaneses estiman la menstruación como una sobreabundancia de vida que sólo poseen las mujeres y que los hombres imitan pobremente con sus escarificaciones. Pero lo que cuenta es el resultado: el cambio físico que otorga el cuerpo sexual y procreador de la mujer (Ibid.:270).

Ikuspegi honen baitan, hilekoa ugalketarekin lotzen da, modu negatiboan ez bada ere. Areago, Terradasen analisiak erakusten du ama izateko betebeharrak ez duela galarazi femeninoaren kultura oso bat behar sozial moduan errepresentatzea:

[...] su papel en la vitalidad humana va asociada con un alimento importantísimo, [...] una práctica política y económica de la reciprocidad (con matices andamaneses), una ideología matrilineal particular, unas expresiones culturales de los géneros humanos, y la indispensable acción femenina en los rituales andamaneses de iniciación (Ibid.:275).

Analisi hori adibidetzat hartuz ohar daiteke hilekoaren erritoak genero-sistemaren baitan ulertzeak duen garrantziaz; horrek, eta oro har, horren parte diren kultur-sistema eta antolaketa sozial, politiko eta ekonomikoak lagunduko baitute esanahi askotarikoak ulertzen eta begiradak deskolonizatzen. Begirada konplexuek erakusten dute tabua kultura batzuetan azalera daitekeela, eta horien interpretazioak in situ begiratu beharreko genero irakurketa direla; berdin

horien atzean egon daitezkeen genero subordinazioak ere, egotekotan. Horiek horrela, etnozentrismoak gainditu eta lekuan lekuko kultur sistema eta genero-sistema aintzat hartuz, antropologiaren erronka hilekodun gorputzen bizipenak eta ahotsak aintzat hartzea litzateke.

Tabuak daudenean ere, horiek nola ari diren aldatzen behatzea ezinbestekoa da. Batzuk desagertu dira, beste batzuk mantendu, eta beste zenbait indartu. Balin, esaterako, Lene Pedersen (in Gottlieb, 2002:388) arabera, tabuek indartsuak izaten jarraitzen dute eta zenbait emakumek pilulak hartzen dituzte zikloak manipulatu eta erritoetan parte hartu ahal izateko. Arestian aipatu moduan, kolonizazioen eragina ere nabarmena izan da bai tabu-prozesuetan eta horiek irakurtzeko/kontatzeko moduetan, baina horietan gertatzen ari diren eraldaketetan ere eragin nabarmena dute. Esaterako, kolonizazio prozesuen eta mendebaldartzeko presioen ondorioek zerikusia dute zenbait tradizioen mantentzean zein indartzean, eta prozesuok, aldi berean, kolonizazio garai aurretiko tradizioak berreskuratu edo mantendu nahia eragin dute kasu batzuetan: «*Precolonial somatic regimes are a challenge to reconstruct, but oral histories, and in some cases colonial records, should help explain pivotal moments in history when the gendered body may have been changed in thought and experience*» (Gottlieb, 2002:388). Halako faktoreek azaltzen dute zergatik erlaxatu diren leku batzuetan hileko-tabuak eta beste batzuetan indartu, erregimen kolonial eta postkolonial aldakorren arabera: «*As indigenous populations have endeavored to forge their own futures in the face of an increasingly engulfing modernity*» (Ibid.).

Baina, XXI. mendean oraindik ere, iruditegi sozialaren parte da hilekoa tabua denaren ideia, bestelako moduetan bada ere. Egungo mendebaldeko gizarteetan gorputzari eta generoari lotutako askotariko diskurtsoak gailentzen dira, eta beraz, tabuizazio prozesuak testuinguru zehatzetan behatu behar dira. Gertatzen direnean ere, arauak lausoak izan daitezke eta pentsamendu hegemonikoaren bitartez funtziona dezakete. Hilekoaren kultura alternatiboak eraikitzen ari diren testuinguruan, bereziki, sarri jotzen da tabuaren ideiaraz gizarteak hilekoarekin duen harremana azaltzeko⁵³. Zenbait autoreren ustez, hilekoak tabua izaten jarraitzen du nahiz eta sexua eta sexualitatea horren tabuak ez direlarik (O’Keffe, 2006:537). Antropologian tabua ulertzeko moduez harago⁵⁴, gizartean tabua kontsideratzen jarraitzen da,

⁵³ Zentzu honetan, argigarria da hilekoaren bestelako proposamenak egiten dituzten erreferentziako gaztelaniazko bi liburuk ideia hori darabiltela liburuaren izenburuan bertan: ikus, Houpperten (2000) *La menstruación: desmontando el último tabu femenino* edota Erika Irustaren (2016) *Diario de un cuerpo* liburuaren azalean: *Diario de un cuerpo, la menstruación el último tabu, soy una soy cuatro*.

⁵⁴ Halaxe definitu zuen Douglasek (2007[1966]:12) tabua: «*El tabú es una práctica de codificación espontánea que establece un vocabulario de límites espaciales y señales físicas y verbales para cercar las relaciones vulnerables. Amenaza con peligros específicos si el código no es respetado. Algunos de los peligros que siguen al quebrantamiento del tabú extienden el daño indiscriminadamente a través del contacto. El contagio temido extiende el peligro de un*

ustez ez delako horri buruz hitz egiten. Izan ere, mendebaldeko ideologia garaikidean ezkutatu behar den zerbait litzateke: menstruatzen egotearen edozein adierazle ezkutatzen da, odol-kudeaketarako dispositiboak ikusezin bilakatzen dira eta horien iragarkietan odola bera ere ez da agertzen (Houppert, 2000; Kissling, 2006; O’Keffe, 2006:537). Jadanik horren ohikoa ez den arren, iragarkietako likido urdinak (edota egungo likido arrosak⁵⁵) sinbolizatzen dute ukazioaren kultura hori.

1.1.2.KUTSADURAREN ETA GARBITASUNAREN ANALISI-ESKEMAK

Hileko-tabuen esanahi aniztasuna aztertu duten kultur analisietan gai zentrala izan da kutsadura. Diziplina desberdinetako hilekoaren ikertzaileek maiz ekarri ohi dute Lebitikoaren honako pasartea: «*And if a woman have an issue, and her issue in her flesh be blood, she shall be put apart seven days: and whosoever toucheth her shall be unclean until the even*’» (in Bobel, 2011:32). Baina, hileko-kutsadurari begiratzeko moduak ere askotarikoak izan dira, dela garai eta testuinguruagatik, dela eredu teoriko eta epistemologikoengatik. Oro har, higienearen ikuspegi sinboliko, metaforiko eta soziala izan da hilekoaren ezpurutasunari begiratzeko gailendu den eredu bat, hots, hilekoaren esanahia, gorputz- eta higiene-arauak gizartearen metaforatzat ulertuz arakutzen dituen: gorputz-prozesuak modu sinboliko zein sozialean ikertuz, gorputz fisikoa eta gorputz sozialaren arteko harremana pentsatzen duen eredu. Mary Douglas (2007 [1966]) aitzindari izan zen eredu horren baitan gorputz-jarioen analisiak egituratzen, beste antropologo askok jarraitu duten analisi-eredua onduz⁵⁶. Kutsaduraren teoriaren baitan bereziki aztertu dira, batetik, kultura desberdinetan garatu diren kutsaduraren egitura sinbolikoak, eta bestetik, egitura sinboliko horiek ondorio soziologikoekin duten lotura; Douglasek bi analisi ildoak jarraitu zituen (Buckley eta Gottlieb, 1988a:25-26).

Gorputzasunaren errepresentazioak sinbolo natural moduan erabiltzeak, naturan, gizartean eta kulturen pentsatzea ahalbidetzen du; baita kultur eraikuntzen eta harreman sozialen arteko metafora inplizituak ulertzea. Era berean, ikuspegi honetatik gorputza metafora

tabú quebrado a toda la comunidad». Dena den, gerora tabuizazio prozesuen aniztasunean jarri da garrantzia, beraz ikuspegi horretatik interpreta dezakegu egungo gizartean, hilekoa beste modu batzuetan dela tabua.

⁵⁵ Berriki, Australian tanpoin eta konpresen enpresa batek odolaren iruditegia baliatu du iragarki batean, gizartean kexa dezente sortuz. Ikus: https://elpais.com/elpais/2019/09/20/videos/1568980754_902879.html (2019-10-15)

⁵⁶ Douglasek gorputzaren ikuskera konstruktibista garatu zuen, gorputza irakurketa-leku gisa proposatuz: bertan gizarte-harremanak erreproduzitzen direnez, gizartearen metafora moduan behatuz. Sinesmenek, mitoek, erlijioek eta kultur sistemek erakusten dute ongi edo gaizki dagoena, egin edo egin ezin dena. Kultur sistema ulertzeko abiabide nagusitzat du debekua eta haren izaera sinbolikoa. Erritoek gizarte harremanak irudikatzen dituzten heinean, gizarte zein kulturen ulermena ahalbidetzen dute. Era berean, errito horiek gorputz politikoan ekiten dute, gorputz sinbolikoa tresna sinbolikotzat ulertuz. Ikuspegi sinbolikotik, higienearen eremuak balioak, arriskuak eta boterea azaltzen ditu. Douglasen proposamena aitzindaria izan zen gorputza ulertzeko, “irakurtzeko” eta kontzeptualizatzeko moduetan, bai esparru sinbolikoan eta baita gerora garatuko den gorputzaren teoria sozialean ere.

iturri aberatsa den heinean, gorputzaren kultur eraikuntzak gizartearen eta harreman sozialen esanahi eta ikuspegi zehatzak ahalbidetzen ditu. Hala, higiena gertaera biologiko izateaz harago sinbolo sortzailatzat ulertzen da, eta sinbolo horien bitartez ezarriko litzateke gizarte-kontrola. Eredu horren arabera, higienek ezartzen ditu gorpuzdun denaren eta ez denaren arteko muga zurrinak, arautzen ditu ordena/desordena zein garbia/zikina. Hain zuzen, zikintasunak irudikatzen du *bestea* eta *arrotza*: ezpurua, bere lekutik at dagoena, eta debekua. Eta debeku horiek, komunitateaz dira mintzo; maiz, zenbait ondorio material ekiditeko mekanismoak ere izan daitezkeelarik (Douglas, 2007 [1966]). Hala bada, gorputz-higienearen zaintza funtsezkoa litzateke gizartearen zaintzarako eta mantentzerako. Honela, kode sinbolikoen bitartez gertatzen da diskriminazioa, eta Douglasek hilekoa horren adibidetzat planteatu zuen, kutsaduraren ideia horiek emakumeen eta gizonen leku sozialak mantentzeko baliatzen baitira. Izaera kutsatzailea duten pertsonak, beraz, ordena sinboliko espezifikoko baten produktu dira, eta ordena horren arrisku. Era berean, analisi eredu honen baitan gorputzaren ertzak ez dira gainontzeko ertzetatik isolatuta ulertzen, alegia, gorputzaren mugen eta muga sozialen arteko harremanaren lotura aztertzen da. Hain justu, odolak, esneak, gernuak, gorozkiek edota malkoak muga horiek zeharkatzen dituzte. Hileko-odolak gorputzaren ertzak eta mugak gainditzen ditu, hilekodun gorputzen kutsadura-izaera eta anbiguotasuna agerian utziz.

Halaber, eredu teoriko honen arabera, bereziki interesgarria da hileko-odola: odol-jario oro kutsakor kodetu daitekeen arren, hilekoarekin espezialki gertatu ohi baita. Gutxi gora behera aurreikusi daitekeen jario erregularra da, baina, era berean, kontrolatu ezin dena; sexu-organoetatik jariatzen da; eta gizarte askotan odolarekin harremana duten ekintzak (ehiza, erritoak...) gizonek egin ohi badituzte ere, hilekoa emakumeek izan ohi dute (Rosaldo eta Atkinson, 1975, in Buckley eta Gottlieb, 1988a:27). Honenbestez, emakumeen odol-jarioa anomalia sinbolikoa litzateke eta tabuek kutsadura horretatik babesteko funtzioa lukete (Douglas, (2007 [1966])).

Dena den, geroago ñabartu zuen izaera kutsatzaile oro ordena sinboliko baten baitan anomalia bada ere, anomalia sinboliko guztiak ez direla beti kutsatzaile (Douglas, 1972). Kultur testuinguruaren arabera anomalia horiek botereitsuak lirateke, izan negatibo edo positibo (Buckley eta Gottlieb, 1988a:27). Douglasek kode horien aniztasuna ere aztertu zuen, esanahiz betetako sinbolo askotarikoei erreparatuz. Kutsadurari buruzko sinesmenak soilik gizarte zehatz batzuetan egongo lirateke eta gizarte horien esanahi analogoak analizatu zituen: hileko-odola kutsagarria litzateke emakume eta emakumeen gauzei lotutako anbiguotasun sozio-estrutural

sinbolikoa dagoenean. Hau da, bereziki gizarte kontraesankorretan agertuko litzateke: batetik, gizonezkoen nagusitasunaren ideologia indartsuki garatu den gizarteetan, baina, era berean, emakumeek ere botere zehatz batzuekiko aukera dutenetan (eta hilekoak azpitalde gisa definitzen dituenetan). Kontraesan indartsu horrek desafiatzen du gizonen nagusitasunaren ordena soziala, eta Douglasen iritzian, hori azaleratzen den gizarteetan bistaritzen da modu indartsuan hileko-kutsaduraren ideologia (Buckley eta Gottlieb, 1988a:28-29). Hau da, tentuz aritu zen Douglas kutsaduraren teoria gizarte mota batzuetan soilik gertatzen zela adieraziz. Bere ekarpena jarraituz, beste zenbait autore saiatu dira ikertzen kutsadurak eta hileko-tabuak estruktura sozialarekin duten harremana (Balzer, 1981; Sanday, 1981; Page eta Page, 1981, in Buckley eta Gottlieb, 1988a:29), baina ez dira guztiak horren tentuz aritu, teoria orokorra aplikagarria dela pentsatuz (Buckley eta Gottlieb, 1988a). Hala, kutsaduraren teoria doituen eta mendebaldeko hileko-odolaren kutsadura kode propioen ondorioz, zikintasuna sortu izan da ez zegoen lekuan (Ibib.:32):

Yet it is clear that the situation is hardly that simple, and that the very power of pollution theory, coupled with Western societies own codings of menstrual blood as a pollutant, has perhaps created "dirt" where none previously existed, or existed only for some people and/or in some contexts in a given culture. The elegance of pollution theory itself can thus manufacture the illusion of overwhelming negativity in symbolic systems where menstruation may be coded ambiguously or even positively.

Sherry Ortnerrek (1972) ere hilekoaren kutsaduraren ideia unibertsaltzat hartu zuen, nahiz eta ikuspegi negatiboa iraultzeko desioz egin. Sarreran aipatu moduan, 60-70eko hamarkada bitartean, diziplinan oro har gertatu ziren beste zenbait aldaketarekin batera azaleratu zen antropologia feminista, hasiera batean emakumearen antropologia izenpean. Eredu analitiko horren baitan sortutako eztabaida mamitsuen ondorioz gorputz-prozesuak ikertzeko bideak aniztu ziren, eta bizipenek garrantzia hartu zuten, ikuspegi sinboliko, material zein praktikoetatik. Hastapenetan androzentrismoa salatu eta emakumeen menpekotasuna modu unibertsalean ikertzeko joera gailendu zen, bereziki azalpen kultural eta sinbolikoak bilatu nahi zituztenen artean (Rosaldo, 1979 [1974]); Ortner, 1972). Hain zuzen, Ortnerrek (1972) emakume-gorputza eta kutsaduraren arteko harremana ikertzeko, kultura orotan errepikatzen omen ziren emakumeak gutxiesteko hiru datu motari erreparatu zien: (1) Esplizituki emakumeen, euren funtzioen eta atazen balioa gutxiagotzeko, edota gizonak baino prestigio gutxiago izateko moduei, (2) botere guneetan emakumeen parte-hartzea debekatzen duten arau sozio-egiturakoei, eta (3) inplizituki gutxiagotzen duten artifizio sinbolikoei, hala nola, kutsadura gaitasunari.

Unibertsaltasunaren auzia berrikusiko bazuen ere, autorearen ustetan, gizarte orotan lotzen da hilekoa kutsadurarekin, eta hilekoaren irakurketa sozialean oinarritzen den emakumeen kutsatzeko gaitasun horrek gutxiagotze pertsonal eta sozial inplizitua dakar berarekin (Ortner, 1972). Ez zen denbora asko igaro antropologia feministak hastapenetako ekoizpena berrikusi zuen arte, unibertsaltasun eta etnozentrismo propioak berraztertu ziren eta ikuspegi zein aldagai gehiago aintzat hartuko zituzten ikuspegi konplexuagoak garatu zituzten (Moore, 1988; Thurén, 1992; Maquieira, 2001; Martín Casares, 2006; Castañeda, 2006; Gregorio, 2006, 2019; Mendez, 2008; Rostagnol, 2018). Beste zenbait faktoreekin batera, garapen horrek ageriko eragina izango du hilekoaren antropologian: hasiera batean, batez ere, berriemaile emakume gehiagorengana joko da, ikertzaile emakume gehiago izango dira, bizipen, praktika eta aldaketei erreparatuko zaie, eta zailtasunekin bada ere, etnozentrismoa eta androzentrismoa xehatzen hasiko dira.

Horrenbestez, hileko-kutsaduraren teoriak baditu bere mugak, ez baita unibertsala eta gorputz-prozesuek ez dutelako beti esanahi bera. Kultur sistema baten baitan anomalia sinbolikoa izan daitekeena, baliteke bere azpisistema batean hala ez izatea. Gainera, sistema sinbolikoarekiko anomalia izateagatik kutsagarritzat hartzea sinplista izan daiteke (Buckley eta Gottlieb, 1988a:27). Edozein modutan, gizarte guztietan emakumeak jasotzaile pasiboak direla eta kultura gizonek sortzen dutela aurreikusteko joera du gibelean. Aintzat hartu beharrekoa da 80ko hamarkada aurretiko ikerketa gehienetan gizonezkoak hartu zirela halakoen berriemailetzat: «*It is men who have by and large defined menstruation as polluting, and the typical ethnography rarely tells us what the women of the culture at hand think of their own menstrual periods, and those of other women*» (Ibid.:31).

Argi dago, edozein gizartetan kutsatzaile estatusak ondorioztatu aurretik emakume eta hilekodun berriemaileak entzun behar direla. Halaber, tabuekin gertatzen den moduan, beste muga bat litzateke ez dela beti desberdintzen nor pairatzen duen kutsadura hori. Izan ere, hileko-kutsadurak dokumentatu diren lekuetan ez da agertu gizon guztiak kutsatzen direnik; kasu batzuetan baizik ez da hala izan eta gizon konkretu batzuk soilik, esaterako, helduenak (Gottlieb, 1980). Era berean, emazteekin hileko-odola partekatu duten zenbait gizon ere izan daitezke kutsakor (Douglas, 1968)⁵⁷. Areago, gizarte batzuetan eskema konplexuagoa da, gerta baitaiteke hileko-odola kutsakorra izatea, eta aldi berean, menarkia oso modu positiboan ospatzea; edo kutsakorra izatea, baina gero erritoetan hilekoaren erabilera positibo bat egitea. Boli kostako Beng herrialdean, esaterako, hileko-odola maitasun errito eta aztikerietan

⁵⁷ Honakoa couvadearekin erlazionatu daitekeen praktika litzateke.

erabiltzen da (Gottlieb, 1988). Baliko emakumeek ere halako helburuekin erabiltzen dute, non besteak beste, zenbait emakume zenbait tenplutara sartzen diren, nahiz eta jakitun diren hileko-tabua urratzen ari direla (Pedersen, in Gottlieb, 2002).

Bestalde, gizarte askotan garbitasuna emakumeen eta feminitatearen balio hegemoniko gorai patua izan dela esan dut, mendebaldar gizarteetan kasu (Laws, 1990; O'Keefe, 2006), eta horren adibidetzat har dezakegu euskal kultur sistema. Izan ere, zenbait etnografia klasikoren baitan (Joxemiel Barandiaranen obran, etab.) *euskal emakumearen* iruditegia garbitasunaren balioarekin lotu dela agertzen da: «*Como atributos proyectados en la mujer, se destacan los siguientes: buena madre, trabajadora, sobria, servicial, buena organizadora, buena administradora, saludable y limpia*»⁵⁸ (Del Valle, 1985:24). Joanne Crawfordek⁵⁹ (1982, in del Valle, 1985), euskal emakumearen izaeraren irudiaz egindako analisisan, garbitasuna bost balio garrantzitsuenen artean kokatu zuen: «*La estructuración esencialmente obsesiva de las defensas y sus conductas concomitantes como la limpieza y el orden, y las relaciones objetales intrafamiliares y sociales, marcadas por el signo de la cordialidad en el trato*». Gerora, euskal emakumearen iruditegi homogeen, estatiko, singular eta androzentrikoa eztabaidatu zuen *Mujer vasca, imagen y realidad* (1985)⁶⁰ etnografia kritikoa ere, del Valle eta antropologo taldeak nabarmendu zuen emakumeentzat ezaugarri garrantzitsuenak «ama ona», «langilea» eta «garbia» izatea zirela⁶¹. Beraz, garaiko genero-arauak garbitasunarekin lotzen dira, eta horrek bizipenetan eragin du.

Garbitasunak irudiarekin duen loturan aldaketak gertatu badira ere, etnografian ikusi dugu zeinen presente jarraitzen duen. Ez genuke esango egun etxeko garbiketarako belaunaldi nagusienentzat moduko balio sinbolikoa duenik; alabaina, estetikak duen garrantziari erreparatzean, garbitasuna eta higiearen ideologiak oso presente daude, eta kontsumo-eredu neoliberalari oso lotuak (baita etxearen antolaketan ere). Askotariko iragarkietan ikusi eta iruditegi sozialean nabarmendu legez, edertasun kanonaren parte dira emakume dutxatu berriak, aurpegiera bizi eta freskoa agertzen dutenak, ile adats eder eta garbidunak, azazkal,

⁵⁸ Euskal antropologiaren hastapenetan Joxemiel Barandiaran izan zen *euskal emakumeaz* idatzi zuen lehenetakoa eta bi eremu nagusitan jorratu zuen: mitologian eta nekazal-giroan. Baserriko emakumeen ezaugarri garrantzitsutzat hartu ei zen garbitasuna.

⁵⁹ Joanne Crawford (1982) antropologo atzerritarrek euskal emakumearen izaeraren irudia aztertu zuen amatasuna ardatz hartuz; izaera horren ezaugarri garrantzitsuenen artean kokatu zuen garbitasuna.

⁶⁰ Euskal antropologia feministaren hastapen eta mugari kontsideratu da. Ordu arte euskal emakumez idatzitakoak berrikusi eta testuinguru desberdinetako emakumeak hartu ziren berriemaitzat. Euskal emakumez irudikatu ohi zen boterea eta berriemaitteek esparru eta testuinguru desberdinetan zuten botere soziala molde kritikoa alderatu ziren.

⁶¹ Emakumeek burututako galdetegi ondoietan, aipatutako balio horiez gain, lagunkoia, zintzoa, prestua, itxura onekoa, adimentsua eta beste zenbait ezaugarri ere agertzen dira. Garbia izatea eta etxea antolatzeke ahalmena behar-beharrezko gaitasun kontsideratzen dira garai honetan, baita gizonen iritziz ere.

hortz, besape, bulba, izter, eta oin garbiko emakumeak; depilazioa, ile-apainketa, une oroko usain ona, izerdi-eza... biltzen dituen garbitasun-eredua. Balio estetikoetan garbitasunaren dimentsioak hartutako indarra ulertzeko baliagarria daiteke jantziei erreparatzea. Urradurak agerian dituzten praxek erakusten duten bezala, egungo garbitasunaren iruditegian garrantzitsuena da arropa berria eta modakoa izatea, urradura edo zahar-estetika badute ere. Douglas jarraituz, higiene-arau eta garbitasun- zein zikintasun-ideologiak talde sozialen informazio iturri badira, mendebaldeko testuinguruan bederen, garbitasunak balio sinboliko sakona du. Higienearen gizartean bizi gara, “gizarte higienizatua” dei genezakeena, eta hori merkatuak indartzen eta ustiatzen du askotariko moduetan. Adibide ditugu hileko-odolaren kudeaketarako dispositibo hegemonikoen iragarkiak, zeinetan garbitasunaren mezuak berebiziko indarra duen eta zeinak gorputz sozialaren erakusle diren⁶². Hain zuzen, Theresa O’Keeferen (2006:538) ustez, garbitasunarekiko genero-igurikapen horiek, hileko-odolaren tabua indartzen dute.

Laburbilduz, tabuak eta kutsadurak aipagai garrantzitsua izaten jarraitzen dute, baita hilekoaren ikuspegi kritikoa jorratzen duten ikerketa eta dibulgazio lanetan ere. Hileko-tabuak esanahi-azpisistema espezifiko eta kultural gisa aztertzen dituzten analisi sinbolikoen, tabu horien aniztasun semantikoa ulertzeko oinarriak zimendu dituzte (Buckley eta Gottlieb, 1988a:25). Dena den, ikusi dugu ez direla unibertsalak eta bai tabu zein kutsaduraren analisiak hurbilpen sinboliko eta kontestualizatuak behar dituela, eta euren esanahi potentzialki balioaniztunak azaleratzen diren irudikapen-eremuetan eta testuinguruetan aztertu behar direla (Ibid:24).

1.2. IKUSPEGI KRITIKO-FEMINISTAK, OSASUNA ETA GENEROA

Antropologia sinbolikoaren, antropologia feministaren eta antropologia medikoaren garapenak, ordea, bestelako gaien azterketa ekarri zuen 80ko hamarkadaz ondotik garatutako hilekoaren ikerbideetara, bigarren fase bati leku eginez. Hala, XX. mende amaierako hilekoaren ikerketa antropologikoak, gorputza, pertsona, genero-identitatea eta gizarte-harremanak hartuko ditu aintzat (Gottlieb, 2002). Dena den, ibilbide hori ezagutzeko eta hilekoaren ikerketa garaikideagoetara iristeko (eta bereziki, hilekoaren politiken eta aktibismoen analisiak ulertzeko), garrantzitsua da bi galderari erantzutea: batetik, zein da mendebaldean hilekoaren ikuspegi hegemonikoa? Eta bestetik, nola eztabaidatu da hori ikuspegi feministatik? Horiek

⁶² Hilekoaren iragarkietan agertzen diren emakumeen irudiei buruz, ikus esaterako: Block Coutts eta Berg, (1993) eta López Díez (2000).

erantzuteko ezinbesteko ataza dira, bai hilekoaren ikuspegi kritikoa xehatzea, bereziki antropologia medikoaren ekarpenak aintzat hartuz, bai osasunaren mugimendu feministak ezagutzea. Bi azpiatal horien ostean, hilekoaren antropologiaren bigarren fase horri helduko diot eta kapitulua amaitzeko, zehazki fase horretan kokatzen ditudan hilekoari lotutako sorkuntza eta aktibismoen ikerketetara hurbilduko gara.

1.2.1. BIOMEDIKUNTZAK PATOLOGIZATURIKO GORPUTZAK ETA PROZESUAK

Selling remedies to individuals is indubitably more profitable than working to change society (Kissling, 2006:44)

El imaginario popular y científico que se ha transmitido (mediante el conocimiento experto, la cultura popular, las revistas femeninas o el marketing farmacéutico) es que las mujeres, al estar sujetas a las tiranías de sus ovarios y hormonas, son demasiado emocionales, impredecibles, frágiles, pero también peligrosas (García Dauder eta Pérez Sedeño, 2017:159)

Biomedikuntza mendebaldean garatu den medikuntza-eredu nagusi gisa botere handiko instituzioa izan da eta da. XIX. mendetik aurrera bereziki, gizarteak ordenatzeko eta ordena horiek mantentzeko arauemaile funtzioa izan du. Biomedikuntzak, eta bereziki ginekologiak, genero-eskema ideologikoen bitartez objektibotasunaren, neutraltasunaren eta zientifikotasunaren menara erregulatu ditu gorputzak, emakume izendaturikoak batik bat. Hileko-zikloa denbora luzez kasik ikusezina izan da medikuntzarentzat (Valls-Llobet, 2006:181), eta mitoz josiak haren kontakizunak. Hala, historiaren testuinguru eta une desberdinetan hilekoa ikuspegi patologikotik definitu dela esan daiteke (Miguel, 1979; Ortiz, 2006). XIX. mende bukaeran eta XX. mende hasieran, gorputzarekiko autoritate zientifikoa zuten psikiatra eta ginekologo ugari uteroa eta sexu organoak hartu zituzten emakumeen patologien iturri (Ortiz, 2006). Esaterako, halaxe idatzi zuen Sebastián Recasensek (1918:170, in Miguel 1979:72) *Tratado de Ginecología* delakoan:

La menstruación no es una función fisiológica, sino que es producto de perturbaciones que se van realizando y heredando, hasta llegar a constituir una función nueva, que, si bien dentro del tipo actual no puede considerarse patológica, es, sin embargo, producto de las condiciones anormales que en la vida de la mujer se van desarrollando, y que constituyen el tipo fisiológico que en la actualidad existe.

Hilekoaren patologizazioaren gaia maiz agertu da analisisetan. Dena den, mendebaldeko gizartearen ikuspegi biomediko eta soziala ez denez homoginoa, lekuan lekuko berezitasunak hartu behar dira aintzat, tokian tokiko ikerketek garaian garaiko ideologia ekonomiko, mediko, politiko eta kulturekin duten lotura kontuan hartuz. XVII. mendeko Ingalaterran, esaterako, hilekoa “gehiegizko odolaren beharrezko galera moduan” eraiki zen. Bobelen (2011:31) arabera, prozesua ez omen zegoen patologizatua, nahiz eta hileko-odola bera zikina kontsideratu; alderantziz, odola ez ateratzea prozesu horren “porrot” gisa ulertu eta hilekoaren “ohiko emaria” berreskuratzeko erremedioak bilatu ohi ziren.

Testuinguru jakinetan hilekoaren irakurketa positiboak egin badira ere, ugari dira interpretazio bortitzak egin dituzten testuinguruen berri ematen duten ikerketak. Kasurako, Espainiako estatuan erregimen frankistak eta honek sustatutako baloreek eragin nabarmena izan zuen ginekologia-ideologietan⁶³. Hilekoa gaixotasun gisa definitu zen, ezintasun eta egoera ez-normal moduan, eta debeku zein kontrol-neurrien iturburu: «*Para algunos ginecólogos la menstruación recuerda el castigo divino contra la mujer, considerándola como una función patológica y anormal; la mujer no debería tener menstruación*» (Miguel 1979:71). Miguelen (1979) hitzetan, honela, emakumea aldizkako gaixo kontsideratua izan zen, eta ondorioz, lan serioetarako gai ez den subjektu gisa definitua.

Hortik harago, garai bereko ginekologo zenbaiten iritziko, hilekoak gaizkile bulkadak sorrarazten zituen, baita krimenerako joerak ere (Ibid.); ez alferrik, gutxiagotasun biologikoaren ideia emakumeen delinkuentziarako joera arrazoitzeko erabili izan baita sarri (Almeda, 2007; Ruiz, 2018). Blas Aznarren (1968) ustetan, emakumeen sexualitatean larriak ziren etapak zeuden, hala nola, pubertasuna, haurdunaldia, erditzea, edoskitzea eta menopausia; baina guztien artean «arriskutsuena» hilekoa zen (Aznar, 1968:11, in Ruiz, 2018:43). «*Aznarren aburuz prozesu anomaloa zen, eta aldaketa biokimiko sakonak eragiten zituen odol toxikoa sortzen zuelako*» (Aznar, 1968:143, in Ibid.). Ideia horiek baliatu zituen hilekoaren patologizazioa eta emakumeen deliturako joera defendatzeko, beste zenbait autorek (Dalton eta Greenek, 1953 edota Daltonek 1961, kasu) aurretik egin moduan (horri buruz, ikus: Houppert, 2000; Kissling,

⁶³ Carmen Dominguez-Alcón erizain zein soziologoa eta Jesús M. de Miguel soziologoa aitzindari izan ziren Espainian genero eta osasunaren ikerketak egiten, AEBetan gailentzen ari ziren analisi-ereduak ekarriz (Ortiz, 2006). Miguelek (1979), Dominguez-Alconekin kolaborazioarekin frankismo garaiko (1939-1979) ginekologoaren ideologiak eta praktikak aztertu ditu, sasoiko emakume-amaren ideologia kontserbadorearekin lotuz, eta odolari, sexuari, minei, ezintasunei eta “egoera ez-normalei” lotutako diskurtso medikoak analizatuz. Hala, garaiko emakumeak pertsona moduan garatzeko zituzten oztopoak aztertu ditu.

2006:45; Ruiz, 2018:43). Eta bereziki, Hileko Aurretiko Sindromea izendatua izan dena baliatu da horretarako.

Hain zuzen, 80ko hamarkada arte ez da hileko-zikloaren, bere oinarri neuroendokrinoen eta gorputzean dituen eragin sistemikoen taxuzko ikerketak egiteko joera indartu (Valls-Llobet, 1991, 2006:182). Hilekoaren Aurreko Sindromea eta horrek portaeretan (fisiko, laboral edota kriminal) sortu ditzakeen ezaugarriak, aldiz, aspaldi egituratu ziren ikergai moduan. Robert Frank ginekologo estatubatuarrek 1931an klinikoki identifikatu zuen Hileko-aurreko Aurreko Tentsio izendatuz, eta 1953an, Katharina Dalton doktore britainiarrek ezagutarazi zuen sindrome izendapenarekin (Houppert, 2000; Kissling, 2006:38; Bobel, 2010:36; García Dauder eta Pérez Sedeño, 2017:164). Martinen (2001) arabera, ez da kasualitatea sindrome honen bisibilizazioa emakumeak etxera itzultzeko beharra zegoen une historikoekin kointziditu izana, eta alderantziz, justuki eskulana behar zenean (gerra etab.) problematizatzea. Dena delakoa, halako etiketen sorrerak zikloa eta emakumeen gaitasunak gutxiesten zituzten teoriari egin zien leku, emakumeen bizi-baldintzekin lotutako ezaugarriak patologizatuz eta ondoeza eta sufrimendua medikalizatuz. Hau da, Hileko Aurretiko Sindromeak batez ere zerikusia du ondoez horiek bizitzen diren testuinguru sozial eta erlazionalekin, esaterako, ardura gehiegi izatearekin (Chrisler eta Johnston, 2002). Halaber, zaila da jakitea aldaketa ziklikoen esperientzia eta intentsitate-mailak zein puntutaraino diren komunak (Ussher, 1991; Chrisler eta Caplan, 2002; García Dauder eta Pérez Sedeño, 2017:169). Halaber, Alia Offman eta Peggy Kleinplatzten ustez (2004, in García Dauder eta Pérez Sedeño, 2017:174), aldaketa hormonalen hizkuntza patologizatua den heinean, emakumeentzako ere zaila da euren esperientzia diskurtso medikotik at azaltzea. Beraz, hor ere ikus daiteke ondoezak sentitzeko eta azaltzeko kulturak duen eragina. Modu berean, «*la cuestión no es que las mujeres no experimenten cambios, sino que ello equivalga a un diagnóstico psiquiátrico*» (García Dauder eta Pérez Sedeño, 2017:169).

Era berean, hilekoaren debekuak sortzeko (sexu-harremanak ez izatea, kasu), arrazoi sinbolikoez gain, biologizazioen ondoriozko ideologia patologizatzaileak erabili izan dira, XIX. mendeko pasarte honetan ikus daitekeen moduan:

Durante la evacuación periódica la mujer deberá preservarse del paso repentino del calor al frío, que pudiera perturbar la regularidad de sus funciones, deben evitarse los baños, el lavarse con agua fría las manos y los genitales, el frío de los pies, las bebidas heladas, excitantes y alcohólicas, y el sentarse sobre cuerpos fríos y húmedos, cuidando de no llevar descubiertos los brazos y el cuello. El coito deberá también proscribirse [...] En invierno [...] llevarán calzoncillos de franela, y han de evitar el aire colado que en algunos casos reciben sus genitales en las letrinas. El ejercicio muscular, los

alimentos y bebidas estimulantes, los trabajos intelectuales y estudios asiduos deben evitarse también (Oms eta Ferreras, 1840:16, in Miguel, 1979:73).

Definizio eta ginekologia tratatu gehienek hilekoa zigor eta urritasun gisa definitzen dute, egoera anormal gisa, nahiz eta XIX. mendeko eta XX. hasierako zenbait sendagile eta ginekologok hilekoaren patologizazio prozesuak eztabaidatu zituzten (Blackwell eta Garret, Strange⁶⁴, Jacobi edota Aleu, in Ortiz, 2006:175). Anormalak normala definitzen duen heinean, kasu honetan emakumearen ohiko egoera haurdun egotea edo esnea ematen egotea litzateke, eta ideia hau, emakume-amaren ideologia kontserbadorearekin lotu daiteke.

Hileko-zikloa bera gutxi ikertu bada, gainera, ikerketa horien lehentasuna ez da izan hilekodun gorputzak hobeto ulertzea eta minak zein bizi-baldintzak hobetzea. Interesa bereziki lan munduan sor ditzakeen ondorioak edota botika eta antikonzeptiboak izan dira, halaber, genero-sesgoekin eta emakume gorputzekiko ardurak falta nabarmenarekin (Valls-Llobet, 2006:187; García Dauder eta Pérez Sedeño, 2017:117). Egungo diskurtso-aniztasuna presente izanik ere, aintzat hartu behar da XIX. mende bukaerako eta XX. mendeko ginekologiaren baitan garatu ziren genero-ideologiak egungo pentsamendu medikoaren gibelean direla: hots, ez da haustura paradigmatico nabarmenik izan.

Baliteke definizio garaikideagoek horren kutsu patologizatzaileak ez izatea, baina erregulazioa eta patologizazioa bestelako moduetan ekoizten dira. Emily Martinen (1987) arabera, esaterako, gizonek esperma etengabe ekoizten dutenaren ideia erakusten dute testu biomedikoek; emakumeen gorputzak, aldiz, jaiotzean dituen arraultza kopurua galdu egingo du, horiek zahartuz eta andeatuz: «*Menstruation not only carries with it the connotation of a productive system that has failed to produce, it also carries the idea out of production gone awry, making products*» (Ibid.:46). Autorearen hitzetan, industria-iraultzarekin sortutako masa-ekoizpenaren metaforek kopurua eta eraginkortasunaren balioak indartu zituzten, eta testuinguru hartan, metafora biomedikoek huts egindako ekoizpen gertakari gisa azalduko zituzten emakumeen prozesu korporalak⁶⁵. Bestalde, ikerlanean sakonduko dudak moduan, zikloaren aldakortasuna eta aniztasuna desagerrarazi eta patologizatu da (Oudshoorn, 1994).

⁶⁴ Julie-Marie Strangek diskurtsoaren analisi kritikoa eta historia soziala nahastuz, hilekoari buruzko lengoia medikoa eta horrek feminitatearen eraikuntzan duen paper esanguratsua aztertu zituen (Ortiz, 2006).

⁶⁵ Martinek (1987) Baltimoreko (AEB) testuinguru sozial, ekonomiko eta adin anitzeko 165 emakumeren bizipen eta esperientzien analisia egin zuen: gorputza eta osasuna bizitzeko moduak, eta artean, hilekoa sentitzeko, pentsatzeko edota pairatzeko moduak aztertu zituen. Bere obra mugarrizko izan da hilekoaren ikerketan, aitzindaria izan baitzen ikuspegi antropologikoen, botere harremanen eta genero-ikuspegitik.

Era berean, patologizazio horren baitan uler dezakegu *ez-ernalketaren* problematizazioa. Azalpen biomedikoan hutsegite prozesuaren ikuspegia agertzen da: ernaldu ez den obuluaren hutsegitea, alegia (Martin, 1987; Esteban, 2001; Guilló, 2014), eta egungo zenbait eskuliburu ginekologikotan ere, hala agertzen da (Speroff, Glass eta Kase, 1999; Lombardía eta Fernández, 2007). Horrenbestez, modu inplizitu batean aditzera ematen da emakume izendatutako gorputzen berezko xedea ernaltzea dela, hilerokoaren egitatea soilik ugalketa funtzioari lotua agertuz betiere. Eta ikuspegi hori are nabarmenagoa da beste gorputz prozesuekin alderatuz gero: gizonen espermatogenesi prozesuarekin alderatzean, esaterako, hilekoa ugalketatik at definitzeko ageriko zailtasunaz ohartu daiteke (Martin, 1987:48-49). Definizio mediko horren baitan, endemas, hilekoa gertatzeko prozeduraren ikuspegi produktibo eta hierarkikoa gertatzen da, gorputz-prozesu horretan hipotalamoak modu hierarkikoan agintzen duela ulertzen baita, arreta faktore eta kausa askotarikoen elkarlanean paratu orde: «*Why not, instead of an organization with a controller, a team playing a game?*» (Martin, 1987:53). Gorputza informazio prozesadore hierarkiko gisa ulertzeaz gain, zergatik kontsideratzen dira maiz emakume gorputzen prozesuak, metafora medikoek erakusten duten era berean, modu negatiboan eta ugalketari horren hertsiki lotuak? Estebanen (2001:110) aburuz: «*La inevitabilidad, la “naturalización”, la no posibilidad de control, la espontaneidad de los procesos al margen de la voluntad, la tabuización, y unido a todo esto, la negatividad sobre los mismos son sentimientos generalizados dentro del colectivo de todas las mujeres*».

Negatibotasun hori “ezkutatze kulturarekin” (Houppert, 2000) edota “ukazioaren kulturarekin” lotu dezakegu, hori bera sustatzen baita konpresa eta tanpoi komertzialen publizitatean. Aipatu dugun kutsaduraren ideia argia da iragarkien iruditeria eta edukietan: freskoa, garbia eta higienikoa izatearen ideia islatzen da, oposizioz hilekoa, zikina, kontrolaezina, usain txarrekoa edota ezkutatatu beharrekoa bezala agertuz. Hortaz, hilekodun gorputzak ere, zikinak, usain txarrekoak eta arrisku egoeran daudela aditzera emanaz. Iragartzen diren produktuek, aldiz, segurtasuna, ongizatea eta garbitasuna iradokitzen dute, ukazioaren kultura indartuz: likido urdinaren metafora klasikoa (odolaren antitesia) adibide. Hau da, odol-isurketaren aurrean zikloa ukatzeko beharra eta auto-erregulazioa bultzatzen dira. Ukapenak sortutako arazoak, sentsazioak edota deserosotasunak jazarleak dira hilekodun gorputzetan. Iragarkiak edo publizitatea gorputz sozialaren informazio-iturri argia dira⁶⁶: hilekoaren ikuspegi hegemonikoaren aurrean proposatzen den estrategia ukazioa bera da, horretarako beharra sortaraziz. «*Te sentirás limpia, te sentirás bien*». Ukazioaren kultura da, finean, gorputz

⁶⁶ Eta iragarkietako gorputzak ere, beti edertasun eta argaltasun kanonen baitako gorputzak, ia beti gorputz “zuriak”.

prozesuak ezkutatzeko gertatzen den erregulazio sistema (ideia sinbolikoak, dispositiboak eta sistema horren guztiaren naturalizazioa barne-biltzen dituen sistema); erregulazioaren eta patologizazioaren adibide zolia: ukazioaren ideologiaren bitartez, hilekoa eremu pertsonal eta pribatura zokoratzen da, eta horrek zailtzen du eztabaida soziala (Houppert, 2000; Kissling, 2006:113; Bobel, 2011:8). Bobel (Ibid.) jarraituz, ezin bada hilekoaz hitz egin, nola egin hilekoaren kultura hegemonikoaren eta bere ondorioekiko protesta eta “zarata emankorra”?

Halaber, ukazioaren kultura funtsezkoa da hilekoaren industria hegemonikoa mantentzeko. Finean, ezkutatzeko desira hori kontsumoaren bitartez asetzen dela irudikatu nahi da eta horrek zerikusia du emakume izendatutako gorputzak definitzeko moduekin: «*Leaky, liquid, flowing menstruation is constructed as a shameful form of pollution that must be contained. Menstruation, then, is constituted as a problem in need of solution*» (Bobel, 2011:31). Ausentziaz definitzen diren gorputzak ez ezik, biskatsu, kontrolaezin, jariakor eta desordenatu moduan irudikatzen diren gorputzak dira (Grosz, 1994). Hilekoaren merkantilizazio prozesuan baliatzen den beste ideia bat emakumearen *bestetasuna* (Kissling, 2006) litzateke: «*Ongoing cultural construction of women as other*». Elizabeth Kisslingek (2006), Simone de Beauvoirren feminismo existentzialistatik eta antiesentzialistatik abiatu eta bestetasunaren ideia ber-hartzen du: bere iritziko, emakumea ez litzateke izango bestea bere esentziagatik, baizik eta, Judith Butlerren (1989:257, in Kissling, 2006:2) hitzak jarraituz, bere egoeragatik: «*Becom(ing) ones gender in a cultural context in which one is not, really, free to become much of anything else*». Era berean, Beauvoirrengandik bereganatzen du “konpondu gabeko gorputzaren” ideia, hain zuzen, korporazioek probesten dutena. Hilekoa kutsadurarekin lotzen duten irakurketa antropologikoak baliatuz zera dio autoreak: ez da hilekoa emakumea *bestea* egiten duena, baizik eta *bestea* delako da hilekoa madarikazio (Kissling, 2006:4). Era berean, ez ei da odola emakumeak ezpuru egiten dituen, baizik eta haien ezpurutasunaren zeinu litzateke hilekoa (Ibid.:10).

Lotsak, sekretuak, kutsadurak eta bestetasunak hilekoaren merkantilizazioa errazten dute, eta era berean, merkantilizazio horrek sustatzen ditu ideia horiek ere: gorpil zoro bat. Hilekoa esfera pribatuan mantentzeak bere estigma (Johnston-Robledo eta Chrisler, 2011) eta lotsa sustatzeaz gain, ezjakintasuna ere sustatzen du (Kissling, 2006; Bobel, 2010). Horregatik zenbait autorek hilekoa “armairutik ateratzea” proposatuko dute (Young, 2005; Kisslingek, 2006:112-113), besteak beste, publiko/pribatu moduko kategoriak desafiatzeko⁶⁷. Modu horretan,

⁶⁷ Kisslingek (2006:113) esfera pribatuaren ideia erabiltzen badu ere, publiko/pribatu definizioak kategoria artifizialtzat ditu eta horiek sustatzen duten ikuspegia emakumeak gizonak baino gutxiago, eta pribatua publikoa baino gutxiago direla liteke.

kontsumismoaren bitartez emakumeek hilekoarekin duten harremana esplotatu, eten eta mediatizatu egiten da.

Horrenbestez, patologizazio prozesu horren baitan aurkitzen ditugu negatibotasuna, ukapena, bestelakotasuna, arriskua, gorputz arazotsua eta gisako esanahi prozesuak. Hilekoaren mendebaldeko ikuspegi hegemonikoak gorputz-prozesua patologizatzeaz gain, emakume gorputzak (edo zuzenago esanda, hilekoa ez duten gizonezko zis ez diren gorputzak ez diren beste guztiak) patologizatzen ditu. Hala, zenbait gorputz *konpondu gabeko gorputzak* edota *gabezia-gorputzak* bilakatzen dira. Gorputz zikinak. Gorputzak, ordea, ez dira pasiboak, eta biomedikuntzaren erregulazioaren, androzentrismoaren, etnozentrismoaren eta bestelako desberdinkerien aurrean erresistitzen duten subjektu agenteak dira.

1.2.2. MUGIMENDU FEMINISTA, OSASUNA ETA HILEKOA: ZENBAIT GENEALOGIA

70eko eta 80ko hamarkadetan Ipar Amerikako testuinguruan hilekoaren gaineko aldarrikapenak eta egitasmoak garatu baziren ere, gutxi ikertu da hilekoa kezka feminista gisa; kapitulu ikusezina da feminismoaren historian (Bobel, 2011:27): «*Menstruation's invisibility complicates this endeavor; indeed, menstruation's uneasy place in the private and public spheres reflects a detachment from the body that is common to countless people*». Gure testuinguruan badira zenbait kanpainari buruzko kontakizunak, baina, salbuespenak salbuespen, ez dira aski jaso hilekoaren gaineko proposamen eta politikak, bereziki 90. hamarkada eta XX. mende aurretikoak⁶⁸. Horiek, batez ere, Self-help filosofiaren baitan garatu ziren (zenbait egitasmo eta argitalpen orokorren baitan), beraz, gehienbat osasunaren arloan garatu ziren proposamen hauek. Izan ere, 70eko hamarkadako feminismoaren loratzearekin batera, osasuna, eta bereziki, sexu-eta-ugaltze osasuna bai bilakatu ziren kezka eta borroka-ardatz nagusi, eta orduz geroztik medikuntzaren izaera androzentrikoa eta emakumeen gorputz eta osasun prozesuen patologizazioa, estigmatizazioa eta medikalizazioa salatu dira. Zalantzan jarri dira sistema biomedikoaren diskurtsoak eta praktikak, zeinak emakumeen biologia eta gaitasun erreproduktiboaren gaineko diskurtso naturalizatzaileen bitartez desberdinkeriak indartu dituzten: «*El pensamiento médico de la diferencia sexual fue el soporte teórico de los procesos de patologización y medicalización del cuerpo de las mujeres, un fenómeno que fue nombrado y denunciado por el feminismo de la segunda mitad del siglo XX*» (Cabré eta Ortiz, 2008:15).

⁶⁸ Ikus esaterako, *Mujeres y salud* aldizkariak hilekoari buruz egindako monografikoan, Irene Ateridok (2018: 15-18) egindako zenbait mugarriren genealogia, non preseski hilekoaz aipatzen dituen lehen egitasmoak XXI. mende hasieran kokatzen dituen. Bestalde, 2003an Espainiako mugimendu sozialak gaia hedatzen hasi zirela aipatzen da Mooncup koparen webgunean, ikus: <https://www.mooncup.co.uk/es/quienes-somos/nuestra-historia/> (2019-10-01). Baina esan bezala, self-help-en filosofiaren baitan zikloaren gaia ere biltzen zuten eztabaida eta proposamenak izan ziren.

Ikertzaileek zein aktibistek osasun-arretarako eredu biomediko, indibidualista, *sanitarista* eta medikalizatzailea eztabaidatu dute: une historiko desberdinetan emakumeen osasunaz egituratu diren diskurtsoak eta kategoriak aztertu dituzte, osasun-praktika eta -teorien baitako genero-ideologiak azalaraziz; kontzeptualizazio berriak proposatu dituzte ikuspegi psikosozialak aintzat hartuz; eta era berean, gorputzen medikalizazio eta patologizazio prozesuekiko erresistentzia eta subertsio moduak ikusarazi dituzte (Nogueiras, 2013:8)⁶⁹. Testuinguru eta era askotarikoetan garatu dira aldarrikapen, lanketa eta gai zehatzak; hala nola, bizi-zikloak, sexualitatea, amatasuna, abortua, kontrazepzioa, ugalketa eskubide eta teknologiak, zaintza, autoezagutza, gorputz-irudia, gaixotasunak, indarkeria askotarikoak eta beste hamaika gai. Izan ere ikuspuntu feministatik osasuna gai gakoa da emakumeen ongizatean, emantzipazioan, ahalduntzean eta baliabideen eskuragarritasunean (Ortiz, 2006; Esteban, 2001, 2006; Esteban, Comelles eta Díez, 2010; Erhernreich eta English 2010 [1989], Nogueiras, 2013:8), nahiz eta ikuspuntu feminista horien gibelean genero-ideologia desberdinek jardun duten.

Hilekoaren gaineko eztabaida kritikoak osasunarekiko ideologia zehatzekin lotuak daude, eta era berean, eztabaida horiekiko interesa osasunaren eremuan garatu den lanketa feministaren ondorioa da. Hargatik, datozen orrialdeetan, osasunaren mugimendu feminista izendapenarekin ezagutzen denaren eta, oro har, feminismoan osasunaren gaiak izan duen presentziaren hurbilpen genealogikoa egingo da. Osasunaren esparruan lehentasunezko gaia izan da sexu-eta-ugaltze osasuna eta atal honetan bereziki horretan zentratuko banaiz ere (artean hilekoak izan duen lekuari ere erreparatuz), askotariko gaiak josi dute ibilbidea. Sara Velascok (2009) osasunari heltzeko ereduaren analisia⁷⁰ jarraituz, Belen Nogueirasek (2013) 1975etik 2013ra bitartean Espainiako estatuan garatutako emakumeen osasunaren gaineko diskurtso eta praktikak aztertu ditu, bi garai nagusi desberdinduz. Lehen etaparen (1975-1990) ezaugarritzat ditu emakumeen kontzientzia-hartze prozesuak, diskurtso ez androzentrikoen garatzea eta ahalduntze indibidual/kolektiboetatik zein esperientzia propioetatik abiatzen diren osasun-ezagutzen eraikuntza. Sistema mediko eta sanitarioak egiten duen botere patriarkalaren erabilera eta haren izaera sexista, misoginoa eta hierarkikoa bisibilizatu ziren; talde metodologiaren bitartez autoezagutza eta autogestioa bultzatu ziren eta zentro alternatiboak sortu (Esteban, 2001, 2006; Esteban, Comelles eta Díez, 2010; Nogueiras, 2013:22). Bigarren etaparen (1990-2013), bestalde, osasuna, gaixotasuna eta arreta prozesuen analisisan genero-

⁶⁹ Emakumeak eta osasunari dagokion historiografiari dagokionez, ikus, esaterako, Esteban, (2001); Ortiz (2006); Cabré eta Ortiz (2009); Velasco (2009); Erhernreich eta English 2010 [1989] edota Nogueiras (2013).

⁷⁰ Velascok (2009:95-120) hiru eredu desberdintzen ditu: (1) emakumeen osasunarekiko arreta-eredua, (2) osasun desberdinkeriak aintzat hartzen dituen eredua, eta (3) generoa osasunerako determinante moduan ulertzen duen eredua.

kategoria txertatuko da, eta aldi berean, prozesu horiek aztertzeke faktore askotarikoen eragina eta konplexutasuna garatuko dira (Ibid.:22). Sasoi berean, osasunaren hiperespezializazioa⁷¹ ere gertatuko da (Esteban, 2003; Nogueiras, 2013). Garaien banaketa hori erreferentziatzen hartuz, osasunaren gaineko eta, batik bat sexu-eta-ugaltze osasunaren (eta tarteka, hilekoaren) gaineko aldarrikapen eta praktika feministei erreparatuko zaie, bereziki lehen garaiari helduz. Ikuspuntu genealogikoa baliatuz, egungo hilekoaren politikak lekutzeke nahiz horiek ikuspegi orokorrago baten baitan ulertzea helburu. Eginbehar horretan, joera feminista desberdinek osasuna, gorputza eta genero ulertzeke moduen arteko desberdintasunak aintzatetsiko dira.

1.2.2.1. KONTZIENTZIA HARTU ETA AHALDUNDU: PERTSONALA POLITIKOA DA

Espainiako estatuan eta Hego Euskal Herrian, AEBetako eta Europako beste zenbait testuingurutan baino beranduago indartu zen mugimendu feminista⁷², erregimenaren buru Francisco Franco diktadorea hil ostean (1975). Aldarrikapen eta berrikuntza testuinguru bizian indartu zen emakumeen borroka: helburu behinena, emakumeak euren bizitzen, gorputzen, sexualitateen gaineko erabakimena berreskuratzea izan zen, alegia, bizitza-esparru desberdinetan burujabetza eskuratzea (Muelas, 2015:16). Izan ere, elizaren eta psikiatriaren eraginarekin batera, erregimen frankistaren errepresio bortitza jasan zuten herritarrek, eta emakumeak euren bizitzako eremu guztietan autonomiaz desjabetuak izan ziren. Mugimendu feministarentzat premiazko helburua zen frankismo garaiko emakume otzanaren ereduarekin hautsiko zuen identitate berria sortzea: nazional-katolizismoaren balioen eta amatasunaren eta familia eredu tradizionalaren diskurtsoen kritikatik abiatu eta emakumeen autonomia landuko zuena; bereziki, gorputza, sexualitatea eta ugalketari dagokionez (Roca, 1996; Montero, 2006; Muelas, 2015:16).

Erregimenaren gainbeheraren eta mugimendu sozialen goraldiaren testuinguruan, Hego Euskal Herriko emakumeak ere aldarrikapen ezberdinen inguruan antolatzen hasi ziren: sexualitate askea, dibortziatzeke zein abortatzeke eskubideak eta amnistiaren aldarria. Aurretik

⁷¹ Estebanek (2003) dio, feminista guztien ondare izatetik osasuna hiperespezializatu egin dela, osasun profesionalen "feudo" bilakatuz, praktikan modu autonomoegian eta espezifikogegian jokatzuz eta beste sektoreengandik urrunegi jardunez: «*El distanciamiento influye directamente en una falta de generalización de los debates, de valoración y retroalimentación conjunta, y de búsqueda de puentes, intereses y ejes comunes, así como en una cierta despolitización de los diferentes temas relativos a la salud*». https://matriz.net/mys-1112/articulos/art_1112_01.html (2019-10-12)

⁷² Mugimendu feministaz aritzean gizartearekin kritikoa den teoria eta mugimendu legeez, emakumeak artikulatu izan diren une historiko desberdinez, teorian nahiz praktikan garatuko diren aldarrikapen-multzoen artikulazio koherentez eta hori lortzeke bidez ari garena dio Ana de Miguelek (2010/2011). Dena den, jakin badakigu beti egon izan direla, bakarka edo taldeka, euren egoeraz kexatu eta hobekuntzak aldarrikatu dituzten emakumeak (Ibid.). Bestalde, aintzat hartu behar da mugimenduaz egiten diren kontakizun nagusiak mendebaldeko artikulazioen kontakizunetan oinarritzen direla.

ere bazegoen nolabaiteko mugimendua, ezkutuan bazen ere: auzoko erakundeetan, emakumeak promozionatzeko zentroetan edota etxeoandreentzako elkarteetan (Estepan 2001; Zabala, 2008; Epelde, Aranguren eta Retolaza, 2015). Era klandestinoan, atzerriko argitalpen eta kanpaina feminista zenbaiten berri ere izan zuten. Baina adierazi bezala erregimenaren gainbeherarekin batera loratu zen mugimendua, askotariko jardunaldien bitartez loratu ere⁷³. Klean ziren emakumeak, batzarrak, taldeak eta egitasmo askotarikoak abiatzen. Frantziako mugimendu feministak eta Iparramerikan garatzen ari zen feminismo erradikalak ere eragin handia izan zuen garai hartan⁷⁴.

1970eko hamarkadan, hain zuzen ere, mugimendu feministaren bigarren olatua⁷⁵ garatu zen munduko zenbait lekutan, goranzkoan ziren bestelako mugimendu sozial eta politikorekin batera. Iparramerikako testuinguruan, II. Mundu Gerraren ostean emakumeei ezarriko zaien etxekotzearen eta bizimodu berrien analisi kritikoa egin zuten zenbait feministek (Friedan, 1963; Ehrenreich eta English, 2010 [1989]). Betty Friedanek (1963), esaterako, emakumeen ezinegonaren azalpena ondu zuen “izengabeko ondoez” moduan teorizatuz eta erakundeetako desberdinkerien genero-analisiari helduz (Stolcke, 2004). Emakume batzuen eskubide politikoak lortzen hasiak baziren ere, eremu publikoan parte-hartzea parekidea izateko zailtasunak oso agerikoak ziren oraindik; zer esanik ez, eremu pribatuan⁷⁶. Feminismo erradikalak, bereziki, bizitza pertsonalak politizatu zituen, eta besteak beste, erdigunean jarri zituen osasuna eta gorputza, bata zein bestea egoera sozialaren baitan kontzeptualizatuz. Politikari eta lanari begiratzeaz gain, esfera pribatutzat kontsideratzen zen guzti horretara (familia, sexualitatea...)

⁷³ I Jornadas de Liberación de la Mujer (1975, Madril); I Jornades Catalanes de la Dona (1976, Bartzelona); Euskadiko Emakumeen Lehenengo Topaketak (1977, Leioa); Jornadas Feministas de Granada (1979, Granada); I Jornades d'Estudi sobre el Patriarcat (1980, Bartzelona); Encuentros Feministas Independientes (1980, Bartzelona), etab.

⁷⁴ Hurrengo hamarkadetan Hego Amerikako talde eta borroka feministek izango zuten moduan.

⁷⁵ Mugimendu feministaren kontakizuna mendebaldarra egiteko olatuen metafora baliatu da eta gero ikusiko dugun moduan, zenbait autorek hilekoaren aktibismoak olatuen arteko harreman eta eztabaidekin ere lotu dituzte (ikus, Bobel, 2010). Olatuak definitzeko garaian badira zenbait desadostasun, baina hitz gutxitan: lehen olatua lotzen da ilustrazioaren ondoko eztabaidekin, leku desberdinetako borroka sufragistekin, eta feminista sozialista zein anarkisten aldarrikapen eta borrokarekin. Bigarren olatuak (60. hamarkadan) ezaugarritzat du, batetik, garaiko loraldia, eta bestetik, aldarrikapen feministak espazio publikoaz (bozka, eskubideak...) harago kokatu zirela, desberdinkeria sozialen azalpen askotarikoak sortuz eta feminismoaren korrante ugari leku emanaz. Hirugarren olatuak feminismoaren hedapena agertzen du, askotariko ikuspegiak, subjektu feministaren eztabaidak, aldagai desberdinak (arrazia, klasea, sexualitatea...) aintzat hartzearen beharra, feminismo akademikoa eta instituzionala garatuz, etab. Egun laugarren olatuaz eta trantsizio feministaz hitz egiten ari da, denborak erakutsiko du hori nola gertatzen, garatzen eta kontzeptualizatzen den.

⁷⁶ 60. hamarkada hasieran feminismo liberala garatu zen zenbait lekutan: mekanismo sozial eta politikoen sistema patriarkalaren dinamika hautsi nahi zen, aldarrikapenak, diskriminazio positiboa, kuotak eta emakumeen lobbyak garatuz. Hain zuzen, 1966an sortu zen “National Organisation of Women” (NOW) taldea Iparramerikan. Hamarkada horren erdialdera baita ere, feminismo erradikala deiturikoa azaleratuko da, horren adibide dugu 1967an “New York Radical Women” (1967- 1969) kolektiboaren sorrera. “Sisterhood is Powerful” lemapean, kolektibo honen ekimen garrantzitsua izan zen Miss America lehiaketako protesta: 400 emakumek parte hartu zuten, lehiaketak sinbolizatzen zuen arrazismoa, kapitalismoa eta militarismoa kritikatu (Cottingham, 1998). Kolektiboa desegin zen ideologia desberdinak bide, eta zenbait talde sortu ziren bertatik: batzuk feminismo kulturalen kokatu ziren, beste batzuk feminismo sozialistan, eta beste zenbaitek erradikal moduan jarraitu zuten.

zabalduta zen begirada, “pertsonala politikoa da” leloa haizaturik. Politika ulertzeko modua konplexuago egin zen, menderatze-sistema mantentzera zuzenduta dauden estrategia multzotzat ulertuz (Millet, 2017 [1970]). Indarkeriaren analisia, osasuna, ginekologia, autolaguntza edo autogestioa lan-eremu garrantzitsuak bilakatu ziren. Birsortze, bizitasun eta sormen oparoko urteak izan ziren. Gogoeta, aktibismo eta jarduera berriak garatu ziren; ugaritu egin ziren manifestaldiak, protestak edo sabotajeak, eta ekintza ikusgarriak ere egin ziren, titi-zorroren eraketak kasu (Cottingham, 1998). Emakumeentzako espazio eta zentro alternatiboak sortu ziren: ikaskuntzarako, ume-zaintzarako edota ginekologiarako laguntza zentroak.

Metodologia berrietan ere murgildu ziren, besteak beste, gogoeta indibiduala zein kolektiboa uztartzen zuten autokontzientzia talde txikien bitartez (Malo, 1994). *Consciousness-raising* ideologian oinarrituz, edozein emakume zen aditu: esperientzia propioetatik abiatuz teoriak eraiki eta zapalkuntza eremu desberdinak identifikatu nahi ziren, esperientzia propioa berebiziko eraldaketa-esparru bilakaturik (Sarachild, 1968). Zapalkuntza sistematikoan oinarrituriko esperientzia komunak elkarrekin partekatu eta euren gorputzen, osasunaren, sexualitateen eta emozioen gaineko ezagutza modu kolektibo eta esperientzian eraiki zuten (Nogueira, 2013; Muelas, 2015:13). Laura Muelasen (2015:13) hitzetan, gorputz-prozesu propioak (auto)ezagutzeko taldean partekatu zituzten bizipen propioak, biomedikuntzak emakumeen gorputzaz eta osasunaz egin ohi duen bereganatzea, eskuhartzea eta ikuspegia eztabaidaturik. Ahaldundu ahala, gorputz-iruditegi positiboak sortu eta modu kolektiboan euren gorputza, osasuna eta emozioak kudeatzeko tresnak sortu zituzten (Nogueiras, 2013; Muelas 2015:13). Iparramerikako testuinguru hartan, garatu zen esaterako, hileko erauzgailua, endometrioa erauzteko edota abortu goiztiarrak burutzeko dispositiboa.

Espainiako estatuan ere talde feminista desberdinak autoezagutza tailerrak egiten hasi ziren, gorputzaren politika berridazteko eta sistema biomediko tradizional, androzentriko eta sexistak eztabaidatzeko tresna bilakaturik (Nogueiras, 2013:24). Horietan hasi ziren ordu arte ginekologoen esku zeuden espekuluak erabiltzen, botere-hartze sinbolotzat hartuz (Taboada, 1978)⁷⁷. Sandra Morgenek (in Nogueiras, 2013) «teatro de guerrilla ginecológico» izendatu zituen, tailer horietan emakumeek gorputz propioekiko birjabetzea publikoki eszenifikatzen baitzen. Garaiko proposamen nagusi izan ziren, hain zuzen ere, osasunaren autogestioa eta boteretzea, autolaguntza taldeak eta autoezagutza, botere medikoen aurkako borroka, eta

⁷⁷ Espekulua sinbolo garrantzitsu izan da, baina egun sinbolo gisa problematizatu duten bestelako planteamenduak ere sortu dira. Besteak beste, artefaktuaren sorreragatik: izan ere, J. Marion Simsek sortzaileak bere esperimendu bortizetarako emakume esklabu beltzak baliatu zituen, anestesiarik ez euren onespénik gabe. Ikus: https://anarchagland.hotglue.me/anarcha_lucy_betsey (2019-10-01) Ikus baita ere: *Anarcha GLAM. Lucy & Betsey, Conjuros por montón. Herramientas para la descolonización corporal* fanzinea.

emakumeen gorputz- eta bizi-prozesuen patologizazioaren eta medikalizazioaren eztabaidatzea (Nogueiras, 2013:23). Garaiko feministek askatasunaren eta autonomia propioaren bidea urratu zuten.

1.2.2.2. GORPUTZ ERREPRODUKTIBO POLITIKOA: FAMILIA-PLANGINTZARAKO ZENTROAK, ABORTATZEKO ESKUBIDEA ETA SEXUALITATE ASKEA

70eko eta 80ko hamarkadetan Hego Euskal Herrian puri-purian ziren indarkeria sexista, enplegua eta sexualitateari lotutako gaiak; hala nola abortuaren aldeko borroka, antisorgailuak, ugalketa eta sexualitatearen banaketa, sexu-eskubideen legitimazioa edo sexu-hezkuntza⁷⁸. Esan moduan, garaiko emakumeen egoera oso gogorra zen, lege zein arau sozialen bitartez emakume izateko eredu bakar eta zurruna estutzen baitzen. Hobetsitako sexu-praktika bakarrak ugalketari bideratuak ziren, emakumeen sexualitatea ikusezin egiten zen, eta euren desira zein plazera ukatzen ziren (Esteban, 2001; Epelde et al., 2015:444-446). Hala, «*ugalketaren kontrola eta gorputzaren ezagutza bultzatzeko beharra zabaldu zen, herriz herri*» (Ibid.).

Antisorgailuei dagokionez, 1977ko Euskal Herriko Jardunaldi Feministetako ponentzia batek jasotzen zuen moduan, ez ziren askatasuna, baina askapen borrokarako urrats bat ziren (Ibid.). Espainiako estatuan 1978an deuseztatu zen antisorgailuak debekatzen zituen zigor kodearen 416. artikulua. Esan daiteke, beraz, abortatzeko eskubidea Euskal Herriko mugimendu feministaren sorreraren ardatzetako bat izan zela⁷⁹. Aldarri hark emakumeen antolakuntza eragin eta talde feminista askoren sorrera sustatu zuen (Epelde et al., 2015:444). Edonola ere, Edurne Epelde, Miren Aranguren eta Iratxe Retolazak (2015) azaldu moduan, abortatzeko eskubidearen aldarrikapena ez zen helburu bat bere horretan; beste hainbat behar eta nahiren inguruan jarduteko bidea baizik: «*Gutziz arriskugarria deritzogu mugimenduaren helburu hau iraultzailatzat hartzeari. Gure ustez, neurri erreformista bat besterik ez da, eta emakumea dilema baten aurrean jartzen du berriro: bere aurkako eraso handiago edo ttipiago bat*

⁷⁸ 1976. urtean sortu ziren Bizkaiko Emakumeen Asanblada eta Arabako Emakumeen Asanblada. 1977ko abenduan I. Jardunaldi Feministak gauzatu ziren Leioan eta bertan elkartu ziren Ipar eta Hego Euskal Herriko 3000 emakume. Sexualitatea (masturbazioa, lesbianismoa, etab.), patriarkatua, lana eta hezkuntza, militantzia sinplea (independentek) vs. militantzia bikoitza (alderdi politikoetan ere bazeudenak) moduko gaiak jorratu ziren, eta emakume-batzarrak eta auzo-elkarteak sortzeko konpromisoa hartu zen. 1978an sortu ziren Nafarroako Emakumeen Koordinadora eta Donostiako/Gipuzkoako Emakumeen Asanblada (Epelde et al., 2015). Esanguratsuak izan ziren 1978an abortua zigortzearen kontra egindako protestak, esaterako, 1976an abortu ilegalak leporatuta Basauriko hamaika emakumeen atxiloketen harirakoak.

⁷⁹ Bereziki Espainiako eta Hego Euskal Herriko mugimendu feministari egingo diot erreferentzia. Ipar Euskal Herrian ere garrantzitsua izan zen abortuaren afera, baina zenbait urte lehenago. 68ko maiatzaren bueltan eta garai hartan sortu ziren hainbat talderen jardunaz (MLF -Mouvement de Libération des Femmes- kasu), 70eko hamarkada oso aktiboa izan zen. Molde desberdinetako feminismoak aritu ziren elkarlanean ardatz askotarikoen gainean. 1975ean abortua legezatu zen eta 80ko hamarkadatik aurrera apaldu egin zen mugimendua, XXI. mendean berriro ere aktibatu delarik (Epelde et al., 2015). Ikus: *SUKALDETIK PLAZARA Ipar Euskal Herriko Emakume askapen mugimendua* dokumentala (Emagin, EHF eta ZELATAN photofilmak, 2015): <https://vimeo.com/140765602> (2019-10-01).

hautatzen, alegia» (Euskadiko Asanbladak, 1977:25, in Epelde et al., 2015:445). Honela zioen Aizan taldearen testu batek (Egin, 1983/11/13 in Epelde et al., 2015:445): «*Gure borroka aldarrikapen taktiko gisa ulertu behar da, epe motzean eskuratu beharreko eskubide baten aldekoa; aldarrikapen taktiko horrek gure herriko milaka emakumeren ezinegona arinduko baitu*». 1976 eta 1985 artean, abortuaren eztabaidaren aitzinean gai dezente zabalagoa zegoen: emakumeen sexualitatea eta eskubide erreproduktiboak, edota sexualitatearen eta amatasunaren banaketa (Zabala, 2008:110). Hortaz, abortatzeko eskubideak beste hainbat aldarrikapen biltzen zituen; nagusiki, erabakitze eskubidea eta norbere gorputzaren jabe izatea (Epelde et al., 2015:445).

A la par que el seguimiento del juicio y de los procesamientos planteamos de forma muy directa la reflexión sobre la maternidad y la sexualidad. Reivindicar el derecho al placer, a nuestro cuerpo, a una sexualidad propia, libre, desprejuiciada, ocupó una parte importante e inseparable de este debate. Frente a intentos de reducirlo a aborto sí o no, asesina sí o no, nosotras insistimos en el debate sobre la sexualidad y el modelo sexual que se imponía esencialmente a las mujeres, que derivaba irremediabilmente en la maternidad (Zabala, 2008:103)

Abortuaren aferaren atzean, feministek klase-ikuspegia azaleratu zuten, abortatzeko aukerak aldagai horren araberaok baitziren (Zabala, 2008:100, Epelde et al., 2015:446). Autogestioa landu zen eta urratu ziren elkartasun-bideak (laguntza ekonomikoa, juridikoa eta emozionala) hamaika izan ziren (Epelde et al., 2015:446). Garaiko feminismoa askotariko aldarrien elkarreraginean garatu zen: sexualitatea, harremanak, herritartasuna, pobrezia, plazera, amatasun-ereduak eta beste hainbat gairen bueltan. Testuinguru hartan jarri ziren martxan familia-plangintza zentroak sare feministen baitan, tratu txarrak jasotzen zituzten emakumeentzako babes-etxeekin batera; bereziki emakume behartsuenei zein gazteenei laguntzeko helburuz ⁸⁰. Autogestioan oinarrituz sortu ziren toki horietako batzuk legez kanpokoak ziren (Esteban, 1994; Epelde et al., 2015:447). 1985erako baziren Hego Euskal Herrian 36 zentro (Epelde et al., 2015:447)⁸¹. Zerbitzu publikoen aurrekari izan ziren, eta poliki-poliki, horietako batzuk udal zentro bilakatu ziren, auzo eta herrietan borroka luze eta garrantzitsuak garatuz. Berauetan lantzen zen edukia garaian garaiko helburuetara egokitu zen. Kudeaketa, mugimenduko emakumeen eta profesionalen esku zegoen, espiritu kritikoa gailenduz. Baliabide haien bueltan, erasotzaileen eta indarkeriaren aurkako edo antikonzeptibo hedapenerako kanpainak egin ziren (Esteban, 1994; Gil, 2010:112). Planning

⁸⁰ Gazteenen kasuan ezin baitzuten medikuarengana joan ez zirelako independenteak edo ezkongabeak zirelako (Escario, Alberdi et al., 1996:138, in Epelde et al., 2015:447)

⁸¹ Epelde et al.en (2015:447-456) arabera, Baionako Planning Familiar zentroa (1973), Bilboko Rekaldeberriko moduloa (1975-1976) edota Lasartekoa izan ziren erreferentziazko zenbait bide-urraztaile.

zentroek proiektzio sozial handiagoa izan zuten; auzoetako antolakunde feministek bultzatu zituzten emakumeei baliabideak ezagutarazi zein eskuragarri egiteko eta feminismoa hedatzeko. Gerora, amatasunaren kontrol librea, sexualitatea eta ugalketa banatzea, gorputzaren kontrola berreskuratzea eta ezagutza zein sare feministak indartzea bilakatu ziren helburu (Esteban, 1994; Gil, 2010:114). 1977an sortu zen familia-plangintzarako estatu-koordinakundea (Esteban, 1994; Gil, 2010:113).

Zentroen arrakastak alderdi politikoen arreta bereganatu zuen (Gil, 2011:114). Baina era berean, 80ko hamarkadan zentro gatazkatsuenen itxiera bultzatu zen, Sevilla edota Iruñeko kasu. Garai horretan, instituzionalizazio prozesuarekin batera zentroen izaera politikoa galdu zen (Gil, 2010; Epelde et al., 2015): ezinbestean, informazio, babes, antolakuntza eta feminismoaren hedapenerako aukera hori apalduz. PSOEek eta PCEk “Famili-planifikazio zentroen plan orokorra” jarri zuten martxan, guztiak osasun sare publikoak bere gain hartu zituela, baina soilik alderdi asistentzian ardatzuz: «*La política es reemplazada por la administración*» (Gil, 2011:114). Nafarroako Foru erkidegoan eta Euskal Autonomia erkidegoan gizarte segurantzak hartu zituen bere gain, pixkanaka (Epelde et al., 2015:456)⁸².

Horrenbestez, 70eko hamarkadan munduko leku desberdinetan garatu ziren joerak horrela materializatu ziren bertako testuinguru sozial-politikoan: eskubideen aldarrikapena eta zentro propioen irekitzearekin gorputz erreproduktiboak lehentasuna izan zuen garaiko protesta feministetan.

1.2.2.3. GURE GORPUTZAK, GURE BIZITZAK: EZAGUTZA KOLEKTIBOEN ERAIKUNTZAK

Garaiko erreferentzia dugu Boston Women’s Health Collective⁸³ kolektiboaren lana, euren bizipen eta aprendizaiak *Our Bodies, ourselves* (1971) liburu klasikoan bildu baizituzten. 1970an lehen argitalpena egin zenetik (*Women and their bodies* izenpean) hamaika eguneraketa izan ditu, hori baitzen hasieratik egitasmoaren helburua: emakumeen esperientzia, bizipenak eta jakintzak bilduz, ezagutza kolektiboaren batzea. Metatze prozesu horretan hilekoaz ere idatzi zen. Hain zuzen, Leonor Taboadak (2019) kontatzen duenez, hilekoa presente zen elkarrizketa baten harira sortu zen liburua egiteko ideia. Lehenengo argitalpeneko kideen arabera, edukiak parte-hartzaileen jakintzak ziren: emakume askotarikoen ezagutza, baina inolaz ez beste askoren

⁸² Familia-planifikazio zentroen informazio gehiagorako, ikus, esaterako: Esteban, 1994.

⁸³ «*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 [1977]:18).

esperientzia ordezkatu zezakeena, bereziki “emakume beltz eta pobreagoena”⁸⁴. Jarraitu baino lehen, ezinbesteko dugu hori presente izatea, garaiko self-help mugimendua bereziki emakume zis eta zurien osasun-esperientzietan oinarritu baitzen, are subalternoagoak ziren esperientziei arreta gutxiago paratuz, hala nola trans, intersex edota emakume arrazializatuen esperientziei (Hester, 2018). Ekimenaren nahiari jarraiki, argitalpenetik argitalpenera informazioa eta jakintzak areagotu eta etekin ekonomikoak beste hizkuntzetara itzultzeko baliatu ziren, gutxienez 40 bertsio gauzatu. Finean, talde haiek ondutako ezagutzak eragina izan zuten aurrerago osasun arloko feministak ekarpen haiek praktika biomedikoetan txertatzeko (Nogueiras, 2013). Egun ere, edukiengatik baino proposamenaren izaeragatik erreferentziatzen dute zenbait berriemailek.

Hilekoaren gainekoak, hain zuzen ere, liburua eguneratzen joan ahala eta garaiko praktika desberdinen azalpenen bitartez aberastu ziren. Hasiera batean zikloen faseak eta metodo antikonzeptiboak jorratu ziren, eta berritu ahala sakonduko da herrialde desberdinetako mitoen bilketan eta gezurtatzean, edota hileko-minen eta odol-kudeaketarako dispositiboetan. Konpresa eta tanpoien⁸⁵ erabileraz gain, belaki berrerabilgarriak, Tassaway plastikozko edukiontzia edota hilekoaren erauzketa aipatzen dira (1987 [1977]:34). Hilekoak sor ditzakeen sentimenduez gain, besteak beste, amenorrea eta dismenorrea espasmodikoak zein kongestiboak jorratzen dira (1987 [1977]:34-35). Dena den, emakumeen arteko bizipen-aniztasuna nabarmendu zuten, mina ez baita guztien eredu eta arau. Garrantzitsua izan zen prozesu eta ondoez horien “egiazkotasuna” aldarrikatzea, sexu-eta-ugaltze osasunaren gainean zegoen ikusezintasuna, autonomia eta ikerketa faltaren aurrean.

La menstruación y el malestar premenstrual pueden afectar nuestra capacidad para funcionar efectivamente y para ocupar posiciones de responsabilidad. Es sorprendente que se nos nieguen responsabilidades en nombre del ciclo menstrual, cuando los hombres, que están mucho más propensos a incapacidades serias, como problemas del corazón -incluso cuando esos problemas están descubiertos- continúan en posiciones responsables muy altas (el presidente de un país, por ejemplo). Hay también alguna evidencia de que los hombres tienen ciclos hormonales. A nosotras, todavía, se nos permite trabajar donde se nos “necesita” –en casa, en fábricas, en oficinas- sin

⁸⁴ Lehen argitalpeneko autoreek argi azaltzen dute emakumeen osasun eta sexualitatearen gaineko informazioa euren esperientzietatik abiatzen dela eta ezin dutela beste inor ordezkatu. Esaterako, laster editatu ziren gaztelarazko lehen bertsioak, besteak beste, tokiko komunitate latinoaren parte-hartzeaz eta bestelako jakintzez aberastuz. Gerora, era berean, *Trans Bodies, Trans Selves: A Resource for the Transgender Community* (2014) argitalpenerako Bostongo kolektiboak idatzitako epilogoak adierazten du trans esperientzien eta problematiken gabezia aurreko liburuetan (Hester, 2018:128).

⁸⁵ Aintzatetsi behar da tanpoiak orduan sozializatu zirela eta askorentzat berrikuntza garrantzitsua izan zela.

concesiones de horarios o rutinas que pueden tener en cuenta nuestros ciclos (Colectivo del libro de la Salud de las Mujeres de Boston, 1987 [1977]:35).

Batetik, hilekoaren patologizazioa eta hori emakumeak kargudun postuetan ez egoteko aitzakia salatzen dute, eta bestetik, hilekoak sor ditzakeen erritmo aldaketak ez errespetatzea. Hau da, “behar den lekuetan” lan egiteko arazorik ez dago, bai aldiz botere sozial eta ekonomiko handiagoa suposatzen duten postuetan. Bestalde, hilekoaren ongizatea ongizate orokorrarekin lotzen da; hau da, egun horietan tristura sor dezakeen zerbait bada, bizitzan presente dagoen zerbaiten seinaleztat hartzen dute. Endometriosisia eta horren laguntzarako elikagaiak, hilekoaren masajea eta, oro har, ondoezak kudeatzeko eta hobeto sentitzeko erremedioak jorratzen dira:

Si tienes dolores, tanto un analgésico, como levantar las rodillas hasta la altura del pecho, como ponerte una botella de agua caliente en el estómago o en la parte inferior de la espalda, beber jugo de frambuesa, o té de soya, o artemisa, o la extracción menstrual, pueden ayudarte. También puede ayudar un masaje en la parte inferior de la espalda. Se rumorea que la marihuana ayuda. Si tus síntomas suelen aliviarse cuando el flujo es más intenso, trata de tener un orgasmo o tomar una sauna o un baño de vapor, todo lo cual puede acelerar considerablemente el flujo (Ibid.:36).

Kolektiboaren lana esanguratsua izan zen politika feministan, eta *persónala politikoa* da ulerkerak sakoneraino politizatu zuten: esperientziak eta bizipenak partekatuz, subjektibitateak indartuz eta politika feministan nabarmenki eraginez. Gazteleraz, 1977an argitaratu zen, Leonor Taboadaren parte-hartzearekin (Nogueiras, 2013: 24; Taboada, 2018); bere bitartez ezagutarazi zen Espainiako estatuan. Osasunaren aktibismo feministan erreferentzia den idazleak garai beretsuan argitaratu zuen *Cuaderno Feminista. Introducción al Self Help* (1978)⁸⁶. Era berean, osasunaren gaiak garrantzia izan zuen Espainiako zein Euskal Herriko jardunaldi feminista desberdinetan. Gorputzekiko eta bizitzeko autonomiaren desjabetzeen aurrean, erresistentzia eta kritika emankorrak ondu ziren hamarkada haietan.

1.2.2.4. SUBJEKTU POLITIKOAK, GORPUTZ-BEGIRADAK ETA JOERA FEMINISTA DESBERDINAK

Esan moduan, emakumeen osasunaren aldeko mugimenduak erresistentzia egin zion medikuntzaren *establishmentaren* androzentrismoari eta ustezko objektibotasunari, alternatibak borrokatuz (Bobel, 2011:8). Sexu-eta-ugaltze osasunari lotutako borroka feminista

⁸⁶ Espekuaren bitartez auto azterketa egiteko azalpenak jorratu eta genitalai, abortuari, antikonzeptiboai, hilekoari edota baginako infekzio, bularreko kantzer eta beste zenbait gaixotasunei buruzko informazio praktikoa biltzen du liburuxkak (Taboada, 1978). Garaian erreferentzia izan ziren, besteak beste, Palma de Mallorcako Colectivo Feminista Pevis (zeinetan Taboadak parte hartzen zuen) eta Bartzelonako Self Help moduko kolektiboak (El País, 1978-04-14). Ikus: https://elpais.com/diario/1978/04/14/sociedad/261352815_850215.html (2019-10-04)

askoren afera izan baziren ere, gerora, zenbait eskubide lortu ahala, eta joera desberdinak egituratu ahala, gorputzasuna ulertzeko modu desberdinen ondorioz gai zein ikuspegi desberdinak garatu ziren joera bakoitzean. AEBetako testuinguruan, feminismo erradikalaren loraldiaren ostean, bereziki feminismo kulturala izan zen gorputzaren autoezagutzaren garrantzian sakontzen jarraitu zuena. Espainiako testuinguruan, bestalde, 80ko hamarkadatik aurrera osasunaz eta gorputzaz askotariko feminista desberdinak arduratu baziren ere, desberdintasunaren feminismoaren bueltakoek bereziki azpimarratu zituzten gai horiek “emakumeen gorputzarekin” lotutako gai gisa eta tarteka ikuspegi naturalizatzailak baliatuz. Aldiz, beste feminista askorentzako gorputzasunean *gehiegi* paratzea ez zen lehentasunezko estrategia izan, gizartean sexu dimorfismoaren ikuspegi erredukzionista desberdinkerien justifikazio denez eta hori hauspotzeko beldurrez. Eztabaidak eztabaida, hurrengo hamarkadetan ekarpen desberdinak berrikusi dira: gorputzen, identitateen eta errealitateen aniztasuna aintzat hartuz ikuspegi konplexuagoak garatu dira, besteak beste esperientzia subalternoagoetatik egindako ekarpenei esker, hala nola, trans pertsona edota pertsona “arrazializatuak” ahotsei esker, edota aniztasun funtzionalari edo klase sozialaren faktoreei buruzko gogoetei esker ere.

Joera feminista adina gorputz-begirada⁸⁷ garatu diren arren, atal honetan bereziki bigarren olatuko berdintasunaren eta desberdintasunaren feminismoen ikuskeretan oinarrituko naiz, hilekoaren lanketetan izandako eragina ekarriz. Feminismo kulturalen eta, oro har, desberdintasunaren praktikan maiz ikuspegi esentzialistak gailendu diren arren, aintzat hartzekoak dira gorputzaren materialtasunak izandako lekua, bizipena eta lanketa; 70eko eta 80ko hamarkadetan bederen, gorputza beste korrante batzuetan baino presenteago eta modu haragizkoagoan agertu baitzen (Esteban, 2004b). Hain zuzen, 70eko eta 80ko hamarkadetan Iparramerikako testuinguruan garatu ziren hilekoaren gaineko aldarrikapenak eta egitasmoak batik bat feminismo kulturalaren baitan zebiltzan zenbait kideren ekarritik jazo ziren, bereziki, Bobelek (2011:8) “feminista espiritual” izendatu dituenak; baina baita, emakumeen osasunaren eta kontsumitzaileen aldeko eskubideen aktibista feministen eskutik ere. Azken haiek, batez ere, hilekoaren industriarekiko estrategia erreformistak bultzatu zituzten (ibid:9). Denborarekin eta kritika sakondu ahala, kontsumitzaileen eskubideengatik lanean ari ziren eta hilekoaren

⁸⁷ Teoria feministen baitan gorputzaren paradigma filosofiko eta feminista anitzak testuinguru teoriko eta sozial partikularretan garatu dira, eta era berean, pentsaera batek edo bestek ondorio material ezberdinak izan ditu. Ondorioz, paradigma bakoitzak hilekoa ulertzeko, azaltzeko eta eztabaidatzeko modu desberdinak barnebildu ditu; baita hilekodun gorputzak eta politika desberdinak ulertzeko, aldarrikatzeko eta negoziatzeko ere. Elizabeth Groszek (1994) teoria feministak gorputza ulertzeko modu desberdinen sailkapena jorratu du, besteak beste, berdintasunaren teoria feministaren, ikuspegi konstruktibistaren, ezberdintasun sexualaren edota ikuspegi postestrukturalistaren ikuspegiak.

industriarekin kritikoak ziren haiek medikalizazio eta odol-kudeaketaren sistemaren kritikara batu ziren. Zerikusi nabarmena izan zuen shock toxikoaren sindromearen aferak, 80ko hamarkadan 813 kasu azaleratu baitziren, 38 heriotza tarteko. 1983rako 2.200 ziren salatutako kasuak. Abagune hartan indartu zen bestelako dispositiboaren bilaketa (Ibid:8).

Bobelek (2011) dioenez, ibilbide horren oinordeko izango dira, bereziki, 90eko hamarkadan “menstruatzaile erradikal” izendatu dituenak. Hau da, autorearen iritziz, Iparramerikako testuinguruan denboran zehar moldatu baina mantenduko diren bi joera nagusi sortu ziren: menstruatzaile erradikalak eta feminista espiritualak⁸⁸. Baina esan moduan, mugimenduaren hastapenetan azken horiek nabarmendu ziren osasunaren aktibistekin batera. Eraldaketa pertsonala lantzen zutenez, hilekoa emakumeentzat arakatu eta ustiatu gabeko botere-iturria moduan ulertu zuten, emakumean zentratutako identitate-iturria; Kontzeptu-aldaketa egin nahi zuten eta horretarako, artea, erritoak, musika eta poesia egin zituzten (Ibid.:8)⁸⁹.

Feminista espiritual haien jarduna testuinguruan kokatzeko eta bereziki garaiko feminismoaren subjektua eta gorputz-politikak ulertzeko ezinbesteko da desberdintasunaren feminismoa gerturatzea, zeinek garapen propioa izan duen herrialdearen arabera⁹⁰. Subjektu ontologikoa ardatz hartuta emakumeen mundua eraiki nahi izan zen, interes zein identitate desberdinak biltzen zituen kolektibo ezberdinu gisa kontsideratuz eta sexuen arteko aldeak nabarmenduz. Pentsamendu horren baitan esentzia femeninoa kontzeptualizatu, amatasuna goretsi eta emakume-identitatea naturari lotua azaltzeko joera gailendu zen. Sexuen ezaugarri horiek berekotzat agertzen dira korrontearen bertsio batzuetan, eta beste zenbaitetan, aldiz, ikasiak; baina bietan ere identitate homogeen eta finko moduan agertzen dira: samurtasuna, pazientzia, entrega, bakezaletasuna, harremanetarako gaitasuna edota sexualitate desberdindu moduko balioak barne biltzen dituen identitatea (Montero, 2006:174). Emakume identitateari⁹¹, esperientziari, desioari eta gorputzasunari garrantzia eman zieten. Justa

⁸⁸ Ingeleraz *Feminists Spiritualists* eta *Radical Menstruators* izendatu ditu (Bobel, 2011) eta euskaraz feminista espiritual eta menstruatzaile erradikal gisa itzuli ditut. Era berean, aintzat hartu behar da oren arabera (2004), feminista espiritualak euren jardunean oso teorikoak ez izan arren, euren argudiaketa eta ekintzen ondorioz feminista esentzialista gisa kategorizatu ohi direla.

⁸⁹ Era berean, abagune haien parte eta ondorio dira, esaterako, Shuttle eta Redgrove (1978), Grahn (1993), Owen (1993, 1998).

⁹⁰ Iparramerikan feminismo kultural moduan izendatu zen, feminismo erradikalaren garapenaren ondorioz sortu ziren adar eta joera askotarikoen artean (70eko hamarkada erdialdean Kathleen Barry, Mary Daily edo Adrienne Rich moduko partaideekin). Italian eta Frantzia ere hartu zuen indarra, Luisa Muraro, Carla Lonzi eta Libreria delle donne di Milano, edo Luce Irigaray, Helene Cixous eta Anne Leclerc moduko autoreak eta taldeak erreferentzia nabarmen direla. Espainiako estatuan maila apalagoan garatu bazen ere, nabarmentzekoak izan dira Victoria Sendón edo María Milagros Rivera Garretas (2001) moduko autoreen ekarpenak edo DUODA (Ikus: <http://www.ub.edu/duoda/>) ikerketa zentroko kideen lana.

⁹¹ Identitatearen gaia konplexua da, modu askotarikoetan formulatu izan baita: esaterako, Victoria Sendónen (in Luna, 2000) arabera, «*el feminismo independiente aspira a la diferencia, no como búsqueda de identidad, sino como recuperación de su derecho a ser sujeto de su propio cuerpo*» (I Jornadas de feministas independientes).

Monteroren (Ibid.) ustez, erreferentzia horiek denek komunean zuten «*La consideración de una naturaleza femenina y los valores a ella asociados, así como la consiguiente política de revalorización de la diferencia como lo propio de las mujeres*».

Espainiako estatuan, hain zuzen, mugimenduaren hastapenetan, sexu-desberdintasunaren lehen adierazpenak zenbait feminista erradikalen eskutik etorri ziren: autokontzientzia metodoen bitartez, osasun erreproduktibo alternatiboa eta self-help-a sustatuz, lesbianismoa sexu-harremanetik haragoko aukera politikotzat planteatuz edota erakunde publiko berrietako lehen gobernuekin ez kolaboratuz (Luna, 2000:2-3)⁹². Bereziki, Granadan ospatu ziren estatu mailako “II Jornadas Estatales de la Mujer” jardunaldietan (1979) joera berezitu gisa agertu ziren desberdintasunaren eta berdintasunaren feminismoa (Luna, 2000:3; Gil, 2011)⁹³. Elena Casadoren (2003:48) hitzetan, berdintasunaren feminismoan biologikotzat hartzen den matrize batetik abiatutako genero-eraikuntzaren prozesu soziokulturalen bitartez azaldu da menderakuntza. Ondorioz, hori gainditzeko eraikuntza hori desegin eta sozialki inposatutako generoaren gainetik pertsona guztien berdintasuna lortu behar da (Gil, 2011:62). Haien ustez, desberdintasunaren praktikek bistatik galtzen dute gizartean egin daitezkeen aldaketa errealean aukera, eta ondorioz, kanpo proiektiorik gabeko analisi subjektibo soilean gera daitezke (Ibid.). Desberdintasunaren pentsamenduarentzat, berriz, ezinezkoa zen berdintasuna, emakumeak eta gizonak ontologikoki desberdinak baitziren. Ondorioz, borrokak ez datza kulturalki eta sozialki gutxiago kontsideratzen den desberdintasun hori desagerrarazten, baizik eta balioa ematen (Ibid.). Euren iritziko, berdintasunaren feministek erreforma instituzionalak bilatzen dituzte, eta berdintasun hori, sistema androzentriko eta bidegabearen berdintasuna litzateke;

⁹² Dena den, Lola G. Lunaren ustez, (2000:4), Espainian ez da horrenbeste garatu eta gainera historia ezezaguna da: «*No cabe hablar de una teoría de la diferencia sexual nacida del feminismo independiente, pero sí de reflexiones nacidas del ser mujer que entroncan con teorizaciones posteriores*». Autorearen iritziko (III Jornadas de feministas independientes), desberdintasunaren feminismoa ez zen talde edo joera moduan garatu, alta abiapuntu garrantzitsua izan zen identitate propioaren bila zebiltzan feminista askorentzat, emakume gisa berresteko eta balioan jartzeko modua izan baitzen (Luna, 2000). Bere ustez, 90. hamarkada iritsi behar da desberdintasunaren feminismoaren haria hartzeko, esperientzia italiarraren teorizazioak jasotzen dituzten taldeen bitartez. Dena den, nabarmendu nahi dut desberdintasunaren feminismoa, beste edozein korrante feminista bezala, anitza dela, eta ondorioz, zaila dela ezaugarri orokorrekin definitzea, hala eginez gero gehiegi homogeneizatu eta sinplifikatu daitekeelako.

⁹³ Gilen (2011) arabera, Espainiako estatuko mugimendu feministaren hastapenetan bi bide nabarmendu ziren, gerora bi joera nagusietan multzokatuko zirenak. Batetik, marxismoa eta klase-borroka erdigunean zutenen bidea zegoen, Movimiento Democrático de Mujeres (MDM) mugimenduak ordezkaturia. Korrante honetako kideek menperakuntzaren analisisian ekoizpen-harreman kapitalistak eta lanaren banaketa sexuala nabarmendu zituzten. Bestetik, feminista erradikalak zeuden, kolektibo feminista autonomoetan antolatutako: dimentsio psiko-sexuala azpimarratu eta emakume eta gizonen sexualitatea erradikalki desberdina zela aldarrikatu. Arazoak emakumeek gorpuzten zuten desberdintasuna gutxietan zetzan. Lehenengoentzat, marxismoa analisi-tresna garrantzitsua izan zen. Bigarrenentzat, aldiz, erreferentzia izan ziren aipaturiko autokontzientzia taldeak, baita 60ko hamarkadan zehar Katalunian, Ibizan nahiz estatutik at garatu ziren zenbait emakume-komunitatetako esperientziak (Ibid.). Lehenek, kapitalismoa zuten menderakuntzaren jatorria azaltzeko bide, eta proiektu eta erreforma sozial handietatik, militantzia bikoiztetik eta alderdi politikoetatik gertuago zeuden. Bigarrenentzat patriarkatua zen menderakuntza-jatorria: bizitza modu alternatibo eta antolakuntza autonomoa azpimarratzen zituzten, baita subjektibitateen mikropolitikarako eredu berrietan (Ibid.:61-62).

halaber, gizonezko eta emakumezkoen arteko desberdintasun psiko-sexualak alboratzen dituzte (Ibid.).

Korronteak agertzen zuen joera esentzialista eta honen arriskuak izan ziren desberdintasunaren feminismoari garai hartan egindako kritika nagusiak: identitateak modu finkoan ulertzea (esaterako, gizonak aldaezinak direla aurreustea); sozialak izan diren ardurak biologizatzea, adibidez, zaintzaren esparruan emakumeak balorean jarriz horretara bideratzea (Esteban, 2001) edo emakumeen esperientziak uniformizatzea euren arteko desberdintasunak aintzat hartu gabe. Aitzitik, aniztasuna aintzat ez hartzeko joera hori feminismoan modu orokorragoan gertatuko den zerbait da, 70eko hamarkada amaieran eta 80ko hamarkadaz gerora onduko diren kritikek erakutsi bezala (Combahee River Collective, 1977; Rubin, 1989; Hooks, 2003 [1984]; Gil, 2011). Izan ere, garai hartan joera biek partekatu zuten subjektu indartsu eta bateratuaren ideia, “emakume subjektua” bera: berdintasunaren feministentzat “subjektu politikoa” eta desberdintasunarentzat “subjektu ontologikoa” (Gil, 2011:63). Lehenengoan “desagertu” eta “neutralizatu” egiten da gorputza eta generoa, eraikuntza sozial modura, emakume guztiei modu homogeneoan aplikatuz. Bigarrenaren kasuan, esanahi bakarra duen gorputz-sexu-biologiko batean oinarritzen den esentzia partekatuarekin identifikatzen da generoa. Generoaz “esentzia soziala” egingo du batak, eta “esentzia ontologikoa” besteak, baina bi-biek euren patua baldintzatuko duen identitate bat dute abiapuntu (Casado, 2003:50; Gil, 2011:63). Ondorioz, Casadoren (2003:49) aburuz, bi joeretan iluntzen dira emakumeen arteko desberdintasunak, emakume eta gizonak homogeneizatu egiten dira, eta esentzialismoa vs. konstruktibismoaren marko polarra gainditzen duen lautze esentzialista bat gertatzen da⁹⁴. Desberdintasunaren feminismoan agerikoagoa zaigu joera esentzialista lehen aipatu ditugun arrazoiengatik, baina berdintasunaren feminismoak ere badu determinismo sozialari lotutako joera esentzialista, egiturek emakumeen kolektibo homogeneoarengan duten eragina berbera dela aurrepentsatuz, egituratzearen ekintzaren aurretikoa dena (Ibid.:50)⁹⁵.

Ikuspuntu desberdinak izanagatik ere (teorian beti praktikan baino gehiago polarizatzen eta argitzen direnak), elkar-eztabaida emankorrak gertatzen ziren proiektu eta gunen desberdinetan.

⁹⁴ Desberdintasunaren feminismoak emakume guztiak identitate femenino, esentzial, unibertsal eta erradikalki desberdin baten eramaile auresuposatzen dituelako; berdintasunaren feminismoak, aldiz, generoaren eraikuntza soziala unibokotzat (adiera bakarrekoa), monosemikitat eta homogeneotzat hartu, eta ondorioz, emakume guztiek interes berberak partekatu ei dituztela ulertzen duelako (Casado, 2003).

⁹⁵ Lola G. Lunak (2000), bestalde, Joan Scott jarraituz, bi joerak interdependienteak direla eta ez dutela zertan elkar baztertzailak eta oposiziozkoak izan proposatuko du: «*Aplicando la deconstrucción derridiana muestra cómo la oposición binaria es igualdad/desigualdad (no igualdad/diferencia) y diferencia, en cambio, es un concepto plural porque también encierra diversidad que existe entre las mismas mujeres (o entre los hombres)*».

CAPS⁹⁶ sareko kide den Montserrat Cerveraren hitzetan, desberdintasunaren feminismoak eragina izan zuen emakumeen osasunaren gaineko eztabaidetan:

[...] para nosotras, las reivindicaciones sobre la regla, el flujo, la maternidad... a veces se nos hacían también pesados. Pero fueron unos debates muy interesantes y nos ayudaron a pensar. Nosotras, en aquel momento, lo vivíamos como un desencuentro, pero más tarde hemos podido ver que las diferentes perspectivas que nosotras vivimos como dos extremos eran falsos; es decir, nosotras somos las herederas de aquellos debates. [...] Aunque éramos muy críticas, debatíamos con ellas. Ellas le daban mucha importancia al tema de la salud; mucho más de lo que las perspectivas queer le dieron al principio. Reivindican la cultura femenina que vivía al margen del patriarcado, hacen una reflexión de la historia. Con sus contradicciones, pero con mucha influencia para repensar la historia (Cervera, elkarrizketa pertsonala).

Hainbestez, desberdintasunaren feminismoak bereziki korporalitateari eta osasunari buruzko garaiko eztabaidetan izandako eragina aintzat hartzekoa da. Dena den, Cerverak dioen moduan, feminismoaren joera teorikoak argiago banatzen badira ere: «*luego estamos nosotras las activistas haciendo redes*». Alegia, ezagutzaren sistematizazio teorikoagoetan ideologia desberdinen banaketak argiago eta modu koherenteagoan idazten badira ere, praktikan ez dira hain argiak, ikerketa honetan ikusi moduan. Kritikak kritika, eztabaida horiek gakoak dira garaiko feminismoen gorputz-begiradak eta -politikak ulertzeko.

Ikusi dugun moduan, 70eko hamarkadatik 90eko hamarkadara bitartean osasunari lotutako aldarrikapenak aldatzen joan ziren, hainbat aurrerapen legal eta sozial lortu ziren, eta aipatutako zentroen eta abortuaren borroka gain, kondoi eta pilulen eskuragarritasunak sexualitatearen eta norbere gorputzaren arduraren gaia eztabaidaren erdigunera ekarri zuten, erditze eta edoskitzearen medikalizazioa problematizatu ziren, besteak beste. Poliki-poliki, indarkeria edota emakumeen ondoezak kontzeptualizatzeko moduak konplexuago egin ziren, baita buru-osasuna ulertzeko eta lantzeko moduak ere (Nogueiras, 2013:28). Era berean, 80ko hamarkadatik aurrera emakume kategoria bera ere zalantzan jarriko da. Hasteko, emakumeen arteko desberdintasunen kontzientziak ekarriko du generoa ulertzeko modu konplexuagoa, beste aldagai batzuekin elkarreaginean; eta baita analisi-kategoria moduan ere. Baina gainera, generoa eta identitatea bizitzeko modu anitzek, kulturarteko ikerketek eta zientziaren kritika feministak zalantzan jarriko dituzte emakume eta gizon kategoria, eta sexuaren izaera ahistorikoa, neutrala eta objektiboa. Hurrengo hamarkadetako jauzi epistemologikoen

⁹⁶ 1983an sortu zen CAPS (Centro de Análisis y Programas Sanitarios) diziplinarteko elkarte. Xede du pertsonen bizi eta osasun baldintzen hobetzean eragingo duten gogoeta eta ekintza zientifikoak burutzea, genero-ikuspegitik.

ernamuinak izan ziren. Ondorioz, feminismoaren subjektu politikoaren eztabaida konplexuago egingo da, eta horrek, era berean, osasunaren eremuan eragingo du. Hala, nire ustetan, hilekoaren politika eta kultura alternatiboak ikertzeko ezinbestekoa da aipaturiko genealogia eta eztabaida desberdinak gogoan izatea. Batetik, ekarpen desberdinei aitortza egitea funtsezkoa delako. Bestetik, egin diren berrikuspen desberdinek ibilbidearen ikuspegi autokritikoa eta erronkak erakusten dituztelako, eta horrek, halaber, bereziki lagun gaitzake esentzialismo desberdinek ezkuta ditzazketen diskurtso naturalizatzaileak identifikatzen.

1.2.2.5. 90. HAMARKADA ETA MENDE HASIERA: GENERO-IKUSPEGIA ETA PROFESIONALEN ESPEZIALIZAZIOA

80ko hamarkada amaieran eta 90eko hamarkadan zehar feminismo instituzionala eta akademikoa garatu ahala apaltzen joan zen kaleko mugimendua, eta osasunaren aldarrikapen ere berarekin lausotzen. Ordu arteko sexu-eta-ugaltze eskubideen aldarrikapenak ahuldu ziren, bai gertatutako aldaketa sozial eta legalengatik, baina baita mugimenduaren ibilbide propioagatik ere. Halaber, ordu arte mugimenduarenak ziren zenbait kezka eta jardun (ordura arte klandestinoak ziren abortuak, kasu) profesionalen esku geratu ziren. 90eko hamarkadatik aurrera, osasunaren proposamen feministak osasun-instituzioei egiten zaizkien eskaera eta aldarrikapen gisa egituratuko dira, emakumeen beharrak aintzat hartuko dituen arreta eredua eskatuz. Horretan lagunduko dute erakunde horietan sartuko diren feministek:

Las feministas en las diversas instituciones trabajan estratégicamente y en coordinación para conseguir la transformación de un sistema sexista, jerárquico, androcéntrico, misógino, que invisibiliza las estructuras sociopolíticas que enferman a las mujeres, que medicaliza sus cuerpos, su sexualidad, los procesos reproductivos, psicologiza y psiquiatriza el malestar producido por las desigualdades de poder y la subordinación, e impide el acceso a los bienes y recursos a las mujeres (Nogueiras 2013:29-30).

Logika horretan jardungo duten profesionalek, hain zuzen ere, emakumeen osasun-arreta eraldatzeko bide desberdinak jarriko dituzte martxan ikerketa zentroetan, unibertsitateetan, berdintasun erakundeetan eta osasun sisteman (Ibid.:30). Aldaketa horrek politika publiko eta planteamendu teoriko eta epistemologiko berriak ekarriko ditu, eta osasunaren eremuko gai desberdinak genero-ikuspegitik lantzeak, aldi berean, begirada eta praktika konplexuagoak. Marko teoriko berriak sortuko dira, eta gorputzaren birkontzeptualizazioa, eskubide sexual eta erreproduktiboak, amatasuna, teknologia erreproduktiboak, maitasuna, drogodependentziak, industria farmazeutikoaren aurkako borroka, emakumeen gorputzen komertzializazioan dagoen ultraliberalismoa, menopausia, bizitza-zikloak edo, besteak beste, zahartzarora aztertze

begiradak ere berriak izango dira (Ibid.:31). 80ko hamarkadatik zetozen zenbait auzi ere indartuko dira fase honetan: sexualitatea eta plazera (Vance, 1989; Rubin, 1989), lesbianotasuna eta emakumeen arteko maitasun harremanak hautu sexual, bital eta politiko gisa⁹⁷ (Sau, 1979, in Nogueiras, 2013:29), teknologia erreproduktibo berriak, dependentzia afektiboak, emakumeen aurkako erasoak, prostituzio eta pornografiari buruzko eztabaidak, eta amatasunaren dimentsio emozional, sozial eta politikoak (Nogueiras, 2013:29). Era berean, gai berrien azterketak agertuko dira, hala nola, fibromialgia eta emakumeen mina, sentsibiltate kimiko anizkoitzen sindromea, ingurugiroaren gainbeheraren eragina emakumeengan, generoa zaintza kate globalen antolatzaile moduan, emakume migranteen osasuna edota gerraren eragina emakumeengan (Ibid.:32-33). Industria farmazeutikoaren garapen masiboarekin, osasun erreproduktiboaren baitan medikalizazioaren kritika areagotuko da, esaterako, sexu-eta-ugaltze osasunean: menopausiarako ordezkio hormona-terapia, giza papiloma birusaren txertoa, hilekoa deuseztatzeko edota sexualitearentzako farmako desberdinen gainean (Ibid.:34). Horren ezaguna ez bada ere, zenbait tokitan (Bartzelonan, kasu) Ugalketa Teknologia Berrien inguruko lanketa kritikoa jorratu zen 90eko hamarkadan, egun oso ezezaguna dena. Gerora, XXI.mendean agertu diren zenbait diskurtsoekin lotura estua dutenak.

Bigarren garai honetan konplexuagoa bilakatuko da generoa ulertzeko modua, analisi-kategoria gisa erabiliz (Esteban, 2001; Ortiz, 2006; Velasco, 2009; Esteban, Comelles eta Díez, 2010; Nogueiras, 2013). Emakume eta gizonen arteko desberdinkeriaz harago, generoak norbanakoan nola eragiten eta baldintzatzen duenari erreparatuko zaio (Velasco, 2009), horretarako tresna kontzeptual eta metodologiko konplexuagoak baliatuz (Nogueiras: 2013:30). Emakumeen osasuna, gaixotasuna eta ondoeza, honela, menperakuntza-egoera, desberdinkeria eta botere harremanen dimentsio psikosozialekin erlazionatuko dira, horretarako desberdinkeria-aldagai askotarikoak aintzat hartuz (klasea, migrante baldintza, sexu aukera, aniztasun funtzionala...) (Ibid.:31)⁹⁸. Era berean, mugimendu feministak jarraituko du teorizazio eta metodologia propioak garatzen espazio instituzionaletatik at, tailer, solasaldi eta jardunaldien bitartez (Ibid.:30).

Baina esan moduan, garai honetan gaien premiak eta lehentasunak aldatu egingo dira, era nabarmenean osasun erreproduktiboaren kasuan, izan ere, alorrean profesionalizatutako

⁹⁷ Errealitate geopolitikoaren edota klase ikuspegiak gain, osasun erreproduktiboaren eta sexualitatearen gaiaren lanketan hutsune izan zen lesbianen ikusezintasuna (Rubin, 1989). Cerveraren (2011) iritziz, mugimendu lesbianista presente egon ez denean, ikuspegi kritikoa galdu izan da, heteroarauaren kritika ahulduz.

⁹⁸ 1995ean Beijingo konferentzian eskubide erreproduktibo, sexualitate zein amatasunaz mintzatu arren, emakumeen eta herrialdeen arteko aniztasuna ez zela aintzat hartu kritikatu zen, baita gehienbat emakume zuriak, klase ertainekoak eta heterosexuak ordezkatzeko zituztela ere.

lagunez harago, militante feministentzat ezinbesteko gaia izatetik bigarren mailako izatera pasa baitzen. Estebanen (2003) aburuz, aurreko hamarkadetako borrokek eta lorpenek higadura sortu zuten mugimenduan, eta ondorioz, profesionalek bere egin zuten osasunaren esparrua⁹⁹. Eta mugimendu feministan zentraltasuna galdu ahala, osasuna gai super-espezializatua izatera pasa zen mende hasieran (Ibid.), bere abantaila eta desabantailekin (Esteban, 2017). Antropologoaren iritziz, bestalde, espezializazio horrek ez du mende hasieratik gertatzen ari den emakumeen birnaturalizazio prozesuaren gaineko eztabaida eta erreakzioa inolaz erraztu: ez bederen amatasuna edo menopausia bezalako gaitan (Ibid.). Estebanek (2003) hiru faktore identifikatzen ditu osasunaren gaian aldaketa hori gertatzeko: batetik, aipatutako desplazamendua; bestetik, aldaketa legal eta sozialak; eta hirugarrenoz, gai berrien agerpena. 90eko hamarkadan eta mende berriaren hondarretan, talde eta ekimen oso zehatzez salbu, osasuna bigarren mailan mantendu den borroka-eremua izan da, sexualitatearen gaiak indarra mantendu badu ere.

Mende hasieran, halaber, amatasunaren gaineko diskurtsoak indartzen hasi ziren mendebaldeko herrialdeetan: kapitalismoarekiko ustez alternatiboak, baina, tarteka naturalizatzaileak izan diren proposamenak eta feminismoan hasiera batean gutxi eztabaidatu zirenak. 2008an, ikerketa hau abiatzean, puri-purian zeuden eta horien eskutik ziklo menstrualari lotutako zenbait proposamen ere sortzen ari ziren, ikusiko dugun moduan. Egun, neurri, eskaera eta gai zehatzez harago, osasunaren baitan heltzen zaien gaien gibelean ikuspegi holistikoa azaleratzen da: proposamen berriak aldarrikapen zaharrekin uztartzen dira, eta faktore desberdinek eragin dute horretan. Proposamen horiei eta hilekoak bertan duen lekuari helduko diegu 3. kapituluan.

Amaitzeko, aipatu nahiko nuke osasunaren mugimendu feministaren baitan gisa desberdinetako zenbait elkarte eta sare profesional feministek izan duten garrantzia: osasunari lotutako diskurtso eta praktika ez androzentrikoak garatu dituzte, eta zubi lan garrantzitsuak egiten dituzte gizartearen, mugimendu feministaren eta osasunaren (zein bestelako) erakundeen artean. Adibidetzat aipatuko dut Bartzelonako CAPS elkarteak 1999tik estatu mailan koordinatzen duen Red de Mujeres Profesionales de Salud (RedCaps) sarea. Bertan parte hartzen dute diziplina desberdinetako profesionalek, aktibistek zein akademikoek (sendagileak, erizainak, emaginak, psikologoak, psikiatrak, gorputz-terapeutak, gizarte langileak, soziologoak, antropologoak...). Mintegiak zein ikastaroak antolatzeaz gain, CAPS elkarteak *MyS (Mujeres y*

⁹⁹ Era berean, feminista asko eremu desberdinetan profesionalizatu ziren eta haietako zenbait mugimenduaren baina baita instituzio, akademia edota osasun-erakundeen parte ere izan ziren.

Salud) aldizkaria argitaratzen du, sarean jorratzen diren eztabaida eta edukiekin loturik: bertan proposatzen diren eztabaida, teorizazio informazio zientifiko zein gogoetak aukera pribilegiatu dira osasunaren ikuspuntu ez androzentristak ezagutzeko, baita paradigma feminista desberdinek osasunari heltzeko moduak ezagutzeko ere. Hilekoa ere gai ohikoa bilakatu da, bai sarean eta bai aldizkarian (ikus esaterako, 2018ko monografikoa¹⁰⁰), eta halaber, zikloaren manei u klinikoari buruzko ikastaroak ere egin ohi dira. Hala, sareak zein aldizkariak ahalbidetzen dute osasunaren esparruan garatzen ari diren gai, kezka, proposamen, eskuhartze eta analisi-ereduen garapena zein diskurtso feministaren eraldaketak ezagutzea. Beste adibide bat izango lirateke azken urteetan Endometriosiari lotuta garatu diren elkarteak.

Halako adibideek erakusten dute aktibista feministen jarduteko eremuak usu direla hibridoak. Osasunaren mugimendu feministari esker, eta oro har, feminismoak bultzatutako eraldaketa sozialei esker, maila batean bederen, erakundeetan areagotu dira emakumeak, feministak, eta oro har, genero desberdinkeriei (eta desberdinkeria sozialei) aurre egiteko proiektu, proposamen eta begiradak¹⁰¹. Hala, elkar elikatu dira eremu profesional, akademiko eta aktibista, zientziaren kritika feminista garatuz, ezagutza moduak zalantzan jarriz eta ikerbide, kezka eta gai berrietan sakonduz. Horrek eragina izan du hilekoaren ikerketetan.

1.3. IKERKETA ANTROPOLOGIKO FEMINISTAK: *EMAKUMEEN BIZIPENAK ETA AGENTZIA*

Osasunaren mugimendu feministaren loraldiaren antzera, eta ikerlan honen marko teorikoa den beste eremu batera joanez, 70eko eta 80ko hamarkadak oparoak izan ziren antropologiarentzat eta garaiko berrikuntzek eta eztabaida epistemologikoez zein metodologikoez eragina izan zuten hilekoaren ondorengo ikerketa antropologikoetan¹⁰², aldaketak ekarriz. Besteak beste, emakume ikerlariak eta berriemaileak ere areagotu ziren. Analisi sinbolikoen dimentsio biokulturelei arreta jarriko zaie: determinismo biologikoa saihesten saiatu bai, baina hilekoaren eraikuntza sozialaren analisisa gizakiaren biologia erreproduktiboaren jakintzekin osatuko da (Buckley eta Gottlieb, 1988a:5), diziplinarteko begiradak sortuz. Ez zen hilekoaren sinbolismoaren teoria orokor berririk sortu nahi izan,

¹⁰⁰ Ikus: https://matriz.net/mys45/45_sumario.htm (2019-10-04)

¹⁰¹ Nahiz eta oraindik luzea den egiteko bidea, bereziki neoliberalismoak gizarte-desberdintasunak areagotzen dituen garaiotan.

¹⁰² Antropologiaren baitan aldaketak eman ziren 60ko eta 70eko hamarkadetan: jarrera kritikoa eta aldaketa soziopolitikorekin engaiamendua (zenbait lurralderen deskolonizazio prozesuekin, kasu), funtzionalismoaren eta analisi-marko estatikoen kritika (prozesuak eta aldaketak aztertze markoak sortuz), eta ikergai, ikuspegi eta eredu berrien sorrera (antropologia marxista, botere harremanen analisisa, eztabaida metodologikoa, etab.).

sinbolismo horien aldakortasuna eta kulturarteko aniztasuna analizatu baizik¹⁰³. Horrez gain, erreparatu zitzairen kultura baten baitan izan daitezkeen esanahi desberdinei, sinbolismoen anbiguotasunari, sinbolismo horiek noren intereseko ziren, edota kultur sistema eta biologia-sistemaren arteko harremanei (Ibid.:4).

Aipatutako aldakuntzen eta egokitzapenen ebidentzia dira 80ko hamarkadan zehar eta 90eko hamarkada hasierako zenbait argitalpen, besteak beste, Lewis (1980), Martin (1987), Buckley eta Gottlieb (1988a) Knighten (1991) edota Sardenberg-en (1994) lanak¹⁰⁴. Bereziki, Martinen (1987, 1988) etnografia erreferentzia garrantzitsua izango da hurrengo hamarkadetan garatuko diren hilekoaren ikerketa kritikoentzako, eta esan daiteke hilekoaren ikerketen bigarren fase hau egituratzen duen mugarri dela, egungo hilekoaren ikertzaile askorentzako oinarrizko erreferentzia aitzindaria baita. Buckley eta Gottliebek (1988a) ondutako artikulu-bilduma, bestalde, ordu arteko hilekoaren molde antropologikoetatik harago joateko saiakera izan zen, ikuspegi androzentriko eta etnozentrikoekin hautsi guran eta hilekoaren praktiken eta sinbolismoen inplikazio sozio-politikoak eta kultur esanahiak aztertuz. Bilduma horren xede dira, batetik, ordu arte hilekoaren esanahien eta tabuen ikerketek izandako joerak identifikatzea eta zuzentzea, eta bestetik, etnografia zehatzen erabilera egitea, biologia, kultura, generoa eta gizartearen arteko harremanak ulertzeko. Landa-lan horien bitartez hileko praktiken eta esanahien kulturarteko aldakortasuna are ikusgarriago egin zen. Beste zenbait antropologok, azkenik, hileko-sinkronia eta ilargiaren faseen arteko harremanari ere erreparatu zioten (Knight, 1988, 1991; Buckley, 1988, Lamp, 1988)¹⁰⁵.

¹⁰³ Era berean, aldakortasun horien azterketak etnozentrismoekiko arreta indartu du. Zentzu honetan, argigarriak dira amatasunaren ikuskerari etnozentriko eztabaidatu duten zenbait etnografia, Scheper-Hughesena (1997) kasu. Hala dio: «*Siempre que los científicos sociales abordan el estudio de la vida de mujeres -especialmente de prácticas relativas a la sexualidad, la reproducción y la crianza- se topan inevitablemente con teorías de la naturaleza humana (y maternal) que se han derivado acríticamente de asunciones y valores intrínsecos a la estructura de la familia occidental «moderna» y burguesa. Me refiero a teorías que proponen guiones esencialistas y universalistas para las mujeres [...] todos ellos conceptos que si se analizan detenidamente presentan unos claros límites históricos y culturales. Pienso que estás teorías son inadecuadas, ya que postulan como generales o universales lo que no son más que «normas» culturalmente específicas [...] Las teorías contemporáneas de sentir maternal -el amor materno como lo conocemos y entendemos- son producto de un contexto histórico muy específico. [...] Mi argumento es materialista: el amor materno tal como está definido en la bibliografía sociológica, psicológica y socio histórica está lejos de ser universal o innato, más bien se trata de una representación ideológica y simbólica que tiene sus raíces en las condiciones materiales que definen la vida reproductiva de las mujeres» (Ibid.:384).*

¹⁰⁴ Horiekin batera, hilekoari buruz beste zenbait lan klasiko ere garai honetan argitaratuko dira, ikuspegi desberdinetakoak: Delaney, Lupton eta Toth (1976), Sau (1980), Snowden eta Christian (1983), Golub (1985, 1992), Koeske (1985), Lander (1988). Eta aurrerago, 90.hamarkadan: Laws, (1990), Ginsburg eta Rapp (1991, 1995), Thurén (1994), Lee eta Sasser-Coen (1996), Houppert (2000), van de Walle eta Renne (2001), Pope (2001a, 2001b), Esteban (2001).

¹⁰⁵ Ikus, besteak beste: Hauenschild (1960) eta Cutler (1980). Sinkroniari buruz, aldiz, ikus: Kiltie (1982) eta Graham eta McGrew 1980. Gerora, antropologian ildo hauek ez dira horrenbeste garatu. Eztabaida ugariko eremua izan da, ikus: Fahs, (2016:16-19).

Antropologia sinbolikoan garatutako eztabaiden eraginaren adibide dugu Gilbert Lewisen (1980) ikerketa. Papua Ginea Berriko Gnau taldeko gizonen hilekoa ikertu zuen analisi sinbolikoa berrikusteko xedez, zenbait errito aztertzeko arazo eta kezka epistemologikoetan murgilduz¹⁰⁶. Pubertaro-erritoen etnografia garatu zuen eta bertakoekin hitz egin ahala, erritok ulertzen laguntzeko garaiko teoria sinbolikoen gaitasuna jarri zuen zalantzan. Kategoriatu epistemologiko mendebaldarrak beste errealitateetara aplikatzearen arriskua nabarmendu zuen, halakoetan analisi sinbolikoen etnozentrismo modu sofistikatuak egiteko arriskuaz ohartuz. Esaterako, Gnau gizonen hilekoa sinesmen eta jarrera sinbolikotzat hartzea jendearen errealitatea distortsionatzea litzateke: bertakoentzat gizonen hilekoa emakumeen hilekoa bezain egiazkoa baita, desberdina bada ere. Lewisen (1980) arabera, arazoak mendebaldeko antropologoen beste herrialde batzuetako pertsonentzat errealak diren egitateak sinboliko moduan jorratu izanean datza.

Haatik, hilekoari buruzko ikerketa antropologikoetan kulturarteko alderaketak, genero-sistemaren ezagutzak eta hilekodun pertsonen gorputz-esperientziak garrantzia hartu ahala, irakurketa sinbolikoak eguneratu eta gaien dibertsifikazioa areagotuz joan da. Emakume berriemakumeen ahotsak areagotzearen eta ekoizpen garai emankor horren ondorioz, aurrerantzean gehiago erreparatu zaie agentzia prozesuei; hala nola, emakumeek hilekoa edo hileko-odola euren alde erabili dituzten egoerei, esaterako¹⁰⁷.

Agentzia kolektibo zein individualari begiratuz azter daiteke, esaterako, nola zenbait emakumek biologikoki edota kulturalki zehaztutako gidoia jarraitu baino, desadostasunak agertzen dituzten hilekoaren tabu eta igurikapen sozialen eredu monolitikoaren eta klasikoaren aurrean (Gottlieb, 2002). Horretarako ezinbestekoa da kultur sistema baten baitako aniztasunari eta hilekodun gorputzen agentziari erreparatzea. Esaterako, gizarte-sistema batean hilekoarekiko posizio sozialari lotutako pentsamendu oso desberdinak egon daitezke. Buckleyen (1988:384) arabera, Californiako Yurok artean aristokratek zein langileek modu desberdinean ulertzen zuten hilekoa. Pedersenek (in Gottlieb, 2002:384) Balin ikertu zuen kasta sistemaren baitan ere bizipen desberdinak daude: estatus altukoentzat hileko-tabua ahalduntzea izan daiteke, baina, estatus baxukoentzat, berriz, euren estatusaren zeinu mingarri. Indiako Bengaliar kulturaren, aldiz, bestelakoa litzateke kasta sistemaren eragina: Hanssenen (Ibid.:385) arabera, Brahmanismoan hileko-odola kutsakorra bada ere, estatus baxuagoko zenbait emakumek eta

¹⁰⁶ Bi errito nagusiren azterketaren arazo analitikoetan zentratu zen Lewis: gizonen etxeko erritok eta pubertaro igarotze-erritok. Papua Ginea berriko Wogean gizonen hilekoari buruz, ikus: Hogbin, (1970).

¹⁰⁷ Adibidez, Hoskinsek (in Gottlieb, 2002:383) dio Indonesia ekialdeko Sumbako Kodi emakumeek hileko-odola euren senarrak engainatzeko erabiltzen zutela, hilekoaren botere sekretuak erabiliz.

gizonek hura alderatu eta Baul talde erlijiosoan elkartzean, bestelako printzipioari heldu zioten: hileko-odolak duen bizi-indarrari. Atxiki duen indar sinboliko horregatik, hain zuzen ere, batzuek hilekoa edaten ei dute espiritualki indartzeko (Ibid.).

Bestetik, mendebaldeko gizarteetan kokatutako ikerketa antropologikoetan, ikusi da emakumeen kontakizunen eta hilekoaren iruditegi sozialaren parte direla interpretazio biomedikoak (Martin, 1987, 1988; Thurén, 1994; Esteban, 2001)¹⁰⁸. Ondorio honetara heltzen da, besteak beste, Estebanen (2001) doktore-tesia, zeinetan garaiko emakume euskaldunek hilekoa batez ere eskema medikoen bitartez ulertzen eta azaltzen duten nabarmentzen duen, askok ugal-gaitasunarekin eta haurdunaldiarekin ezinbestean lotuz, eta baita gorputzaren garbiketarekin ere, emakumearekiko kutsadura kontzeptu kulturalarekin ezin hautsiz. Alta, Estebanen ikerketan bereziki nabarmenduko da bizipen aniztasuna. Zentzu horretan, aipagarria da nola Espainiako estatuko antropologiaren testuinguruan 90. hamarkadatik aurrera osasuna eta generoaren gaineko lan etnografikoak ugaltzen hasiko diren, bereziki zenbait antropologo eta unibertsitatearen bueltan¹⁰⁹. Ez dira preseski hilekoari buruzkoak, baina, egun osasunari lotutako gai askotarikoak genero-ikuspegitik aztertu ahal izateko gako teoriko eta etnografikoak garatu dituen lerroa da. 90. hamarkada eta mende hasierako lehen hamarkadako gai nagusietako batzuk izan ziren sexu-eta-ugaltze osasuna, elikadura eta honi lotutako “nahasmenduak”, droga eta botikak, mutilazio genital femeninoak, zaintzak, edota osasuna eta migrazioak (Esteban, 2010b). Analisi orokorrik ez badaude ere, esango nuke azken hamarkadan gaiak areagotu eta dibertsifikatu direla¹¹⁰. Egun, beste diziplina batzuetan gertatzen ari den moduan, sortzen ari dira hilekoari buruzko ikerketa antropologikoak¹¹¹, eta horiek ere bizipenen aniztasuna nabarmentzen badute ere, oraindik ere hilekoak duen kutsu negatibo, patologizatzailea eta estigma nabarmentzen dituzte, funtsean, genero-sistemaren berri ere emanaz.

Hain zuzen, nazioartean ere azken hamarkadetan ikerketak areagotu badira ere, gutxi dira hilekoaren inguruko etnografia zehatzak. Diziplinartekotasuna gailentzen da: historia, kultur ikasketak, komunikazioa, artea, literatura, osasuna, garapenerako lankidetzak, filosofia, hezkuntza edota psikologia moduko diziplinetan azaleratzen daude ikerketak, modu bizian areagotu ere, eta munduko leku desberdinetan, gainera. Bereziki AEBetako kideak biltzen

¹⁰⁸ Garai honetako adibide bat dugu, esaterako, Britt-Marie Thurének (1994) Valentziako emakumeek hilekoarekin zituzten esperientzei buruz eginiko azterketa. Bertan ikertu zuen 70. hamarkadatik aurrera aldaketa sozial sakonak gertatu zirela eta horiek eragina izan zutela bizipenetan, nahiz eta aldaketa prozesua oso motela izan.

¹⁰⁹ Horietako asko URV (Universitat Rovira Virgili) unibertsitateari loturik, besteak beste.

¹¹⁰ Hala, ikuspegi kritikoa lantzeko analisi-espazio berriak ere sortzen ari dira. Horren adibide dugu, esaterako, bularreko minbiziaren gainean Porroche-Escudero, Coll-Planas eta Ribak (2017) ondutako bilduma.

¹¹¹ Ikus, esaterako: Blázquez eta Bolaños, 2017; Girona, 2017; Maestre, 2018; Accerenz, 2019 etab.

dituen, baina mundu mailako SMCR (Society of Menstrual Cycle Research) elkarteak 162 kide ditu egun¹¹². Sare aktiboa da eta orotariko kideek osatzen dute: ikerlariak, aktibistak, osasunaren esparruko langileak, hileko-hezitzaileak eta bidelagunak... etab. Gai askotarikoak jorratzen ari direnaren erakusle da (hala nola odol-kudeaketarako dispositiboaren segurtasuna eta alternatibaren hedatzea, munduko leku desberdinetan osasun menstrualari buruzko proiektuak, kanpainak, etab.). Baina besteak beste, ikus daiteke hilekoaren sorkuntza eta aktibismoari buruzko gogoetak areagotzen ari direla. Horrez gain, munduko leku desberdinetan hilekoaren kudeaketak sor ditzakeen beharrak (esaterako, neskatilen eskolaratzean) ikusgarri egiten ari dira asko, eta horren harira egitasmo eta ikerketak ere areagotzen ari dira (House, Mahon eta Cavill, 2012; Boosey eta Wilson, 2015; Bobel, 2018; Accerenzi, 2019), horietako asko garapenerako lankidetzaren eremuari lotuak. Gauzak horrela, esango nuke hilekoaren ikerketen eremuan hirugarren fase batean sartzen ari garela, hain zuzen ere, ekoizpen berri askotarikoek eta bereziki hilekoari lotutako erresistentzietan zentratzen ari diren begirada akademiko eta sozialek egituratzen dutena. Denborak argituko digu ea hala den.

1.2.4. HILEKOA ERRESISTENTZIA EREMU: KONTRAHEGEMONIAREN ETNOGRAFIAK

It is up to anyone who listens to a woman's tale to hear the implicit message, interpret the powerful rage, and watch for ways in which the narrative form gives "a weighted quality to incident," extending the meaning of an incident beyond itself (Martin, 1987:201).

Hilekoaren ikerketa antropologikoetan bizipenak eta agentziak lekua hartu ahala are ikusgarriago egiten dira askotariko praktikak: dela hilekoaren bizipen eta jokabideen artean, dela ideologia biomediko eta kultural nagusiekiko kontrakotasunean. Aipatu moduan, begirada agentzian paratzeak, posizio subordinatuetan dauden pertsonen euren egoerak nola kuestionatzen dituzten eta egunerokotasuna hobetzeko duten gaitasuna pertzibitzen lagundu ahal digu; baita desobedientzia prozesuetan ekiteko modu desberdinak identifikatzen eta testuinguruaren zein esperientzien askotarikotasuna arakatzeko ere. Esanak esan, hilekoaren antropologiak, hilekoaren praktiken baitan pertsona desberdinak izan ditzaketen estrategiak eta erresistentziak begiratu ditu, agentziaren modalitate desberdinek erakusten dizkiguten desio, intentsio eta intentsitate maila desberdinak aintzat hartuz.

¹¹² SMCR elkarteak emandako datua, 2019.

1.2.4.1. ODOLAREN ERRESISTENTZIAK

But the woman trying to sneak a tampon from the classroom into the bathroom and the woman who cannot tell her boss what is the matter are both being asked to do the impossible: conceal and control their bodily functions in institutions whose organization of time and space take little cognizance of them. But lest we see women as passive victims of an ideology that demeans them, we must ask whether women have been able to use any aspect of the shamefulness of menstruation to serve their own interests (Martin, 1987:94).

Egunerokotasunean erresistentzia mota desberdinetarako abagune dira hilekoaren praktikak. Gizarte antolaketak ez ditu hilekoaren moduko gorputz-prozesuak legitimatzen, eta ondorioz, enplegua eta hilekoaren arteko bateraezintasuna azaleratzen da¹¹³. Ustezko bateraezintasun eta egin-modu normatiboen aurrean gertatzen dira askotariko erresistentziak: dispositiboak edota odolaren arrastoak bistaratzea, publikoki hitzez esplizitatzea, etab. Komunak, adibidez, erresistentzia eremu izan daitezke, eremu pribatu gisa zenbait erresistentzia-forma ahalbidetzen baititu: izan daitezke hileko-odola ezkutuan kudeatzeko lekuak, baina baita autonomia-gune ere, gorputz-mugimenduak modu zurrunean kontrolatzen diren testuinguru batean, kasu: «*If private places must be provided to take care of what is shameful and disgusting, then those private places can be used in subversive ways*» (Martin, 1987:94). Halaber, elkartasunerako espazio ere izan daitezke. XX. mendeko erreferentzia zenbaitetan agertzen da nola hainbat lantokitako komunetan emakumeak talde txikitik egoten ziren gizarte gaiez eztabaidatzen, lanaz kexu edota langileen batasunerako panfletoak irakurtzen (Hourwich and Palmer, 1936:84, in Martin 1987:95): «*Every taboo on something shameful has the potential for rebellion written in it: if what my body does must be kept secret, then I can use that opportunity to keep other things I do secret also*» (Martin, 1987:97).

Beste kasu batzuetan, aldiz, hilekoaren existentziak berak eta berau modu arautu batean ez kudeatzeak, gorputza jartzen du bistan, presente, eta preseski, gorputz sexuatuaren ideologiak azaleratzen ditu. Horren adibide argia dugu IRAko kide presoek espetxeetako autoritate eta britainiar gobernuaren kontra abiatutako Protesta Zikinaren aferan hilekoak izan zuen lekua: 1978an presoek ziegetan geratzea erabaki zuten protesta moduan, komunera ere atera gabe, euren eginkariak bertan eginez. 1980an Armagh presondegiko emakumeak gehitu ziren protestara, ziegetan metatutakoen artean hileko-odola gehituz. Odol hark erreakzio eta eztabaida askotarikoak piztu zituen, bai errepublikarren eta feministen artean, eta, oro har,

¹¹³ Odol-kudeaketarako dispositiboan iragarkietan bateragarritasun horren sentsazioa iradokitzen da.

komunikabideetan nahiz gizartean. Ezinbestean azaleratu zen hilekoaren odol-izaera, kutsadura, nazka eta kontrolaezina den gorputz-errefusa gisa. Hala, odolaren presentziak agerian jarri zituen genero-desberdintasunak zein desberdinkeriak, emakume gorputzen naturalizazioa eta gorputz-arauak borroka testuinguru hartan (Aretxaga, 1997; O’Keefe, 2006). Begoña Aretxagak (1997) Protesta Zikinaren genero-irakurketa egin zuen: praktika politikoaren baitan odol-kutsaduraren izaera sinbolikoa zein emakume haien agentzia eta erresistentzia gaitasuna nabarmendu zituen, euren gorputza borroka-jokaleku bilakatu zuten heinean. O’Keefek (2006), Aretxagaren ildo jarraituz, adibide berbera baliatuko du, eta hilekoaren odola tresna hegemoniko zein kontrahegemoniko moduan irakurriko du: batetik, Ipar Irlandako errepresioaren baitan hilekoa emakumeen aurka erabiltzeko moduak analizatuz, eta bestetik, presondegi-tako emakume errepublikarrek genero-arauak modu subertsiboan nola erabili zituzten nabarmenduz.

Aurretik ere aipatu dugu zenbait kulturatan erabili izan dela hilekoa edabeak, magia edota erritoak egiteko (Buckley eta Gottlieb, 1988b), eta adibide horiek ere erakusten dute gurariazko hilekoaren erabilera bat. Horren adibide genuke, baita ere, Maria Magdalenarekin lotutako zenbait erritotan Katalunia eta Espainiako estatuan egiten diren odolaren zenbait erabilera, non hileko-odola den ofrenda nagusi (Fedele, 2014, 2016).

Hilekoaren praktiketan agentzia eredu desberdinak ikertzea erronka interesgarria da antropologiarentzat. Era berean, esan moduan, egunerokotasunean garatzen diren proiektu edo desio bati begirako ekintzez gain, badira modu kontzienteagoan egiten diren erabilera subertsiboak. Hain zuzen, batez ere, bigarren joera honen baitan kokatu ditut ikerturiko hilekoaren politikak eta kulturak, eremu honen baitan gertatzen diren agentzia eredu desberdinen arteko banaketa zurrun bat egitea zaila bada ere.

1.2.4.2. HILEKOAREN MUGIMENDU, AKTIBISMO ETA KONTRAKULTUREN IKERKETAK

As I grew to know the menstrual activists, I found that in spite of their complex, provocative, controversial, and colourful character, they had escaped scholarly attention. While the topic of menstruation has generated some interest in the social sciences and humanities, especially the examination of cultural attitudes about the menstrual cycle and rhetorical analyses of media representations of menstruation and related products, to date no one has devoted a study to the diverse range of strategic efforts young women and girls use to challenge the culture of menstruation, including how they care for their menstruating bodies and the ideological inspiration at the root of these efforts. Thus, study of menstrual activism yields important insights into the

evolution of social movements and feminist epistemology, a system of knowledges in constant flux. In addition, because menstrual activism is a body-centered movement, studying it connects with the exploding interdisciplinary scholarship on the body, particularly women's bodies, and the origin and persistence of sex and gender differences. [...] Why, exactly, do nearly all women hate their periods more than their other bodily processes? How do culture, gender ideology, and consumerism shape these reactions? (Bobel, 2010:7)

Ikusi dugu mugimendu feministaren ibilbideetan oparoa izan dela sexu-eta-ugaltze eskubideen eremua, eta horien baitan garatu izan direla periferikoagoak izan diren hilekoaren aldarrikapenak. Susperraldian dauden ikerketa asko anglosaxoiak dira¹¹⁴, bereziki AEBetakoak, eta zerikusia du, besteak beste bertako tradizioarekin (baina baita ezagutzaren hedakuntzarako baldintza geopolitikoekin ere). Hain justu, dagoeneko aipaturiko beste zenbait autorerekin batera¹¹⁵, ikertzaile askorentzako erreferentzia ezinbesteko dira Karen Houppert (2000), Elizabeth Kissling (1996, 2006) eta bereziki Chris Bobel (2006, 2008, 2010) ikerlarien lanak, azken biak kultur ikasketen (komunikazioa eta ikasketa feministak) eremukoak eta hilekoaren aktibismoak ikertzen aitzindariak.

Besteak beste, Martinen (1987) eta Houpperten (2000) lanak jarraituz, Kisslingek (2006), hilekoaren diskurtso hegemonikoan kapitalismoak eta kontsumismoak hartzen dituzten formak eta medikalizazioa aztertzeaz gain, hori eztabaidatzen duten proposamenak analizatu ditu. Hilekoaren industrian eta negozioan indartzen den genero-sesgo sakona eta merkatu horrek zikloa bizitzeko moduetan duen eragina ikertu ditu: korporazioek kapitalizatzen dituzte hilekoari lotutako jarrera negatiboak, eta existitzen ez diren arazoentzako irtenbideak saldu. Funts horretan kontrazepziorako edota hilekoaren mina baretzeko pilulak eta bestelakoak aztertu ditu¹¹⁶. Kisslingek (2006), Houpperten (2000) antzera, aipaturiko ukazioaren kultura taxutu zuen, konpondu gabeko gorputzaren ideia jarraiki, eta hilekoa eremu pribatutik ateratzeko beharraz ohartuz. Halaber, behar horretatik abiatuz *Menstrual Counterculture* (hilekoaren kontrakultura) izendatu dutena aztertu dute Houppertek (2000:211-248) eta Kisslingek (2006:103-123). Horretarako erreparatzen diete: hilekoari buruzko zenbait museo, dokumental, errepresentazio eta ekimenei, eta baita dispositibo komertzialen arriskuak (gorputzean zein ingurugiroan) salatzen eta alternatiba ekologikoak sustatzen dituzten aktibistei. Kisslingen (2006:103) aburuz,

¹¹⁴ Latinoamerikan ere asko ugaritzen ari dira ikerketak, ikus, esaterako: Robles eta Pardo (2014), Fellitti (2016), Tarzibachi (2017).

¹¹⁵ Egun, hilekoaren ikerketa kritikoen eremuan gero eta autore gehiagok aztertzen dituzte hilekoaren proposamen alternatiboak, ikus, besteak beste, Persdotter, 2013; Felitti 2016, 2017; Fahs, 2016; Ramírez, 2016, 2019; Blázquez eta Bolaños, 2017; Tarzibachi, 2017; Aterido, 2018; Felliti eta Rohatsh, 2018, besteak beste.

¹¹⁶ AEBetan garatutako den ikerketa izaki, besteak beste, Seasonale eta Sarafem ikertzen ditu.

mendearen hastapenetan jada presente zegoen hilekoaren kontrakultura Ipar Amerikan, xumea izanagatik ere¹¹⁷.

Bobelek (2006, 2008, 2010) dio AEBetako hilekoaren aktibismoa 70eko hamarkadako osasunaren mugimendu feministaren ondorio dela, baina, egun eguneratu egin dela XX. mende bukaerako punk mugimenduaren *do it yourself* (DIY) edota *zuk zeuk egin* filosofiarekin eta feminismoaren hirugarren olatuarekin. Hala, 80ko eta 90eko hamarkadetan gertatzen ari ziren zenbait eztabaidaren bitartez berrikusi dira edukiak, bereziki, genero binarismoaren, heteroarauaren edota arrazismoaren kritiken eraginez. Bobelek hilekoaren mugimendu iparramerikarra aztertu du, mundu anglofonora zabalduz, eta etnografia parte-hartzailearen bitartez: ekitaldi artistikoetan behaketa, aktibistekin elkarrizketak, eta fanzine, webgune zein bestelako dokumentazioen analisia. Ikergai ditu feminismoak hilekoaz egin dituen irakurketa, lanketa zein engaiamendu anitzak, hilekoaren aktibismoaren susperraldia eta aktibismo horren joerak. Hilekoaren ikuspegi negatiboa zein balio sinbolikoa presente badira ere, lanaren muin nagusia hilekoaren aktibismoaren baitako eztabaidak eta aniztasuna azaltzean oinarritzen da. Emakumeen agentzia du abiapuntu, horretarako boterearen ikuspegi foucaultiarra eta haren berrikuspenak baliatuz (hala nola, Bartky, 1990; Bordo, 1993; eta Deveaux, 1999). Bobelek (2010:34) Monique Deveuxek (1999) Sandra Bartkyri (1990) egingo dion kritikatik abiatuz, bere egiten du boterea dagoen lekuan erresistentzia beti dagoenaren ideia. Hau da, Bartkyk (1990), eguneroko bizitzan gorpuzten den boterearen ikuspegi erregulatzailerak eta normalizatzailearen ideia foucaultiarra aplikatzen die emakumeen gorputz-prozesuei, feminitatea ekoizteko diziplina-praktikak analizatuz: keinuak, gorpuzkerak, mugimenduak eta gorputz-jarrerak. Bere ustez, emakumeak, begirada zorrozpean, gaztetasunarekin eta edertasunarekin arduratutako feminitate normatibo estandarrean helduko dira, natura gainditu eta euren gorputzeko edozein hutsune zuzentzeko desioaz (Bobel, 2010:34). Deveuxen (1999) aburuz, aldiz, Bartkyren (1990) analisiari erresistentziaren begirada falta zaio, emakumeek euren gorputzekin duten harremana ikertzean ez dituelako aintzat hartzen esperientzien konplexutasuna eta aniztasuna, analisia mugatuz. Eta justuki, Bobelek (2010:34) begirada agentzian paratzen du, subjektibitatea ez mugatzeko xedez:

They consciously resist docility, realizing their agentic subjectivity. Their engagements rooted in different and sometimes conflicting feminist ideologies, attempt to reframe menstruation. In other words, they pay attention to the body's "bloody speech" in the interest of social transformation. And

¹¹⁷ Aintzat hartu behar da, idatzi zuenetik (2006) nabarmen areagotu direla gisako egitasmoak.

consistent with Foucault's formulation of power as shifting and unstable, the targets of menstrual activism vary, producing a movement rich in tactics.

70eko eta 80ko hamarkadetatik hasita, askotarikoak izan dira produktuen segurtasuna aldarrikatzeko eta tabuari aurre egiteko hilekoaren aktibisten manerak. Esan bezala, Bobelek bi joera nagusi identifikatu ditu ikerturiko testuinguruan. Batetik, hala definitzen ditu feminista espiritualak: «*Menstrual activists who work to reclaim menstruation as a healthy, spiritual empowering and even pleasurable experience for women*» (Ibid.:66.) Horiek hilekoa modu mitologikoan edota magikoan aurkezten dute maiz. Bobelen ustetan, «*The Feminist Spiritualists do not trouble gender*» (Ibid.:167). Maiz dira definituak feminista kultural edota esentzialista moduan (Ibid.:99). Bestetik, menstruatzaile erradikalak bestela ikusten ditu: “*Challenging not only the menstrual status quo [...] but also the dichotomous gender structure at the root of gender based oppression*” A majority of them identified as genderqueer, anti-corporate, environmentalists and anti-essentialists. Finean, bi joera horietan genero-ikuspegi desberdinak nabarmentzen dira:

Through menstrual activism, the problems become very real. In contemporary menstrual activism, there are two models of negotiating gender. The ideology of the first centers on the reclamation of womanhood as a central category. Gendering menstruation, in the tradition of the feminist-spiritualists, helps us see the sexism that drives menstrual discourse and practice, although their take on gender, as I've shown, is raced and classed in ways that exclude. The ideology the second – degendering menstruation, radical menstruation –style- bursts the boundaries of the movement (and feminism more generally) at the same time it questions the gender binary. This act tears at the fabric from which we construct the punishing straitjackets of hegemonic masculinity and femininity (Ibid.:174)¹¹⁸.

Jarduera horietan pentsamendu feministaren eztabaidak garatzeko modua ikertu du Bobelek, eta zehatzean, bigarren eta hirugarren olatuen arteko jarraikortasunak, hausturak zein aldaketak (betiere olatuen kontzeptualizazioa modu konplexuan berrikusiz). Hirugarren

¹¹⁸ Hala sakontzen du bi joeren arteko talkan: «*Within the menstrual activist movement, there is a tension at work between the feminist-spiritualists and the radical menstruation activists that goes to the heart of the politics of the social construction of gender. This tension plays out in the different ways activists frame menstruation's definitional status [...] The menstrual activist struggle taps directly into the ongoing tug of war between feminists who embrace sexual difference theory and those who embrace gender theory. How do we, after all, conceptualize the end of women's oppression? If activism is necessarily informed by theory, this question cannot be ignored. [...] A gender neutral discourse of menstruation as they resist corporate control of bodies. For them, spiritualist-inspired self-transformation is inadequate. To achieve true liberation, "menstruators" must reject both essentialism and the commodification of the body*» (Bobel, 2010: 11-12).

olatuaren ezagutzan sakondu ahala ondorioztatzen du hilekoaren aktibismoan bi olatuen haustura ez dela horrenbestekoa. Bere ustez, edukiak mugitzen dira, ez hainbeste egin-moduak:

Today's feminism on the ground embodies a set of ideological departures that require practical innovation, such as the way radical menstruation activists queer gender by referring to "menstruators" not "women". At the same time, the movement's third wave is deeply indebted to its past, especially at the tactical level. Zines, street theatre, workshopping, and DIY health care all have precedents in the second wave. Put simply, the content may be shifting, but the forms are largely the same. This wasn't obvious to me at first (Ibid.:172).

Alegia, Bobelen arabera, menstruatzaile erradikalen joerak erreferentzia ugari ditu 70eko hamarkadan (Judy Chicago edo Emily Culperren lanak¹¹⁹, esaterako, baina baita sasoi hartan industriaren kritika egin zuten osasun aktibisten eta ekologista feministen aliantzak ere). Baina menstruatzaile erradikalek ez ei dute historia honen ezagutza handiegirik, auzia haustura moduan planteatzen dabiltzalako: «*But given the amount of distance third-wavers put between themselves and their second-wave mothers, there's something different going on here. Third-wave feminists self-consciously highlight their differences from the second wave*» (Ibid.:173). Ikuspegi historikoaren eta genealogikoaren ezagutza eta aitortza falta horrek kezkatzen badu ere, haustura desio hori bizitasun zantzutzat dauka: «*We are surrounded by evidence of the tremendous successes of the second wave; the problem isn't that feminism is nowhere, but that it is everywhere*» (Ibid.). Hala, analisi xehea egiten du hirugarren olatuko aktibistak bigarren olatuko taktika eta estrategiak erabiltzen eta eguneratzen ari diren moduez. Izan ere, autorearen ustez, feminismoa oreka propioaren bilaketan dago, iragana birbizituz eta etorkizuna eraikiz.

Joerak, estrategiak eta belaunaldiak ikertu ditu Bobelek (2006, 2008, 2010), eta hilekoaren mugimendu feminista inklusibo baterako erronkak plazaratu ditu. Testuinguru espezifiko baten narrazioa proposatzen du eta ez dut uste bere kategoriak bete-betean ikerketa honen testuinguruan aplikatu daitezkenik. Euskal Herrian eta Espainiako estatuan hilekoaren aktibismoa ez da horren nabarmena izan azken lau hamarkadetan, nahiz eta azken hamarkadan ugaltu diren egitasmoak. Hilekoaren aktibismoa kontzeptua bera ere gehiegi ez erabiltzeko hautu kontzeptuala egin dut prozesuan zehar, egindako ikerketan ez baita pertzibitu ezta gehiegi agertu ere (azken urte hauek arte, bederen). Dena den, bere planteamenduaren oinarriarekin bat egiten dut eta erabat bizkorgarri eta inspiratzaile zait: hilekoaren politikak begiratzeak,

¹¹⁹ Ordukoak dira Chicagoren "Red flag" (1971) obra edota Culpeperren *Period piece* (1974) filma.

pentsamendu feministaren eztabaida sakon asko jartzen ditu mahai gainean, eta gainera, oso elkarriketa materialei bide ematen die, hilerokoa *hor* baitago.

Kisslingek (2006) eta Bobelek (2010) bi joera banandutan deskribatu dute mugimendua. Ikusiko dugun moduan, ordea, gure testuinguruan desberdinak dira joerak, eta ezin dira horren era dikotomikoan banatu; batzuetan, ikuspegi desberdinak uztartzen dituzten planteamenduekin egin baita topo. Bestalde, Josefin Persdotterren (2013:10) arabera, erreferentziatzen dituen bi autore horiek ez dute *FemCare* eszena alternatiboa euren ikerketa-eremuetan barnebildu, eta gutxietsi egin dute kontsumoak gizarte-aldaketarako duen lekua. Hargatik proposatzen du hilekoaren kontramugimenduetan¹²⁰ kontsumoaren dimentsioa eraldaketa sozialerako esparrutzat aztertzea, horretarako oinarri teorikoa jorratuz. Zentzu horretan, kontsumoaren gaia eszenaren parte gisa ikertu dut; baina ez dut kontsumo alternatiboaren ikuspegi xaloa garatu nahi izan, garrantzitsua baita eszena kontrahegemonikoetan egungo joera neoliberalen eragina zein den kritikoki behatzea.

Kapitulu honetan ikerketaren abiapuntu diren zenbait ainguraketari heldu zaie. Hilekoaren kultura eta politika alternatiboak ulertu, kokatu eta ikertzeko ezinbestekotzat jo da elkar gurutzatzen diren genealogia desberdinak argitara ekartzea: batetik, osasunaren mugimendu feministaren eta hilekoari lotutako aldarrikapenen genealogiak, eta bestetik, hilekoari eta osasunari lotutako ikerketa antropologikoak eta feministak. Era berean, hilekoaren ikerketa kritikoak garatzeko eta begirada konplexuak eta kritikoak josteko funtsezkoak izan dira, batetik, antropologia feministak jorratutako eredu epistemologikoa, kategorien berrikuspen lana eta sortu dituen gako analitikoak; eta bestetik, antropologia medikoaren ekarpenak, bereziki, joera etnozentrismoak eta naturalizazioak, esentzialismoak eta biologizismoak tentuz antzemateko, horiek saihesteko xedez.

¹²⁰ Persdotterrek (2013) *Menstrual Countermovement* kontzeptua baliatu du.

METODOAREN ANATOMIAK: MAPA EPISTEMOLOGIKO ETA ERREFLEXIBO BAT

To write vulnerably is to open a Pandora's box (Behar, 1996:19)

Ikerketa antropologikoan murgildu ahala, ikergaira hurbiltzeko, begiratzeko eta ikertzaile gisa egoteko moduak, ikergaiak besteko garrantzia eta kitzikagarritasuna zuela sentitu dut. Gorputz-antropologiak dikotomiak kuestionatzeko ikuspegia moldatu eta zorrotz du bere garapen epistemologikoan (Lock, 1993), eta horrek exijitzen duen egote erreflexiboak, ikerketa eremuarekiko (hilekoa, osasuna, gorputza) nahiz posizionamendu metodologikoarekiko eta, orobat, ikertzaile gisa prozesu horretan dudak lekuarekiko etengabe birkokatzeraren eraman nau. Ibilbide horretan funtsezkoa izan da esperimenduzko emozional eta intelektualak: ikertzaile prozesuan non nagoen ulertu eta ikerketa somatizatzearen moduan. Prozesu hori kontziente eta ikusgarri egiteak lanari zehaztasun eta interes zientifikoa areagotuko diolakoan nago.

Ikerketa prozesua erreflexiboa izan den heinean, ezinbestekoa izan da metodologia eta ezagutza formak ikergaira moldatzea. Hala, androzentrismoa eta ideologia biomedikoa zalantzan jarriko dituen zenbait metodologia baliatu ditut, etnografian eta idazketan (ezagutzaren ekoizpenean, oro har) gertatu ohi diren botere harreman askotarikoak tentuz antzeman nahian. Posizionamendu horrek eraman nau sormenez arakatzera eta hautu jakinak egitera, etengabe esperimenduzko jardueran eta egoeran. Ikerketa-prozesu orok bide metodologiko propioa eskatu eta garatu ohi duela uste dut: alegia, ikertzailearen zein ikergaiaren ezaugarrien, eta beste zenbait aldagaien arabera behar metodologiko zehatzak sortzen dira. Hala, prozesu metodologikoen dinamikotasuna presente izateari ezinbesteko deritzot. Lan honetan, ikergaiaren baitan gertatutako aldaketak, etnografo gisa egoera desberdinetan hartutako posizioak, guzti horren ondorioz prozesuan etengabe birkokatu beharrak edota hautu metodologikoekin esperimenduzko mugitu dute ikerketa prozesua.

Horrela, desplazamendu eta biraketa desberdinak egin ditut eta bide horretan, helduleku garrantzitsu izan dira malgutasuna eta egonkortasuna. Malgutasunak, ikergaiaren, ikerketa-egoeren, landa-lanean gertatutako aldaketen edota etnografoaren bizipen eta gorabehera pertsonalen aurrean urratu beharreko bide desberdinak esperimatzeko parada eman dit. Bestetik, egonkortasuna behar izan dut malgutasunaren baitan egindako hautuak kontziente zein esplizitu egin eta horrek dakartzan ondorioak bizitzeko. Hau da, malgutasunak ikerketari arnasa eta sostengu egokia emango dizkion metodologia bilatu eta erabiltzeko esperimatzatzen lagundu dit; eta egonkortasunak, berriz, ahalbidetu dit doitasun zientifikoari, zintzotasunari eta zuzentasunari eustea. Zailtasunak zailtasun, saiatu naiz hartutako posizionamenduen potentzialtasuna baliatzen, ikerketa bera sendotu asmoz.

Esperimatzeko abagunea, hain zuzen, gorputz-etnografiaren ariketan saiatzeak ahalbidetu dit. Gorputz epistemologiak baliatu ditut ikergaira gerturatzeko, ikertzaileak ikerketan duen lekua presente egiteko, eta oro har, etnografiari eta ikerketari heltzeko mapa posible bat sortzeko. Gorputza eta gorputz-praktikak izan dira ikergai, ikerbide eta ikerketa-eremu. Baina, nahiz eta teoria ezberdinak sortu, gorputza eta emozioak bat direla ulertuko dut ikerketa honetan. Sara Ahmedek (2015:260) dio emozioak bitartekotza dutela eta berehalakoak ez direla kontsideratzeak gogorarazten digula, hain zuzen, ezagutza ezin dela sentimenduen eta sentsazioen mundu korporaletik banatu. Sentsazioak eta emozioak ezagutzarako bide izateko, funtsezkoak izan dira horiek erdigunera dakartzaten eredu analitikoaren erabilera. Gorputzaren teoria sozialak erakutsi du praxi sozialean gertatutako eraldaketa esanguratsu orok inplikatzatzen duela gorputzaren birpentsatzea eta birkontzeptualizatzea; eta, era berean, gorputzaren berreratzeak subjektibotasuna eta ekintza indibiduala nahiz kolektiboa formulatzeko bestelako modu bat dakarrela (Esteban, 2011b).

Gorputz-antropologia azken hamarkadetan sortutako eredu teoriko-metodologikoa da. Eredu horrek, ezagutza eta praktikaren arteko erabateko banaketa gainditu eta ezagutzaren eraikuntza kognitiboa deszentratzen duten interpretazioak lehenestea du xede; bereziki, mendebaldeko zenbait dikotomia (gogo/gorputz, natura/kultura...) hausten saiatzen direnak (Lock, 1993:136)¹²¹. Eredu teoriko hau sormen, kontzeptualizazio eta berrikuspen lanek eratu eta elikatu dute, baita molde horiek ardatz izan dituzten etnografiek ere, haragiaren materialtasuna eta konfigurazio prozesuak zentzu eta maila analitiko desberdinetan ulertzeko begiradak josiz. Erreferentzia horiek izan dira ikerketa honen akuilu, eta hori islatu da ikergaira

¹²¹ Zehazki 70eko hamarkada bukaeran azaleratuko da interesa eta 80ko hamarkadaren erdialdera gorputza ikergai eta kontzeptu garrantzitsu bilakatuko da antropologian (Mascia-Lees, 2011:1). Britania Handian 70eko hamarkadan zenbait testu-bilduma aitzindari argitaratu ziren: Polhemus eta Benthallen (ed.) (1975), Blacking (ed.) (1977).

hurbiltzeko moduan, estrategia metodologikoen hautuan, ikertzailearen posizionamenduan edota idazketaren egitura bertan¹²².

Bigarren kapitulu hau hiru ataletan banatu da. Lehen atalean, gorputz-etnografia ariketa egiteko marko teorikoa proposatuko da, hileko-gorputzari heltzeko mapa epistemologikoa ontzeko helburuarekin: ezagutza-ekoizpenaren zenbait gogoetarekin batera, gorputzaren teoria sozialean barrenduko da. Bigarren atalean prozesu etnografikoaren anatomia jasoko da; alegia, erabilitako estrategia metodologikoak eta datuen analisia zein idazketa prozedurak. Hirugarren atalean, azkenik, prozesu horretan sortu diren eta ikertzailearen erreflexibitate propioarekin lotu ditudan hainbat gogoeta jasoko dira, landa-lanean sortzen diren harremanen zein denboren gainekoak, kasu.

2.1. HILEKOAREN GORPUTZ-ETNOGRAFIA BATEN ORUBE TEORIKO-METODOLOGIKOAK

Decolonizing knowledge means creating new configurations of knowledge and power. So, if my words seem preoccupied with narrating positions and subjectivity as part of the discourse it is worth remembering that theory is neither universal nor neutral, but rather always placed somewhere and always written by someone, who has a story (Kilomba, 2015:8).

Antropologia medikoa, teoria zein antropologia feminista eta gorputzaren teoria soziala izan dira lan hau egituratu duten ezagutza-esparru nagusiak; bai edukiari dagokionez, eta baita metodologia eta ikerketa moduei dagokionez ere. Dena den, gorputzaren teoria sozialean eta horrek ikerlan honetan izan duen eraginean sakondu aurretik, etnografia honen zimenduak eratu dituzten zenbait gogoeta epistemologiko aipatuko ditut. Gizarte zientzietan tradizionalki gailendu diren paradigma nagusiek distantzia, objektibotasuna eta abstrakzio gaitasuna exijitu izan dute (Behar, 1996), baina hamarkada batzuetatik hona nabarmen eztabaidatu dira balio horiek; hala nola autoritate etnografikoaren eraikuntza, idazketa eta errepresentazio etnografikoa edo landa-laneko politikak, eta oro har, jakintza-prozesuetan eman daitezkeen botere harremanak (Clifford eta Marcus, 1986; Marcus eta Fischer, 1986; Clifford, 1988; Rosaldo, 1989; Manganaro, 1990; Behar eta Gordon, 1995)¹²³. Bereziki 70eko hamarkadan

¹²² Idazketan, esaterako, egin da saiakera teoria eta analisia uztartzeko, dikotomiak problematizatzeke eta esperientzia praktiko eta materialenetik teorikoagoetara joan-itzuliak egiteko, baina baita praktika/teoria banaketa hori edota gogo/gorputz propioaren banaketa gainditzeko ere. Oro har, tentsioak esplizitu egiten saiatu naiz.

¹²³ Adibide dugu zenbait antropologo erreferentek (Clifford, Tyler, Rabinow, Marcus, Rosaldo, Fischer edota Crapanzano, kasu) idatzi zuten *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (Clifford eta Marcus, 1986) liburua, aurrerago berrikusi dena (Rabinow eta Marcus, 2008). Gerora argitaratu zen *Women writing culture* (Behar

azaleratu ziren nabarmen, eta sasoi hartan, ordu arteko eredu, metodologia eta ekoizpen antropologikoen kritikak esperimendatzeko bide berriekin uztartu ziren: norentzako eta nola idazten den, idazlearen begiradaren lekua, subjektibitate-objektibitate paradigmen problematizatzea, antropologia klasikoaren eta kolonialismoaren lotura, botere harremanak, zentzumen desberdinek ikerketan duten lehentasuna, polifonikotasuna edota ahots desberdinen uztartzea. Galderaz josi zuten garaiko jarduna¹²⁴. Hala, aurrekariak baziren arren, modu esplizituagoan abiatu ziren praktika meta-antropologikoa eta etnografia esperimentalak (Geertz, Clifford eta Reynoso, 2006). Dena den, aintzat hartu behar da aipatutako zenbait gai/afera jadanik problematizatu zituztela antropologo feministek (Moore, 1988; Gregorio, 2006, 2019).

Garai emankor hartako lan askotarikoak berrikusi diren arren, orduko galderak egungo erronka dira oraindik, parte batean behintzat. Bide horretan eragin esanguratsua izan dute, eta besteak beste, antropologia diziplinaren garapen orokorrak, teoria eta antropologia feministak, gorputzaren teoria sozialak, zientziaren kritika feministak¹²⁵, edota eztabaida poskolonial eta dekolonialek¹²⁶; horiek denek sakondu baitute ezagutzaren ekoizpen-bideetan, jakintzaren abiapuntu androzentrikoan, autoritate etnografikoaren eraikuntzan eta etnografian gerta ohi diren botere harremanak eztabaidatzeko gakoetan. Nor aitortzen dugu ezagutza eraikitzaile, nor jakintzadun? Nork du ezagutzarako zilegitasuna? Ezagutza ez da neutroa, ezta denboraz gaindikoa ere; testuinguru sozio-historiko jakinetan ekoizten da eta dimentsio politikoei zeharkatzen dute (Harding, 1986; Haraway, 1988; Keller, 1985). Jakintza partziala eta kokatua dela onartzeak nahiz begirada desberdinen artikulazioak errealitatearen ikuspegi sakonagoa ahalbidetuko du (Haraway, 1988). Molde dekolonialetatik ere, askotariko moduetan jarri dira zalantzan ezagutza eraikitze modu hegemoniko legitimo eta etnozentrikoak (Lugones, 2011; Curiel, 2015). Gorputzaren teoria sozialak, bere aldetik, gorputza/gogoa, natura/kultura, ikertzailea/ikertua moduko dikotomiak problematizatu eta, ezagutza eta praktikaren arteko erabateko banaketa gainditzeko nahimena izan du (Lock, 1993), eredu horren ezaugarri

eta Gordon, 1995) liburuak, gaietan sakontzeaz gain, aurrekoaren izaera androzentrikoa bistaratu zuen, izan ere, antropologo feministek lehenagotik ere eztabaidatu zituzten aipatutako gai anitz (Moore, 1988; Gregorio, 2006).

¹²⁴ Korrante postmodernoek ere eragina izan zuten: zenbait autore postestrukturalistek (Derrida, Foucault, Baudrillard), postmodernoek (Lyotard, Bhakjun), edota post-industrialtasun eta post-historiaz aritutakoak, esaterako (Geertz, Clifford eta Reynoso, 2006).

¹²⁵ Epistemologia feministen eta zientzia-teknologia-genero (ZTG) ikerketek zalantzan jarri dituzte zientzia positibistak proposatutako ereduaren hainbat postulatu: esaterako natura/kultura, subjektibitatea/objektibitatea eta beste zenbait dikotomia hierarkiko eta baztertzailerik (Keller, 1985). Joera eta korrante desberdinak garatu diren arren, analisi horiek argitara ekarri dituzte atzera itzulirik ez dituzten zenbait auzi, objektibotasuna, balore sistemarik gabeko neutraltasun zientifikoa edota ezagutza unibertsala eta autonomoa duen ezagutza subjektua, kasu (Perez Sedeño, 2015).

¹²⁶ Postkolonial eta dekolonial teoria eta kontzeptuei buruz ikus, adibidez: Lugones, (2011), Contreras Hernández eta Trujillo Cristoffanini (2017).

garrantzitsua baita teoria eta praktika elkarri lotu eta gurutzatzea (Mascia-Lees, 2011:2). Estebanen (2016) arabera, zaila da teoria eta praktikaren arteko banaketa zurruna egitea. Eta zaila izateaz gain, ez dio errealitateari erantzuten; banaketak, izan ere, ezagutza ekoizteko eta zirkulatzeko moduen konplexutasuna sinplifikatzeko eta berau hierarkizatzeko arriskueta paratzen baikaitu. Aipatutako joera desberdinek etengabe begiratu diete prozesu metodologikoei eta egin-moduei, eta begirada horiek iradoki dizkirate, hain zuzen ere, prozesuan zehar (auto)kritikoa izateko eta bestelako eruedetan esperimintatzeko gakoak. Honela, fokua leku desberdinetan jartzen duten argien konstelazio-mapa moduko bat zabaldu dut.

Konstelazio horren parte izan dira ezagutza-prozesuan gorputz-zentzumenei eta sentsazioei eman nahi izan zaien lekua. Izan ere, esanahiak eta sentsazioak uztartu daitezke ikerketa-praktikan (Stoller, 1997:xv): usainak, zaporeak, testurak eta sentsazioak etnografiaren parte egiteak mendebaldeko jakintza arrazionalistaren abiapuntuak jartzen ditu zalantzan. Paul Stollerren (Ibid.) aburuz, hori bereziki funtsezkoa da testu eta testu-interpretazioen nozio eurozentrikoak horren garrantzitsuak ez diren gizartearen deskribapenetan¹²⁷. Oro har begiradari eman zaió lehentasuna eta beste zentzumeneen garrantzia erakutsi dute zenbait antropologok (Seremetakis, 1994; Stoller, 1997; García-Grados, 2019):

[...] it is representationally and analytically important to consider how perception in non-Western societies devolves not simply from vision (and the linked metaphors of reading and writing) but also from smell, touch, taste, and hearing. In many societies these lower senses, all of which cry out for sensuous description, are central to the metaphoric organization of experience; they also trigger cultural memories (Stoller, 1997:xv-xvi).

Horiek horrela, ikertzailearen sentsazioei eta zentzumenei leku egiten saiatu naiz landa-lanean, deskribapenetan edota idazketan, baita berriemaileen sentsazio eta bizipen sentsorialeiei ere.

Praktika propioak problematizatzea ezinbesteko ariketa izan da. Etnografian eta idazketa prozesuan gogoeta egin dut zilegitasunaren kudeaketaz eta botere harremanez. Kezkek eta etengabeko galderak, uneoro birkokatzen, galderak fintzen eta begirada leku desberdinetan jartzen lagundu didate. Biraketak egiten. Galdera horiek abiapuntu, zientziaren ekoizpen prozesuez hausnartu dut, betiere, antropologiaren asmo nagusia ahortzi gabe: kultur prozesu

¹²⁷ Stollerren *The sensuous body* proposamenak pentsamendu akademikoaren aurrejarrera eurozentriko eta falozentrikoak zein pentsamendu kartesiarraren ondorio epistemologiko eta politikoak eztabaidatzen ditu (Stoller, 1997:xiii) eta autore askorentzako analisi-hautua izan da.

eta fenomeno askotarikoak ulertzea eta azaltzea. Hortaz, prozesu metodologiko hau galdera eta duda askok gidatu dute, eta horiek izan dira mapa horren baitako loturak. Segurtasuna garrantzitsua da, oro har, bizitzan, baita zeregin antropologikoan ere. Baina, segurtasun falta eta duda propioak baliatu ditut lanerako haututzat: hasieratik bilatu dut ezustekoa, baita dudak gorputzean sortu ahal zizkidan irekierak eta arrakalak sentitu eta gai gisa identifikatzea ere. *Duda beti (ikerlariaren) lagun*¹²⁸.

2.1.1. GORPUTZA IKERGAI ETA IKERBIDE: GORPUTZAREN TEORIA SOZIALA

David Le Bretonen arabera (2002a:14, in Muñiz 2014:9), mugagabeak dira gorputzari zentzua eman nahi dioten errepresentazioak, eta horiek, aldi berean, haren izaera ezohiko, heterogeneo, kontraesankorra eta gizarte batetik besterako aldakortasuna erakusten dute. Ordea, bere izaera nabarmena bada ere, ez dago ezer gorputza baino atzemanezinagoa denik. Nola ulertu gorputzak, nola idatzi gorputzak, nola gainditu gogo/gorputz dikotomia, horra hor erronka.

Brian Turnerren (1994) ustetan, gorputzaren teoria soziala garaikidetasunean kokatu arren, gorputza bera tradizio luzez izan da antropologiaren baitan; bereziki antropologia fisikoan, kultur antropologian edota antropologia filosofikoan. Sekretupeko gorputzaren teoria soziala deitu dio horri; izan ere, antropologia eta soziologia garaikidean ohikoagoa den arren, tradizioz, soziologian ez da antropologian beste esplizitatu (Turner, 1994). Horren interesa gizarte zientzietan XX. mendearen hastapenetan azaleratu bazen ere, garapen nagusia 70eko eta 80ko hamarkadetan gertatu zen, diziplina antropologikoan bereziki: bai korrante eboluzionistetan edota antropologia filosofikoan, fenomenologian, edota aurrerago, gizarte antropologian, antropologia medikoan eta feministan; hala, natura/kultura dikotomiaren baitan sortutako debateak edota gorputzaren klasifikazio sistemak, irakurketak, sinboloak, erritoak eta beste aztertu izan dira (Lock; 1993, Turner, 1994; Esteban, 2004b; Lock eta Farquar, 2007; Citro, 2010; Muñiz 2014, 2015). Esaterako, hurbilpen fenomenologikoen gorputz-praktiken izaera aktiboa eta eraldatzailea zein mundua gure egiteko/barneratzeko gaitasuna nabarmendu izan dute; horrekin tentsioan, hurbilpen estrukturalistek eta postestrukturalistek, aldiz, gorputza nabarmenduko dute errepresentazio sinbolikoen objektu gisa, edota formazio diskurtsibo eta praktika diziplinarioetan (Citro, 2010:10).

Gorputzaren teoria soziala ondu duten autore ugariaren posizionamenduaren oinarrian, gorputza eta gogoaren banaketa kartesiarraren kritika dago. Mendebaldeko modernitatean

¹²⁸ «*Duda beti lagun, ez oztupo bat bezala*» Anari abeslariaren “Eszeptikoarena” abestiaren (1997) letraren parte da.

arrazionalismoa eta dualismoa gailendu dira, eta gorputza objektu gisa ikusi izan da, benetako “izatetik”, arrazoitik edota arimatik banandu zitekeen zerbait moduan; azken haiek, gainera, gorputz materiarekiko eta horren (beti susmagarri diren) inpultsuekiko kontrola izatea espero zelarik (Citro, 2010:9). René Descartes (1637) dualismoaren sortzaile nagusizat jotzen bada ere, Silvia Citro (2010) antropologoak genealogiak kontuan hartu beharra azpimarratu du, dualismoaren aurrekariak antzinako greziar pentsamenduan eta gorputz-espirituaren gaineko eztabaida luzeetan aurkitzen baitira. Hala, XVII mendean, Descartesen proposamenak zientzia modernoaren oinarri filosofikoak finkatu zituen, munduaren desantropomorfizazioa eta desanimazioa sustraituz¹²⁹. Era berean, gogo/gorputz dikotomia hori kapitalismo garaiko praktika sozialekin indartu zen, gorputz-makina metaforaren ideologiarekin batera (Scheper-Hughes eta Lock, 1987:17; Citro, 2010:27), eta jada aipatu moduan, gorputz-makina horren metaforak hilekoaren azalpen biomedikoetan ere islatu ziren (Martin, 1987). Halaber, gorputz/gogo dikotomia beste zenbait dikotomiarekin batera egituratu da: subjektibitatea/objektibitatea, natura/kultura, pasioa/arrazoia, norbanakoa/gizartea, erreala/irreala... eta horiek aztertu zituzten Durkheim, Mauss, Marx edota Freudek (Scheper-Hughes eta Lock, 1987:17). Era berean, dikotomia horiek oinarritzkoak izan dira gizon eta emakumeen arteko desberdinkerien matrize sinbolikoak kontsolidatu bidean, horiekin batera indartu baita maskulino/femenino dikotomia (Butler, 1993; Grosz 1994; Heritier, 1996, in Citro, 2010:31).

Pentsamendu dualistak sekulako eragina izan du gorputzaren kontzeptualizazio garaikidean, biomedikuntzan kasu: «*Palpable body/intangible mind*» gisa (Scheper-Hughes eta Lock, 1987:9). Esaterako, Manning eta Fabregaren ustez (1973), ikuspegi biomedikoan gaixotasuna buruan edo gorputzean irudikatzen den moduan, beste zenbait sistema etnomedikotan ez da gorputza, burua eta norbera modu horretan desberdintzen, eta hortaz, ez dago zertan gaixotasuna batean ala bestean kokatu. Kultur sistema batzuetan norberaren osasuna harreman sozialekin lotzen da estuki; edota gorputza makina gisa baino, unibertsoko mikrokosmos gisa ulertzen da (in Scheper-Hughes eta Lock, 1987:17). Alegia, mendebaldeko pentsamendu garaikidearen zimendua osatu duten epistemologia dualistak izan badira ere, beste herrialde askotan bestelako epistemologiak garatu dira, holistikoak edota monistikoak,

¹²⁹ Citroren (2010:25) arabera zaharra da mendebaldean sentsazioak, emozioak eta pasioak - haragiaren ezaugarri (eta are gehiago, emakume gorputzak baziren) moduan- arrazoiaren kontrakotzat hartzea, greziar filosofoen kristautasunaren eta lehen filosofo arrazionalisten eztabaidagai izan baitzen. Gorputz-espirituaren gaineko eztabaida luzeen tradizio hori oinarrian, XVII mendean garatu zuen René Descartesez *Discurso del método*, 1637an: «*Distingue la res cogitans, la cosa pensante, de la res extensa, constituyéndola como un sistema material y mecánico regulado por las leyes inexorables de la matemática y despojado de toda intención y finalidad*». (Citro, 2010:24). Gorputza soilik *res extensa* gisa ulertu zuen: «*como cuerpo máquina, y no como encarnación de lo humano que posee sus propias particularidades*» (Ibid.). Hil baino urte batzuk lehenago berrikusi zuen dualismo ontologikoa.

kasu¹³⁰. Bada, gorputzaren teoria sozialaren abiapuntu izan da banaketa kartesiarrak problematizatu eta kultura desberdinetan garatu diren gorputz anizkoitzak ulertzeko moduak ezagutzea. Hala, gorputzaren materialtasuna testuinguru historiko zehatz eta gizarte zein kultura espezifikoen baitan ulertu da, dualismoak gainditzen saiatu eta horrek ezagutza bideetan zein metodologietan izan ditzakeen inplikazio desberdinetan sakonduz. Scheper-Hughes eta Lockek (1987:10) gogo-gorputz-gizarte interakzio horiez jarduteko hiztegiaren beharra proposatu dute. Izan ere, bio-sozial, psiko-somatiko, edo somato-sozial moduko kontzeptuak horren saiakera badira ere, finean, gizartea gorputzean inskribatzen dela edota gogo gorputzaren bitartez agertzen dela adierazten dute, abiapuntu zatikatu eta dikotomikoan oinarrituz.

Hamarkada hauetan, beraz, ekarpen askotarikoak garatu dira, “gorputz aproposaren” ideiatik aldendu eta “bizituriko gorputzaren” terreno berri eta hibridorantz hedaturikoak (Farquhar eta Lock, 2007) ¹³¹. Ikerketa honetan bizituriko gorputz dinamiko, erlazional eta materialaren ikuspegia izan da akuilu, eta era berean, gorputz-praktikak izan dira ikergai eta kategoria sozial. Alegia, gorputza ikergai bilakatu baino, fokua praktikan jarri da, aurrerago sakonduko dugun moduan, horien bitartez eratzen eta materializatzen baitira subjektuak. Bada, horren aurrekari izan dira gorputzaren teoria sozialean jasotzen diren hainbat sorrera-lan eta erreferentziakoak, eta datozen orrialdeetan horietako batzuk laburbilduko dira, gorputzaren teorizazio antropologikoaren garapena ulertu eta hilekoaren gorputzari heltzeko epistemologiaren zimenduetara iritsi xedez.

2.1.2 HILEKOAREN GORPUTZ INDIBIDUALA, SOZIALA ETA POLITIKOA

Nancy Scheper-Hughesek eta Margaret Lockek (1987) hiru mailako gorputz-analisiaren proposamena abiapuntu aproposa izan da hilekoaren politikak ikertzeko. Bertan ikuspegi teoriko eta metodologiko desberdinak inplikatzeko dituzten hiru gorputz-analisi maila elkarrekin artikulatzen dira, analisirako dimentsio desberdinei helduz: (1) ikuspegi fenomenologikoan eta bizipenetan oinarritzen den norbanakoaren gorputza (edo gorputz indibiduala), esperientzia bizituaren subjektu indibiduala; (2) estrukturalismoan eta sinbolismoan zimendatzen den gorputz soziala, gorputza errepresentazio gisa lehenesten duena; (3) joera

¹³⁰ Scheper-Hughes eta Locken (1987:12) arabera horren adibide liriateke mikrokosmos-makrokosmosaren edota osagarritasunaren ikuspegiak. Azken horiek dikotomikoak ere izan daitezke, baina esaterako, Txinako Yin-Yang kosmologia dikotomikoa izan arren ez litzateke banatzailea izango, elkar osagarria baizik; edota kosmologia islamiarrak, aldiz, fenomeno guztietan barnebiltzen du osagarritasuna. Budismoaren kasuan, guztiz apurtuko litzateke ikuspegi kartesiarrarekin, mundu naturala eta kosmosa gogoaren produktua dela ulertzen baita.

¹³¹ Farquhar eta Locken (2007) *body proper* “gorputz apropos” gisa itzuli dut, eta *Lived body* “bizituriko gorputz” moduan.

postestrukturalistagoa duen gorputz politikoa, gorputzen erregulazio, kontrol zein erresistentzien analisia ahalbidetzen duena. Hilekoa zein horri lotutako praktikak behatzeko eredu analitiko aproposa zaigu: batetik, gorputz fenomenologikoa hilekoaren bizipenak aztertzeko abagune aproposa da; bigarrenik, gorputz soziala, hilekoak gizartean duen esanahia eta sinbologia analizatzeko; eta azkenik, gorputz politikoak bide ematen du, batetik, gorputzen kontrol biomediko eta kulturala gertatzeko moduak ei erreparatzeko, eta bestetik, gorputz horien erresistentziaz ohartzeko. Proposamen horren bitartez autoreek emozioen teoria bat plazaratzen dute, iker-molde desberdinak uztartuz. Banan-banan ikusiko ditugu, eta beste zenbait autoreren lanekin gurutzatu¹³².

Gorputzaren teoria sozialaren hastapen kontsideratu ohi izan diren lanek eremu desberdinetan paratu dute arreta: gorputza analisi soziologikoaren parte eginez, bizipen eta gorputz-existentzia aztertuz, edota gorputzak gizartearen irakurgai gisa ulertuz. Marcel Mauss (1979 [1950]) izan zen, 1934an, praktika etnografikoan gorputza ikasketa eremutat jorratu zuen lehenetarikoa¹³³: «*The body is the first and more natural tool of a man*» (Mauss 1979 [1950]). Ikuspegi sozio-antropologikotik berritzailea izan zen ondu zuen gorputz-tekniken analisia. Horiek lirateke gizarte bakoitzean modu tradizional batean gizakiek euren gorputza erabiltzeko moduak: gizarte batek eraginkortasun praktiko eta sinbolikorako sortzen dituen keinu kodifikatuak, helburu zehatz bat lortzeko ekintza-modalitateak, keinu-sekuentziak edota sinkronia muskularrak (Muñiz, 2015:44). Garaian ekarpen emankorra izan zen gorputz-jarrera naturalik ez zegoela proposatzea, eta gizaki sozial bilakatzeak gorputz-ikasketa jakin bat inplikatzeko duela. Gorputz-teknikez hausnartzeko hizpide izan zituen esperientzia propioa (trebakuntza militarra, kasu), edota sexuen araberako teknika desberdinak (emakumeen ibilerari buruzkoak etab.) (Mauss, 1979:339 [1950]). Hala, kultura desberdinek ez ezik kultura baten baitan gorputzak modu desberdinetan moldatuko direla proposatu zuen: hezkuntzaren, trebakuntzaren eta imitazioaren bidez, alegia¹³⁴. Oro har, norbanakoaren kultur-eraikuntzan analisi soziologikoa barneratu zuten Durkheim, Mauss, eta euren ondorengo zenbaitek. Dena den, Mauss eta Turner izan ziren gorputza eta gizartearen arteko bitartekari gisa norbanakoan pentsatu zutenak, nolabait esperientziaren barne munduetara irekiz (Farquhar eta Lock,

¹³² Maila bakoitzean autore jakin batzuei erreferentzia egingo diedan arren, aintzat hartu behar da hiru maila horiek ez dietela beti autore horien ikerketa-ikuspegiei beti bete-betean eta soilik erantzuten; hau da, autore bakoitzaren lanak maila desberdinak inplika ditzakela. Banaketa bera, ikuspegiez hausnartzeko proposamen (didaktikoa) litzateke.

¹³³ Marcel Mauss Émile Durkheimen iloba, soziologoa eta etnografoa zen, eta interes handia erakutsi zuen deskripzio eta gertakari antropologiko konkretuen gainean. 1934ko hitzaldi batean planteatu zuen gorputz tekniken proposamena eta 1936an argitaratu zen *Journal de Psychologie* aldizkarian (Muñiz, 2014:13).

¹³⁴ «Mauss arriba a su definición de técnica corporal: si técnica es “todo acto eficaz tradicional”, podemos hablar de “técnicas corporales” porque el “objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo”, “el primero y el más natural”» (342, in Citro 2010:36-37).

2007:6). Baina denbora pasako da gorputz esperientziaren teorizazioak jarraikortasuna izan arte, besteak beste, gorputzaren aldean pertsona kontzeptuak izan duen pisuagatik, edo bestela esanda, mendebaldeko modernitatean desharagiztatutako norbanakoaren arrazionaltasunari emandako garrantziagatik (Citro, 2010:20).

Fenomenologia izan da bizituriko gorputzari arreta jarriko dion erreferentziazko esparru bat. Maurice Merleau-Pontyk (1993 [1945]) haragiztatutako esperientziari heldu zion, gorputzak denboran eta espazioan duten posizio zehatza nabarmenduz, eta mundua hortik hautematen dela ulertuz. Gorputza, esperientziaren eta existentziaren leku gisa ulertu eta pertzepzioaren esperientzia deskribatzen saiatu zen, horrek gizakien existentzian duen eragina ikertuz. Hala, filosofoarentzat fenomenologia gorputzetik abiatzen den zerbait litzateke, *munduan egoteko modua*, gorputz gisa eta gorputzetik munduan kokatuz. «[...] *yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo*» (Merleau-Ponty, 1993:167[1945]). Gure pertzepzioa testuinguruak ahalbidetzen, baldintzatzen eta moldekatzen du, baina gorputza bera izango da gainontzeko elementu eta gorputzekin muga. Hortaz, gorputzaren bizipen-esperientzia proposamen honek ez du zerikusirik subjektu eta objektu arteko banaketa horretan oinarritzen den gorputzaren *gaineko* pentsamendu edo ideia batekin¹³⁵. Tradizio horrentzat gorputz esperientziaren bitartez dugu kontzientzia, eta gorputzean dira intentzioa, esanahia eta praktika. Farquhar eta Locken (2007) arabera, molde horren analisisiei sakontasun historikoa eta eduki soziologikoa falta izan arren, berauetan proposatzen den presentziaren kontzientzia eta bizituriko gorputzaren ulermena ekarpen garrantzitsua izan ziren.

Hala, gorputz indibiduala ikuspegi fenomenologiko batetik eraikitzen eta bizitzen dugun gorputza litzateke, esperimentatzen den gorputza, gorputzean haragitzen den existentzia. Maila honetan, elkarrizketatuen esperientziak jaso dira, euren bizipen eta fenomenologian oinarritzen direnak: hilekoarekin lotutako esperientziak, lehen zikloak, odolaren kudeaketa, minen bizipen eta kudeaketa, gorputz prozesu eta administrazio konkrituak kasu; baita orokorragoak diren gorputz bizipenak ere, sexualitateari, osasunari edota bizimoldeei lotutakoak.

Bigarrenkoz, gorputz sozialak gorputz, sinbolo eta errepresentazioak nola eraikitzen diren aztertzeke balio du. Berrikusitako Douglasen (2007 [1966]) ikuspegia jarraituz¹³⁶ eta kultur

¹³⁵ Fenomenologiaren eremuan ordu arte gorputzaren aldean gogoia gailendu ohi zen, eta banaketa horren baitan, gerora, gorputzasunaren arazoak esploratu izan ditu ikuspegi filosofiko bital eta pragmatiko batetik (Farquhar eta Lock, 2007:1).

¹³⁶ Zaila da proposatu zituen egitura sinbolikoa eta antolakuntza sozialaren korrelazio ereduak orokortzea (Citro, 2010:44), baina, era berean, aplikagarria izan daiteke nola gorputzengan kontrol sistemak ezartzen diren eta horiek mundu ikuskera markoak nola eskaintzen dituzten ulertzeko.

sinboloak eta metaforak nabarmentzen dituen ikuspegi antropologiko honetatik, iruditzen zait ziklo menstruala eta biltzen/ekoizten duten esanahiak funtsezko loturak direla gorputz soziala irudikatzen. Lehen kapituluaren xehatu ditugu hilekoaren kultur esanahiak eta horiei erreparatzeko modu desberdinak. Aipatu dugu, era berean, ikerketa hau garatu den testuinguruan, hilekoaren ikuspegi tradizionala, zikintasunarekin, bestetasunarekin eta tabuarekin lotu izan dela, baita kutsadura eta kontrolaezinarekin ere. Diskurtso-aldaketak askotarikoak dira eta hilekoaren ikuspegi hegemoniko horretara hurbilpena gorputz sozialaren bitartez egin dut, hilekoaren esanahi sozialak eta generokoak, zein osasunaren gaineko diskurtsoak ezagutzeko.

Hain zuzen, gorputzaren teoria sozialaren genealogia honetan gailendu den beste ikuspegi bat litzateke gorputza metafora orotarikoak aztertzen eremu baliatzen duena -antropologia sinbolikoak eta estrukturalistak kasu-, non gorputza irakurgai moduan ulertu den. Gorputz sozialaren bitartez, gorputzak, errepresentazioak eta sinboloak nola eraiki diren begiratu izan da. Aipatu moduan, Douglasek (2007 [1966]) gorputzaren erabilera errepresentatiboa sinbolo natural moduan ikertu zuen, kultur eraikuntzetan eta harreman sozialetan metafora inplizituak behatuz, eta hortik, naturan, gizartean eta kulturaren pentsatzeko beste testuinguru bat proposatuz. Gorputza gizartearen metaforatzat irakurri zuen, harreman sozialak erreproduzitzen diren espazio bezala¹³⁷. Oro har, antropologo sinboliko eta estrukturalistek sakondu duten “gorputza pentsatzeko ona” denaren ideia horren baitan, organismo naturalak eta odola, esnea, semena, malkoak edota hilekoa moduko isuriak baliatzen dira harreman sozial, espazial edota supernaturalak errepresentatzeko mapa kognitibo moduan (Scheper-Hughes eta Lock, 1987:18-19). Dena den, Michael Jackson (2010:64 [1983]) antropologoaren arabera, Douglas gorputzaz hitz egitean “gauza batez” mintzo da, banaketa kartesiarra mantenduz, gorputzaren helburu nagusia taldearekin duen harremana adieraztea bailitzan. Halaber, gorputz sozialaren ideiaz gizarteari egozten zaio gobernatzeko rol aktibo bat, banakoen gorputz fisikoak esanahiez betetz (Ibid.).

Gorputzaren teoria sozialaren beste dimentsio garrantzitsu bat praktika litzateke, kategoria sozial, dinamiko eta denborazko gisa. Hain zuzen, praktikaren teoriaren baitan gorputzaren sozialtasuna nabarmendu zuen Pierre Bourdieu (1998 [1979]) soziologoak *habitus* kontzeptuaren bitartez: testuinguru eta rol konkretuei erantzuten dieten pentsatzeko eta sentitzeko, hots jarduteko, eskemak lirateke, gorputzean ematen direnak eta memoria sozial

¹³⁷ Autorearen arabera erritoak gorputz politikoan ekiten du, gorputz fisikoa tresna sinboliko gisa erabiliz. Erritoek gizarte harremanak irudikatzen dituzte eta ikusgarritasun hori ulertuz, azter daitezke gizarte eta kultura propioak.

direnak, errepikapenez gorputzuko liratekeenak¹³⁸. Habitusaren ideiak, nolabait, fenomenologia, gorputz soziala eta gorputz politikoa zeharkatzen ditu.

Hirugarrenoz, gorputz indibidualaren eta sozialaren arteko harremana, natura eta kulturaren arteko errepresentazio kolektibo eta metaforikoa baino gehiago da, harreman horiek, botereaz eta kontrolaz mintzo baitira (Scheper-Hughes eta Lock, 1987). Hala, gorputz politikoak boterearen ikuspegi analitikoa ahalbidetzen du: batetik, norbanakoen gorputzen eta gorputz kolektiboen erregulazioa, bigilantzia/zaintza eta kontrola; baina baita gorputz horien erresistentziak eta transgresioak aztertzekeo parada ere. Bada Scheper-Hughes eta Locken (1987) arabera, maila analitiko hori sexualitatea eta ugalketa, lana eta aisialdia, gaixotasuna edota bestelako giza desberdintasun eta desbideratze formekiko erregulazio eta kontrola litzateke. Horrek, gizarte desberdinek gorputzak ekoizteko, birproduzitzeko eta sozializatzeko dituzten modu zehatzen azterketa ahalbidetzen du. Hori bereziki esanguratsua izan daiteke krisi garaietan, non gizarteak behar dituen gorputzak erreproduzitu eta sozializatzen dituen: «*In our increasingly "healthist" and body-conscious culture, the politically correct body for both sexes is the lean, strong, androgenous and physically "fit" form through which the core cultural values of autonomy, toughness, competitiveness, youth and self-control are readily manifest*» (Pollitt, 1982, in Scheper-Hughes eta Lock, 1987:21). Gizartearen ordena soziala arriskuan denean, auto-kontrol sinboloak indartzen dira eta gorputz indibidual eta politikoaren arteko mugak lausotu. Mendebaldeko gizartean, gorputz horien kontrolean rol hegemonikoa dute, hain zuzen ere, biomedikuntzak eta psikiatriak.

Ikuspegi honek bete-betean jotzen du dimentsio historikoa eta boterea gorputzasunaren ikerketen erdigunean jarri zituen Michel Foucault (2009 [1977]) filosofo postestrukturalista eta historialariaren lanarekin, zeinek gorputza maila politikoan ikertzekeo abagunea josi zuen eta gorputz-analisan molde historikoa ondu¹³⁹. Preseski, boterearen forma modernoak operatzeko

¹³⁸Autorearen ikuspegia artikulatu gabeko gorputz-praktika erlatiboetan zentratzen da, baina fenomenologiatik aldendu eta esplizituki engaiatu zen eguneroko bizitzan eta horren errepresentazio sozialean (Farquhar eta Lock, 2007). Merleau-Pontyren lanaren jarraikortasuna baduen arren, desberdintasunak daude giza-ekintzari aitortuko dion denborazkotasuna eta askatasuna ulertzeko moduetan (Citro, 2010).

¹³⁹ Gorputzen erregulazioaz ikerketa ikuspegi emankorra landu zuen, norbanako eta kolektiboaren praktika diskurtsiboen aldaketa historikoak eta horiek gorputzen bizitzetan dituzten ondorio sakonak aztertuz. Menderakuntza-erregimen desberdinak legitimatzeko, gorputzak arbitratu eta kasu batzuetan behartzeko erabili diren moduetan jarri zuen fokoa (Muñiz, 2015). Botere-dispositiboaren hedaleku gisa ikertu zuen gorputza, biobotere eta biopolitika kontzeptuak garatuz (Foucault, 2009 [1977]). Bioboterea, diziplina, diskurtso eta praktika zehatzen bitartez norbanakoen gorputzean ekiten duen botere gisa ulertu zuen, eta biopolitika, aldiz, praktika gubernamentalaren bitartez gorputz kolektiboarekiko ezartzen den botere moduan. Gorputz oro boterearekiko aktiboa izateak ez du esan nahi menderatze/sumisio egiturak desagertzen direnik, baizik eta eraldatu egiten direla. Bere ikuspegi historikotik azalduko du nola IX. eta XX. mendean menderatze egiturak eraldatzen joan diren, botere produktiboa gorputz ororen baitan kokatuz. VII. eta VIII. mendeetatik aurrera, boterea pertsona bakar baten gorputzean (apaiza edo erregea kasu) sinbolizatzeari utzi eta bestelako botere formak garatzen doaz: gizarteko subjektu guztien artean banatuko da. Hala, diskurtsoen atzean dauden esanahiak *irakurtzea* baino, erakutsi zuen

leku nagusia litzateke gorputza; sotila, iheskorra eta produktiboa den boterea, aurrez aurrekoaren eta errepresiboaren aitzinean (Farquhar eta Lock, 2007; Muñiz, 2015:40). Gorputz-diziplinen bitartez ekoizten eta erreproduzitzen da boterea, berau izanik kontrol eremua, eta era berean, erresistentzia gunea (Foucault, 2009 [1977])¹⁴⁰. Boterea eguneroko praktika ororen parte litzateke. Genero ikerketetan (hala nola, Butlerren edota Irigarayren lanetan) eta antropologian ez ezik, ikerketa honetarako funtsezko erreferentzia zaizkigun Martinen (1987) eta Locken (1989) lanetan (Citro, 2010:29) zein hilekoaren beste ikertzaile batzuegan ere eragin handia izan du. 70eko hamarkada bukaeran eta 80ko hamarkadan zehar, garaiko antropologo askoren interes eta ikergai ziren boterea eta zapalkuntza sistemak, eta haietako askorentzat ezinbestekoa zen gorputzaren gaineko errepresentazio eta diskurtsoak aztertzea sexua, generoa eta desberdintasun arrazialak naturalizatzen dituzten ideologiak ezagutzeko (Mascia-Lees, 2011). Hala dio Francis Mascia-Leesek (Ibid.) Foucaulten oinarrituz:

Since then, “the body has come to be understood as simultaneously subject and object, meaningful and material, individual and social and has served as the basis of a stunningly large number of inquiries in the discipline. Whether understood as text, symbol, or habitus, the body has proved a fertile site from which anthropologists have mounted refutations of abstract, universalizing models and ideologies and interrogated operations of power, systems of oppression, and possibilities for agency and political change (Mascia-Lees, 2011:1).

Ikusi dugun legez, 80ko hamarkada aurretiko proposamenek askotariko ikuspegiak dituzte: batzuentzat irakurketa leku da gorputza, beste batzuentzat, esperientzia leku. Groszen (1994) arabera, ustez bateragarriak ez badirudite ere, ikuspegi desberdin horiek analisirako eta dikotomiak (barne/kanpo, aktibo/pasibo, fantasia/errealitate, gainazal/sakontasun...) problematizatzeke aukera eman dute:

[...] para esta autora el cuerpo puede ser concebido como un lugar entre una física o interioridad vivida y una exterioridad sociopolítica que produce interioridad a través de la inscripción de la superficie exterior de los cuerpos. [...] el centro del análisis psicoanalítico y fenomenológico es el cuerpo como una experiencia, y entonces el modelo de inscripción se refiere a los procesos mediante los cuales la subjetividad es marcada, cicatrizada, transformada y escrita desde los poderes institucional, discursivo, no discursivo construyendo un tipo particular de cuerpo (Muñiz 2015:41).

posible dela artxiboen gainazalen bitartez bizitza sozialaren aldaketa ikertzea, medikuntzari eta ongizateari buruzko diskurtsoen analisisan, kasu (Farquhar eta Lock, 2007:8).

¹⁴⁰ Kartzela edota klinikaren erregimenak edota sexualitatearen historia ikertuz agertu zuen gorputza diziplina eta normalizazio prozesuen leku gisa.

Ikuspegi desberdinak baliagarriak egin zaizkit hilekoaren kultura eta politikak aztertzeko, baita gorputzaren teoriaren genealogia horren baitan garatu diren beste zenbait proposamen, gorputzen dimentsio historikoa, esperientziala, anizkoitza, erlazionala edota materiala aintzat hartuko dituztenak, eta bereziki, analisi semiotikoagoak gaindituko dituztenak.

2.1.3. BIZITURIKO GORPUTZ-SUBJEKTU, -AGENTE ETA -MATERIALAK

The body proper – the discrete, structured, individual myth of a European modernity –begins to disappear, to be replaced by an indeterminate site of natural- cultural processes that is full of possibilities and impossible to finally delimit. Not only is the body not singular, it is not very proper either (Farquhar eta Lock, 2007:10)

Jacksonen (2010:62 [1983]) arabera, 80ko hamarkada arteko analisiak arras sinbolikoak, semiotikoak eta mekanizistegiak izan ziren, eta orobat, esangura kognitiboen eta linguistikoen baitan interpretatzeko joera gailendu da. Thomas Csordasen (1993) aburuz ere, ordu arteko ikerketetan gorputzari errepresentazio gisa heldu zitzaion nagusiki. Stollerren (1997) ustez, halaber, gorputza testu moduan irakurri eta aztertu duten joerek gorputza sentikortasun propiotik aldendu dute; usain, zapore, testura eta minetatik, alegia. Hala, aipatutako proposamen zein ondorengo kritiken bitartez joan da garatzen gorputzaren teoria soziala, eta hala, gorputza ulertzeko, idazteko eta lantzeko moduak ere aldatzen joan dira, praktikan gero eta arreta handiagoa jarritz.

Saiakera horietako bat da Csordasen (1994) gorputza subjektu gisa ulertzeko proposamena. Merleau Ponty, Bourdieu, eta Foucaulten lanak abiapuntutzat hartuz, ordu arte gailendu zen testu-ikuspegiaren osagarritzat planteatu zuen *embodiment* kontzeptuaren birformulazioa¹⁴¹. Gorputz-esperientzia pertsonalei arreta berezia eskaini zien eta gorputza ikergaitzat baino, landa-lan metodologiko moduan proposatu zuen: «*An indeterminate methodological field defined by perceptual experience and mode of presence and engagement in the world*» (Ibid.:12). Era berean, *embodiment* kontzeptuaren baitan gorputza kulturaren subjektu gisa ulertzen da, kultura/natura, gogo/gorputza, banakoa/gizartea bikotasunak gaindituz. Honek, gorputzasuna bere presentzia sentsiblean eta munduan engaiaturik ulertzeraz garrantzitsua, arreta berezia ipiniz gorputzetik egiten dugun horri; betiere, aintzat hartuz kulturalki eraikitzen direla. Bereziki, kultur fenomenologian kokatzen da Csordas (1994), materialtasunari garrantzia

¹⁴¹ Embodiment haragiztatze edo gorputze moduan erabili da euskaraz. Gazteleraz, berriz, *encarnación* eta *incorporación* eta *incorporación*. Kontzeptuaren gaineko eztabaidak ikusteko, esaterako: Esteban (2013b:10 [2004]) eta Gonzalez-Abrisketa eta García-Grados (2016).

emanez¹⁴². Metodologia horren egituraren eremua, batez ere, aipatutako hiru autoreen bitartez osatzen du, autore horiek proposatzen duten gorputzaren eta munduaren arteko harremana desberdina bada ere, osagarriak baitira¹⁴³. Esango genuke gorputz-antropologia (eta baita embodiment esparru metodologiko gisa ere) dela abiapuntu bat: gaia, metodologia, eta ikerketa prozesu guztiaren paradigma osatzen duena. Gorputzaren ideia honetara egiten den desplazamenduak moldarazi egin ditu gorputzari buruz ikertzeko eta idazteko antropologoen moduak (Mascia-Lees, 2011).

Ikuspegi historikoaz eta fenomenologikoaz gain, esperientzia bera beste dimentsio garrantzitsu bat da analisi korporalean. Joan Scotten (1990) arabera, funtsezko kategoria da esperientzia historia iturri normatiboak gainditzeko eta ahotsik izan ez duten subjektuen (emakume, langile, kolonizatu...) hertsatutako munduak dokumentatzeko (Farquhar eta Lock, 2007:8)¹⁴⁴. Gorputz oro da, nolabait, generizatua, eta edonolako desberdinkeriak ere gorputzu egiten dira. Zentzu horretan, gizarte-antropologia garaikidean eta gorputzaren teorian eragin handia izan dute ikerketa feministek, baita literatura zein media-ikerketek ere (Farquhar eta Lock, 2007:7). Hain justu, gorputzaren teoria sozialean garrantzitsua izango den beste dimentsio bat performatibitatearena litzateke. Butler (1990, 1997) filosofo postestruturalistak generoaren eremura aplikatu zuen aurretik beste zenbait autorek landutakoa (John Langshaw Austinek, esaterako). Gorputzen, sexualitateen eta identitateen egituratzea, errepikapen-prozesuen ondorioztat ulertzen du: alegia, tradizioak edota ingurune sozialen baitan sortzen diren eta etengabe errepikatzen diren ekintzez osatzen da generoa. Errepikakortasun horrek pertsonen identitatea eta nortasuna eraikiko du. Hanpadura gorputz ekintzetan ezartzen den heinean, identitatea ere guztiz korporala izango da. Butlerren teoriak garrantzitsuak izan dira generoaren ulerkeran, izan ere, generoa nola ekoizten den azaltzeaz gain, aldaketa aukera zabaltzen du: errepikatzen diren ekintzak nolakoak, identitatea eta gorputzen irakurketak halakoak¹⁴⁵.

¹⁴²Embodiment litzateke existentziaren baldintza, zeinetan munduarekin eta beste pertsonekin harremanean kokatuko litzateke norberaren korporalitatea: «*Body-towards-de-world*» (Csordas, 1994). Hala, gorputza litzateke esperientziaren eta existentziaren eremu: «*Bodies as being-in-the-world*» (Ibid).

¹⁴³ Hain zuzen, Merleau Ponty, Bourdieu, eta Foucaultek bakoitzak modu desberdinean irudikatu du agentzia: lehenarentzat agentziaren leku operatiboa existentziaren mailan dago, bigarrenarentzat habitusaren mailan eta hirugarrenarentzat botere harremanetan (Csordas, 2015). Lehenarentzat agentzia erabiltzeko modalitatea intentzioan litzateke eta bektorea, aldiz, «*being-toward-the world*»; bigarrenarentzat praktika, «*reciprocity of body-world*»; eta hirugarrentzat, diskurtsoan «*world upon body*» (Ibid.). Csordasen ustez, Foucaultek erresistentziara mugatutako agentziaren ikuspegia luke.

¹⁴⁴ Scottek (1990) generoaren maila sinboliko, normatibo, instituzional, ideologiko eta subjektiboa desberdindu zituen.

¹⁴⁵ Hori, esaterako, garrantzitsua izango da queer teorientzako. Bestalde, Stollerren (1997:XIV) ustez Butlerrek eta Foucaultek ideia kartesiarrak deseraiki arren, euren idazketan eta hizkuntzan, euren kritika bera indartu dute: euren idazteko modu arrazionalak zein desharagiztatuek eta analisi abstraktuegiek gogo eta gorputz banaketa nabarmendu

Gorputzen dinamikotasuna, erlazionalitatea eta anizkoiztasuna ere dimentsio garrantzitsu dira gorputz epistemologia garaikideetan. Lisa Blackmanen (2008) arabera, gorputzak harremanean daude euren artean eta espazioarekin, eta beraz, gorputzari buruz mintzatzean ez gara gorputz islatuez mintzo, baizik eta inguruko gauza eta lekuekin zein beraien artean harreman estua duten gorputzez; prozesuan eta etengabeko mugimenduan ari diren gorputzez. Azala ez da muga moduan aurkezten, baizik eta hedapenerako aukera moduan (Blackman, 2008; Esteban, 2015). Annemarie Molek (2002) aldiz, aurrera eramanez dituzten zenbait gaixotasunen ikerketak, gorputzen anizkoiztasuna nabarmenduz. Gorputzak, dauden espazio eta objektuen artean elkarreragin estuan egituratu eta berreratzen dira. Era berean, objektuei erreparatu nahi dien ikuspegiak harago, objektuak jarraitu nahi ditu Molek: « [...] *Follows objects while they are being enacted in practice*» (Mol, 2002:152). Besteak beste, norbanakoaren eta munduaren arteko mendebalder banaketa dikotomiko hori gainditzen dute ikuspegiok.

Gorputzaren materialtasuna ere dimentsio garrantzitsua da, baina materialtasuna ulertzeko moduak askotarikoak izan dira gizarte-zientzia eta osasunaren arloan: zientzia naturalen metodoak eta zientzia sozialeko ikuspegi positibistak erabili dituzten zenbait kidek adjektibo negatibo bezala baliatu dute; beste batzuetan, pentsamendu idealistaren edota sinbolikoaren kontrara erabili da; marxistak, banaketa hori gainditu badute ere, bereziki eremu ekonomikora mugatu dira; antropologo mediko batzuek, aldiz, negatiboki erabili izan dute, biomedikuntzaren ikuspegi erredukzionista eta ez-humanoa salatu bide (Farquhar eta Lock, 2007:10). Ikuspegi desberdinak badira ere, bada gizakiaren esperientzia subjektiboa eta gauza objektiboak desberdintzeko joera bat, eta horrek, beraz, gorputzen bizitzaren konplexutasuna atzematea zailtzen du (Ibid.). Antropologo sinbolikoek ere, materialtasunari dagokionez, mundu materiala eta berauetan dauden abstrakzioak desberdindu dituzte:

Observable, material signifiers serve only to indicate abstract, ideal signifieds. This is another kind of ideal/material dualism, one which (as Jacques Derrida has shown) insistently privileges the ideal side of the semiotic dyad [...] These insistent efforts to stay on the culture side of the nature-culture divide, including approaches that emphasize the cultural constructedness of nature, have made it difficult to think about concrete existence and carnal life in any but reductionist terms (Ibid.:11).

Hala, Farquharrek eta Lockek (2007) antropologiako materialismo berrietan begiradari erreparatzeko beharra nabarmentzen dute: gogo/gorputz edota materia/espíritu pentsaera kartesiarrei aurrea hartu eta praktikaren eremuan gertatzen diren bizitutako gorputzasunak

baitute. Stollerren aburuz, hizkuntza analitiko abstraktua beharrezkoa izan badaiteke ere, hori sentikorrekin uztartu behar da. Gorputzaren teoria sozialean bi zailtasun nagusitu ei dira zentzumenean gorputza (*the sensuous body*) garatzeko: aipaturiko hizkuntza desharagiztatua, eta bestetik, gorputza testu moduan ulertzeko joera (Ibid.).

behatz. Konstruktibismoaren kritika sozialaren eta desnaturalizazioaren bitartez pentsa daiteke giza esperientzia dela, une berean, subjektiboa eta objektiboa, haragizkoa eta kontzientea, behagarria eta irakurgarria. Hala, gorputzen anizkoitzasun soziala beha daiteke, eta ikuspegi erreduktionistara edo ekonomikora mugatu gabe, esanahi eta subjektibotasunen kezka tradizionalaz harago joan (Farquhar eta Lock, 2007:12): «*This is the domain of neither a cultural mind nor a biological body, but of a lively carnality suffused with words, images, senses, desires, and powers*» (ibid:15).

Horrenbestez, materialtasun horrek bizituriko gorputz agentziadunetan koka gaitzake: «*Seen as contingent formations of space, time, and materiality, lived bodies have begun to be comprehended as assemblages of practices, discourses, images, institutional arrangements, and specific places and projects*» (Farquhar eta Lock, 2007:1). Farquhar eta Lockek (2007) proposatzen dute zientzia sozialetan tradizionalki heldu izan zaion “gorputz apropos” hori ez dela existitzen; alegia, gorputza norbanako gisa ikertu izan dela: «*This body proper, the unit that supports the individual from which societies are apparently assembled, has been treated as a skin-bounded, rights-bearing, communicating, experience-collecting, biomechanical entity*» (ibid.:1). Gorputz epistemologiak garatu ahala, aldiz, «*commonsense body*» horretatik aldendu eta *gorputz* termino singularrak erreferentzia egin ezin dion haragizko esperientzia humanoak modu dinamikoago, intersubjektiboago eta pluralago batean ikertu dira (Ibid.:2). Hala, autoreen ustez, bizituriko gorputz hau anizkoitza litzateke, ikuspuntu eta posizionamendu oso desberdinetatik interpretatu bait daiteke.

Baina kontua ez da, esan moduan, gorputza ikergai bilakatzea. Hau da, gorputza ikergai bilakaturik ere, gorputzari ikuspegi historikoa edota estatus epistemikoa emateak edo gorputzasuna aldarrikatzeko xedez gorputzaz izaki bat bailitzan solasteak, are sakonago egiten du gorputza eta subjektuaren arteko zatitzea, pentsamendu kartesiarrean mantenduz (Muñiz, 2014:9)¹⁴⁶. Zailtasunak zailtasun, gorputzaren eremuko ikerketek subjektuaren haragizkotasuna iradoki dute. Horregatik, Muñizek, bere haragiaz bereizita dagoen subjektuaren ideia gainditu eta desplazamendu teorikoa eginez, gorputz-praktikak proposatzen ditu ikergai eta analisi kategoriatzat (Muñiz, 2014:10), praktikaren teorian eta, bereziki, Theodore Schatzkigan (2001) oinarrituz:

¹⁴⁶ «*Esta forma de cosificar el cuerpo en las investigaciones que de muy buen talante intentan reivindicarlo, abonan a la fragmentación de los sujetos a quienes se les disocia de su carnalidad pues, desde la división cuerpo-sujeto, reafirman la separación cuerpo-mente*» (Muñiz, 2014:9).

La apuesta es centrarnos en el proceso en el que se producen los sujetos en virtud de un conjunto de acciones reiteradas a las que hemos denominado “prácticas corporales”, mismas que los individuos ejecutan sobre sí mismos y sobre los otros y a través de las cuales se adquiere una forma corporal y se producen transformaciones, es decir, se constituye la materialidad de los sujetos (Muñiz, 2014:10).

Si definimos a las prácticas corporales como sistemas dinámicos y complejos de agentes, quienes actúan coordinadamente e interactúan con los objetos y otros agentes que constituyen el mundo; si consideramos que forman parte del medio en que se producen, es decir, que son históricas, estaremos de acuerdo en que los procesos cambiantes que las caracterizan y diferencian, no son independientes de la transformación del medio y/o del contexto en el que se desarrollan. En principio, reconocemos en las prácticas corporales la virtud sistémica de ser una unidad compleja, ambigua, cuya posibilidad de conocimiento debemos situar en un nivel transdisciplinario que permita concebir, al mismo tiempo, la unidad y la diferenciación de las ciencias, tanto como la “naturaleza” del objeto y los tipos y complejidades de los fenómenos de asociación y organización (Muñiz, 2015:52).

Ikus daitekeenez gorputz-praktika horien bitartez eratzen eta materializatzen dira subjektuak, baita genero-subjektu gisa ere (Muñiz, 2014).

Gorputzaren teoria sozialaren corpusaren baitan gakoak izan diren kontzeptuez gain, askotarikoak izan dira jorratu diren gaiak: sexu-eta-ugaltze politikak, sexualitatea, emozioak, gaixotasuna edota xamanismoa kasu (Lock, 1993:133). Badira zenbait gai eredu analitiko honetan bereziki aztertzeko aproposak eta ohikoak izan direnak, baina, finean, askotariko ikergairekin balia daiteke eredia (dimentsio korporala esplizitatuz edota gorputz-etnografia metodologia gisa erabiliz); gaiekin ez ezik, epistemologiarekin baitu lotura. Eredu epistemologiko honen oinarriak azaltzeko zenbait autore baliatu baditugu ere, anitz dira ekarpen esanguratsuak egin dituzten autore klasikoak, baita eredu epistemologikoa garatzeko ezinbestekoak izan diren ereduaren analisiak, genealogiak eta berrikuspenak ere¹⁴⁷. Espainiako estatuan, gizarte-zientzietan eta antropologian preseski, azken hamarkadetan eredu horretan koka ditzakegun ikerketak eta etnografiak ugaritu dira.

Lehenago esan bezala, gorputz-antropologiak eraman nau gorpuztasunean eta ikermoduetan pentsatzera, eta ezagutza-bideetan arakatzera. Horretarako, ezinbestekoa izan da neure gorputzaz pentsatzea; edo hobe esanda, ni neu gorputz gisa eratzen naizen moduz,

¹⁴⁷ Zentzu honetan garrantzitsuak dira genealogiak osatu dituzten autoreak, euren obra propioaz gain, berrikusketa oparoak egin dituztelako (Le Breton, 1990; Lock, 1993; Turner, 1994; Esteban, 2004b; Farquhar eta Lock, 2007; Citro, 2010; Muñiz 2015...). Ereduaren berrikuspena egiteaz gain gorputz-etnografia bizkorgarriak egin dituzte askok.

eta areago, ni neu beste gorputzekin zein munduarekin, lekuekin edota objektuekin harremanetan. Eta honek gorputz-praktika propioak zein berriemaileenak aztertzeraz eta partekatzeraz, eta ikuspuntu autobiografikoan sakontzeraz eraman nau; edota azken batean, landa-lanean sortzen diren harremanetan beste modu batean pentsatzeraz. Gorputzaren teoria baliagarria izan da hilekoaren kulturak ikertzeko, orotariko bizipen, praktika eta narratibak aztertzeraz edota gorputz ibilbideak eraiki eta etnografia egiteraz.

2.1.4. KOLEKTIBOTASUN AFEKTIBOAK, AGENTZIA ETA GORPUTZ POLITIKO FEMINISTAK

Gorputz politikoaren ikuspegitik, hortaz, kontrolari, agentziari, haragiari eta gorputz erresistentzietan erreparatuko zaie, gorputzari lotutako esanahi eta errepresentazioez harago. Hargatik, maila desberdinen arteko elkarreragin eta harremana baliatu badut ere, gorputz politikoa izan da hilekoaren kultura alternatiboak ikertzeko estrategia metodologiko nagusietakoa, foku horretatik ikertu baitira hilekoaren berresenahitzeak, odol-kudeaketa eta bestelako ekimen eta proposamenak.

Testuinguru analitiko honen baitan, Estebanen (2011b, 2013a) gorputz politiko feministen analisisa baliatu da. Halaxe definitu du gorputz politikoa:

Gorputz politikoa esaten dudanean, haragiztaturiko irudikapen, irudi, ideia, jarrera, teknika eta portaera multzo batez ari naiz, gorputz-eraketa zehatz bat, gizarte mugimendu batek (gure kasuan, feminismoak) kontzienteki edo inkontzienteki bultzatua, banaka edo talde-mailan gauzatzen dena. Gorputz politiko batek beregain daramatza pertsona, generoa eta gizarte harremanak ulertzeko, eta mundua ezagutu, begiratu eta eragiteraz modu zehatzak, errealitateari eusteko, erantzuteko eta eraldatzeko moduak (edo saioak) (Esteban, 2013:194).

Estebanen (2011b, 2013a) aburuz, feminismoaren baitan “gorputz erreproduktiboa” izan da gorputz politiko nagusienetarikoa (hala nola, antisorgailuak, abortua, amatasuna, edota hilekoa moduko gaiei lotutako aldarrikapenek egituratzen dutena). Aipagai du gorputzen agentziaren analisisan erreparatzeko beharra; gorputz erregulazio soziala ezin delako pertsona orok duen agentzia eta erresistentzia gaitasunetatik inolaz banatu, edozein dela ere posizio soziala, politikoa edo ekonomikoa. Hurrengo kapituluetan xehatuko dugun moduan, nabarmena izan da hilekoari lotutako gorputz-politiken gorakada: tailerrak, errepresentazio bisualaren areagotzea, honen aipamenak gorputzaren aldarrikapen orokorragoetan, abestietan edota ekintza feministetan, osasun-ekimenetan eta beste. Politika horiek gorputz politiko feminista gisa analizatu dira, horien materialtasunari eta agentziari erreparatuz.

Agerikoa da gorputz-epistemologietan genero-ikuspegiaren beharra: teorian, bederen, era esplizituagoan edo zuzenagoan egin ala ez, boterea eta gorputzak aztertzen dituen eta dikotomiak haustea helburu duen diziplina batek, esentzian erreparatuko lioke generoaren ekoizpenari zein boterearen banaketari ikuspegi kritiko batez. Genero-ikuspegi teorikoak anitzak badira ere, gorputza ulertzeko modu postestruktural eta agentziakoa batekin lotzen da batez ere gorputz-antropologia garaikideena. Teoria feministaren baitan, ordea, ikusi dugun moduan are anitzagoak izan dira gorputza ulertzeko genero begiradak (Grosz, 1994); eta horren arabera, baita ere, gorputz-politikak.

Hain zuzen, lehenago aipatu dugun agentziaren ikuspegitik (Juliano, 1992, 1998; Ortner, 2006; Mahmood, 2012) gorputz-agentzearen ideian (Esteban, 2004b) lur hartzen dugu. Era berean, ikerketa honetan korporalitatearen ikuspegi dinamikoa lehenetsi da eta ez modu koherente, lineal eta amaituan ulertzen den gorputz apropos horren ideia itxiagoa. Materialtasunaren konplexutasuna abiapuntu, subjektibitateari, bizipen fenomenologikoei, praktikari eta botereari begiratu nahi izan zaio, joera erredukzionistak zein kartesiarrek saihestuz. Gorputz biopolitikoak eta gorputz-politikak ikergai, agentzia indibidualaz gain kolektiboari begiratu diot. Eta hain justuki, kolektibotasun horren izaera haragizkoa eta afektiboa aipatuz amaitu nahiko nuke kapitulu honen lehen atala. Franco Berardi “Bifo”ren hitzetan, «*una sublevación colectiva es, sobre todo, un fenómeno físico, afectivo y erótico*»¹⁴⁸. Ekintza soziala prozesu afektibo eta fisiko moduan ulertzeak hilekoaren politiketan kolektibotasunak, afektuek baina baita ere harremanek duten lekua ikertzeko markoa eskaini baitit. Horrek, era berean, harremanek nire esperientzia politikoetan, epistemologikoan eta akademikoan izan duten garrantziaz ohartzera eramán nau, baita ikerketako kideekin sortu ditudan harremanak behatzera ere.

2.2. PROZESU ETNOGRAFIKOA ETA ESTRATEGIA METODOLOGIKOAK

Martin Hammersley eta Paul Atkinsonen (1994, in Ferrándiz, 2011:12) arabera, ikerketa sozialerako modu oinarrikoena da etnografia, bizitza-egunerokotasunaren antzekoena delako. Prozesuari eta produktuari, biei deitzen zaie etnografia, eta etnografiaren leku ohikoena landa-lana bera da (Marcus eta Fischer, 1986, in Ferrándiz, 2011:12)¹⁴⁹. Paul Willis eta Mats Trondmanen (in Ferrándiz, 2011:13) ustez, etnografiaren ezaugarri nagusiak hauek dira:

¹⁴⁸ https://www.eldiario.es/interferencias/bifo-sublevacion-afectos_6_319578060.html (2019-10-12)

¹⁴⁹ Hala ere, badira etnografia antropologiaren leku bakarra ez dela proposatzen duten begiradak (ikus, esaterako: Ingold, 2008).

teoriaren garrantzia ikerketaren eta idazketa etnografikoaren bide-erakusle, kulturaren zentraltasuna ikerketa prozesuan, eta ikerketa zein idazketarako jarrera kritikoa. Etnografia bera ez litzateke ikerketa eredu itxia izango, aitzitik, ikergaiak adina heterogeneoa litzateke; baldintza askotarikoetan jartzen du ikertzailea, teknika desberdinak erabiliaz eta horiek ikerketaren testuingurura egokitzera eramanez (Velasco eta Díaz de Rada, 1997; Bernard, 1998, in Ferrándiz, 2011:13). Hala, Ferrándizen (2011:13) arabera, etnografia praktika eklektikoa eta erreflexiboa da, ikertzailea kontzientzia esplizituan bizitzera daramana.

[...] la etnografía es emergente, y puede ser concebida como un proceso en el que se establecen dinámicas de retroalimentación entre teoría y práctica, entre realidad y texto, entre diseños de investigación y situaciones cambiantes, entre escenarios de campo y aplicación de técnicas de investigación, entre la posición del investigador y la de los informantes, entre los investigadores y las audiencias de sus textos, etc. (Ibid.:14).

Etnografia produktu denean, ikertzailea modu esplizituan agertzea hautu bat izan daiteke. Prozesu etnografikoan, aldiz, ikertzailearen presentzia ezinbestekoa da: landa-lanaren parte da. Gorputz-etnografiak aintzat du hori, ikerketa prozesu guztian dimentsio korporala ezagutzarako bide izan daitekeenaren kontzientzian saiatuz: dimentsio korporal horren baitan baititugu etnografoaren gorputza eta emozioak. Hala, pertzepzio kognitiboaz harago, zentzumenak, emozioak eta afektuak ezagutzarako bide ere izan dira, emozioen eta gorputzaren aldean arrazoa gorentzen duen tradizio kartesiarra arrakalatuz.

Ondorengo orrialdeetan, ikerketa honetan elkar giltzatu ditudan estrategiak aurkeztuko ditut: gorputz-ibilbideen forma hartu duten elkarrizketa biografiko sakonak, hilekoarekin lotutako egitasmoen behaketa eta dimentsio auto-etnografikoaren jorraketa. Estrategia bakoitza erabiltzeko modua eta sortutako zailtasun, korapilo eta abantailak azalduko ditut. Zailtasunak alboratzeaz harago, beraien gainean arakatzea erabaki dut, maiz, korapilo eta kontraesanetan aurkitu ohi ditugulako gako interesgarriak. Adibidez, hasiera batean korapilo gisa identifikatu nituen horiek erronka bilakatu dira prozesuan zehar, baita ikaskuntza-bide esanguratsu ere. Gogoeta horiek eraman naute korapiloak indargune bilakatzera eta bestelako estrategietan pentsatzera.

2.2.1. ELKARRIZKETA ETNOGRAFIKO SAKONETATIK GORPUTZ-IBILBIDEETARA: ZENBAIT PROZEDURA

Entzumenaren jarreraz ari garenean, ari gara arretaren politikaz hitz egiten. Bi hitz aldatuz gero, eta sinonimoak *jarriz*, *arreta/entzumena* eta *jarrera/politika*... zentzu bera

du, baina beste dimentsio bat hartzen du (Xabier Erkizari Gorka Erostarbek egindako elkarrizketa, 2015, kurtsibak autorearenak dira)

Guztira 36 lagun izan dira elkarrizketatuak. Horietako 25 gorputz-ibilbide moduan landu ditut, eta beste 11ak, aldiz, gai zehatzak eta esperientziak kontrastatzeko elkarrizketa osagarriak izan dira: ginekologoak, emaginak, osasun-elkarteetako kideak, idazleak, etab. Biziki garrantzitsuak. Aditu-elkarrizketa gisa burutu ditudala esan daiteke, baina, oro har, elkarrizketa guztietako kide oro hartu dut aditutzat, hain zuzen aditu/aritu dikotomia hori hautsi nahian, beraz, ez ditut hala izendatu. Gainerako 25 pertsonekin gorputz-ibilbideen metodologia jarraitu dut; eta azken dokumentu honetan, bereziki horietako 10 erakutsiko ditut. Ikertzailearen zein ikergaiaren izaera aintzat hartuz eta elkarrizketa sakonen metodologia kualitatiboa abiapuntu, gorputz-ibilbideen proposamen teoriko-metodologikoa erabili dut: enfasia denboran zehar gertatutako gorputz-praktika eta esperientzietan jartzen duten elkarrizketa biografikoak eginez (Esteban, 2004b). Honela definitu ditu Estebanek (2004b:54), beste zenbait antropologoren (Ayesta, 2003; Ferrándiz, 2004) lanetatik abiatuz:

Defino 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. Itinerarios que deben abarcar un periodo de tiempo lo suficientemente amplio para que pueda observarse la diversidad de vivencias y contextos, así como evidenciar los cambios.

Hala, ibilbideek subjektibotasunaren ikerkuntzarako zein norbanakoaren esperientzia ulertzeko ahalmen analitiko konplexuago batera garamatzate, eta biografia horien ezagutza sakona ahalbidetzeaz gain, parte diren kolektiboak marko sozial, kultural eta historikoetan kokatzea ahalbidetzen du (Esteban, 2008). Horrez gain, elkarrizketen ostean (eta bitartean), zenbaitek eurek idatzi dituzte analisirako baliatu ditudan zenbait eszena, ikergaiarekin, euren bizitzako une konkretuekin eta sentsazio fisiko-korporalekin loturikoak, eta horrek lagundu du are gehiago sakontzen eta bestelako erregistro batzuekin jokatzeko.

Askotariko gaiak jorratu eta sortu dira elkarrizketetan. Elkarrizketatuaren egungo testuingurua eta bizitzan zehar izan dituen testuinguruaren ñabardurak ezagutu nahi izan dira; hala nola, bizimodu, bizileku, etxekide, bizi-bidaide eta bestelako harremanak, enplegu motak edota bizi-hautuak. Parte diren kolektiboak, egitasmo edota militantzia esparruak, zentzurik zabalenean. Osasun-esperientziak ere ezagutza eremu funtsezko izan dira: osasuna zein

gaixotasuna ulertzeko modu eta ideologiak, edota zaintza eta sendatze-ohiturak eta gorputz-praktikak. Horren baitan, sexualitateari zein ugalketari lotutako esperientziak eta bizipenak, kudeaketa zein praktika ginekologikoak edota hilekoaren esperientzia fenomenologikoak ere solasgai emankor izan ditugu. Generoa izan da beste ardatz garrantzitsu bat: genero-harremanak, norbere testuinguruan zein eta kolektiboetan garatu diren proposamen zein eztabaida feministak edota esperientzia, ideia, zein genero-praktika korporalak. Gai desberdinak josi ahala, hilekoaren politikak izan dira hizpide-eremu nagusi: esperientzia propioak, gaiaren gaineko ezagutzak eta iritziak, diskurtsoak eta praktikak, aldaketak edota aldarrikapenak.

Gidoia burutzeko abiapuntu izan dira helburuak, hipotesiak, zein interesgune horietara iristeko bide eman zezaketen zenbait gai. Horretarako Master amaierako gidoia izan dut oinarri, hainbat moldaketa egin ostean¹⁵⁰. Dena dela, gidoia modu malguan erabili dut eta orokorrean parte-hartzaileek hartutako bidea jarraitu dut. Gidoia eta elkarrizketa sakonak egiteko estrategia desberdinak erabiltzen eta sortzen joan naiz: ustez gai oso desberdinak landu ahal izateko, dimentsio korporala nabarmentzeko eta berau bistartzeko, teoriaren eta praktikaren arteko loturak zein interferentziak aurkitzeko edota espazioak eta testuinguruak ahalik eta modu xeheenean agertzeko. Era berean, estrategia desberdinek ondu dute elkarrizketak egiteko prozedura. Hasteko, garrantzitsua izan da elkarrizketarako leku, une eta denbora aproposak baliatzea. Zenbait orduz libre izateko eskatu diet, eta haietzako leku eroso hautatzeko. Gehienak berriemaileen etxeetan egin ditut, beste batzuk kafetegietan, parkeren batean edota nire etxean. Haien etxeetan eta gogoko lekuetan egotea interesgarria da, finean, pertsona horren bestelako informazioa pertzibitzeko aukera areagotzen delako. Irudi ahaltsua da norberaren etxea. Halaber, etxean egon izan garenean, zenbait berriemaile solasean aritu bitartean erakutsi dizkidate argazkiak edota dispositibo eta objektu desberdinak¹⁵¹. Elkarrizketak luzeak izan dira, gehienak gutxi gorabehera bi-hiru ordukoak; beste batzuk luzeagoak. Elkarrekin izan gara zenbait orduz, eta zenbait kasutan eguna pasa dugu batera. Egoerarik behartu gabe, betiere. Aurretik denbora gordetzeko adostu izanak pasarte bereziak sortu ditu. Itxuraz ikerketa eremuarekin zerikusia ez duten egoerak sortu dira, eta giltzarri izan

¹⁵⁰ Esaterako, ikerketa hartan oso presente agertu zen dimentsio kontrakulturala, bestelako proiektu sozialekiko atxikimendua, aisialdi politikoa edota militantzia ereduaren gogoetak, eta gai horiek osasunaren ideologiarekin eta hilekoaren praktikekin lotu nituen ondorioetan. Beraz, horietako zenbait gai modu pausatuaigoan eta esplizituagoan jorratu dira.

¹⁵¹ Maiz erakutsi dizkidate telazko konpresak, kopak, diafragmak, aurkitu izan dituzten edizio berezi, bitxi edo fanzineak, argazkiak. Adibidez, berriemaile batek izan dituen hiru diafragma desberdin atera zizkidan, bakoitza bizigarai desberdinekin lotuz, edo beste batek, bigarren aldiz elkarrizketatu nuenerako lehen hilekoa etorri zitzaion garaiko zenbait argazki ekarri zizkidan, berarentzat esanguratsua zirenak.

dira azaltzen dituzten esperientziak ulertzeko, esaterako, euren lagun edo etxekideekin kointziditzea, edota gogoko lekuren bat euren eskutik ezagutzea.

Elkarrizketan zehar, saiatu naiz denbora eta garaien ildo biografiko-kronologikoari garrantzia ematen, esaterako, osasunaren, hilekoaren edota gaixotasunen esperientziez solastean. Lagungarri izan da, batetik, garai batzuetatik besteetara aldaketak hobeto ulertzeko, eta bestetik, aldaketa horiek testuinguruekin erlazionatzeko. Izan ere, metodologia honen baitan garrantzitsua da ibilbideek denbora esparru zabala hartzea, testuinguru zein bizipenen aniztasuna nahiz aldaketak behatzeko (Esteban, 2004b). Hala, berriemaileak denboran salto bizkorrak eginda ere, edo denborak desberdinak erabilia ere, saiatu naiz elkarrizketan zehar errepikapenaren bitartez euren edukiak kronologikoki antolatzen.

Bestalde, gidoiko zenbait gaiaren arteko desberdintasunez jakitun, elkarrizketan ere gai desberdindutzat planteatu izan ditut. Garrantzitsua iruditu zait gai batzuetan modu espezifikoa sakontzea, eta gainera, malgutasunaz bada ere, galdetegian prestatutako ordena berean egitea. Gakoa izan da pertsona horien ibilbideak ulertzeko eta analisia egiteko. Horrez gain, gaiaren arabera, lehenago galdera teorikoagoak egin dizkiet, gai desberdinen ulerkerei edota ideologiei buruz kasu, eta gero, beste momenturen batean galdetu diet gai berarekin lotutako zerbait, baina behar bada moldatua. Edo alderantziz: lehenengo praktiken inguruan galdetu eta gero definizioez. Helburua izan da diskurtso eta narrazioez gain, diskurtso horiek islatzen diren praktiketan hori nola gertatzen den behatzea. Izan ere, gorputz-ibilbideetan kontraesanak, tentsioak eta aldaketak aukera interesgarriak dira gai konkretuen baitan dauden korapilo nagusiak hobeto identifikatu, ulertu eta erakusteko.

Erabilitako beste estrategia bat “gorputz” hitza bera ahalik eta gutxien eta tentuz erabiltzea izan da, hitzaren gain-erabileraren¹⁵² ondorioz. Izan ere, gorputza izendatzean, paradoxikoki, maiz diskurtso oso arrazional, ideologiko eta ikasietara jotzeko joera gailendu da, berriemaileen ezagutza eta gogoeta landuen ondorio. Hori abantaila da, prozesua erreflexiboagoa delako eta gogoeta horiek interesatzen zaizkidalako; baina, era berean, bat-batekotasunez erantzuten diren galderek ere badute freskotasuna eta usu hori bilatzea izan dut xede. Gogoeta pentsatuz harago arakatu nahi izan dut, horretarako galderak ahalik eta sinpleen eta modu jakinean egituratuz, erantzunetan gorputz-praktikak eta esperientziak bilatu asmoz.

¹⁵² Eremu horren emergentziagatik baina baita sortzen diren joerengatik, asko izendatzen den kontzeptua da, bereziki eremu feministetan eta gizarte zientzietan. Nik neuk ere lan honetan erruz gain-erabili dudana hitza.

Elkarrizketak egiteko estiloari dagokionean elkarrizketa lausoak eta luzeak izan dira, isiltasun uneak barne. Denbora izateak errazten du lasaiago egoten, eta barrutik ateratzen diren kontuak arretaz artatzen; hots, kontraesan eta kezkei lasaiago heltzen, modu diskurtsiboagoz edo narratiboagoz harago. Ni neu ere denbora tarte luzeetan zaugarriago eta lasaiago agertu naiteke. Lekua egin diet elkarrizketan sortzen den hurbilketa fisikoari, eta bereziki emozioei. Egungo gizarte zaratatsu eta gain-estimulatuan entzuketa gero eta zailagoa den ariketa eta jarrera da, eta nire iritziz, aditza ariketa ezin politikoagoa bilakatu da¹⁵³: hala, hitzak, ahots-tonua, doinuak, keinuak, begiradak, afektuak, erosotasun zein deserosotasunak entzuten trebatzea ezinbestekoa delakoan nago. Halaber, isiltasunak erosotasunez bititza garrantzitsua dela uste dut, aberastasun uneak iruditzen zaizkidalako, isiluneetan arnasa hartu eta pentsamenduei behatzeko astia sortzen delako¹⁵⁴. Egoera intimo bat sortzean, solasaldi horren sakontasunaren potentzialtasuna areagotzen da. Kontua da, gero, informazio hori maneiatzea ez dela horren erraza. Hau da, gai bakoitzari dagokion eremuaz gaindiko informazioa dugunean, kokatu egin behar dugu informazio guzti hori, eta horregatik uste dut, kasu honetan gorputz-ibilbideak planteatzeak horretarako parada sortzen duela.

Elkarrizketa aurretiko une horiei dagokienez, sarri, elkarrizketatuak eta biok edateko zerbait hartu izan dugu, pasieran ibili gara edota bazkaldu/gosaltzeko gelditu. Garrantzitsua da aurkezteko modua. Ez dut uste ikerketaren inguruko informazio guztia eman behar denik (ikuspegi praktikotik bederen) bai ostera, elkarrizketa hori zertarako izango den ongi azaldu, komunean izan ditzakegun lagunez eta horrek izan dezakeen eraginaz mintzatu, edota neuri buruzkoak eta bestelako azalpenak zintzotasunez egin. Hobeto ezagutu, proiektua azaldu, neure burua aurkeztu eta tentuz, espazio segurua zein konfiantzazkoa sortzen saiatu. Eta konfiantza ez diot soilik informazio baliagarriagoa jasotzeko asmoz, baizik eta bientzat baliagarria eta errespetuzkoa izan den egoera bat sortu aldera: minez zein deserosotasunez mintzatzea ahalbidetzen duen plazer egoera bat, eta maiz esan didaten moduan, terapeutikoa. Era berean, elkarrizketak amaitzean, denbora eskaini diogu sozializatzeari, emozioak partekatzeari edota elkarrizketa beste batean jarraitzeko proposamena lantzeari. Honenbestez, gai guzti horiek banaramate ikerketa prozesuan dudan eraginaz kontzienteago izatera.

¹⁵³ Hala dio Xabier Erkiziak: «[...] entzumenaz ulertzen duguna zalantzan jartzeak arretaren politikan eragin dezake. Hizkuntzak berak arazoa mahai gainean jartzen du. Aditu hitza apenas erabiltzen dugun egun. Eta aditu euskaraz da entzun, baina baita ulertu ere, arreta jarri, adi egon». Ikus, Erkiziari Berrira egunkarian egindako elkarrizketa, Erostarbe (2015-06-17): «Egun zerbait gainbaloratua badago komunikazioa da hori». https://www.berria.eus/paperekoa/1858/028/001/2015-0617/egun_zerbait_gainbaloratua_badago_komunikazioa_da_hori.htm (2019-06-01)

¹⁵⁴ Ruiz Olabuenagak (in Ferrándiz, 2011:116) isiltasunaren artea deitu diona.

Berriemaile gehienak behin baino gehiagotan elkarrizketatu ditut, eta zenbaitekin, solasaldiaz haragoko planak ere egin ditugu: tailer/egonaldiren batera edota erakusketa batera elkarrekin joan, mendi buelta egin, hirian zehar ibili edota elkarrekin sukaldatu, esaterako. Eurek egin ohi dituzten gorputz-praktikak aritu ditut, batzuetan beraiekin eta beste batzuetan nire kabuz. Horretarako, euren yoga klaseetara joan, batzuen elikadura ohiturak jarraitu, eurek egindako hileko-dispositiboak erabili, edota erabili ohi dituzten sendabelar edo terapiak egin ditut. Hala, euren diskurtsoez gain, euren gorputz-praktiketara gerturatu naiz, ez soilik horiek ezagutzeko, baizik eta ikertzaile gisa, maila kognitibo eta mentalaz gain nire zentzumenak eta emozioak ere ikerketa bide baliatzeko, aipatutako zenbait autore (Seremetakis, 1994; Behar, 1996; Stoller, 1997) jarraituz.

Bestalde, elkarrizketatu ditudan pertsonen euren bizi-prozesuak jarraitu dituzte, eta kasu batzuetan, hilekoaren birformulazioetan sakondu dute. Zenbait kasutan elkarrizketa egin eta denborara espazio desberdinetan elkar-aurkitzeko aukera izan dugu eta hainbatekin harremana mantendu dut. Denboran zehar luzatzen den analisiak beste modu batera hurbiltzen gaitu pertsonen bizitzetara, esangura eta bokazio gaitasun asko duten ñabardura zein xehetasun pertsonaletan eta kulturaletan pausatzeko paradak areagotuz. Bide interesgarria izan arren, lanketa espezifikoa eskatu du horrek, gero azalduko dugun moduan, informazioaren kudeaketaren harira.

Nola saiatu naiz, bada, gorputz-ibilbideak idazten? Eta gorputzari buruzko diskurtsoez harago, gorputzasuna bera erakusten?. Hasteko, elkarrizketa irakurtzean saiatu naiz, diskurtso esplizituagoez gain, gorputza *bistan* agertzen den eszenak hautatzen, edota gorputz-praktiken gaineko edukiak identifikatzen. Horiek abiapuntu, berriemaile bakoitzarentzat garrantzitsuak izan diren gai eta gertakariekin narrazio biografikoa antolatzen ahalegindu naiz. Hasiera batean biziki ibilbide luzeak idatzi arren, denboran zehar laburtu behar izan ditut. Luzeak zirela interesgarriak egin zaizkit, testuinguru eta garai desberdinak ulertu eta pertsona horren bizi-aldaketak nola gertatu diren erakusten baitzuten. Hala ere, txostenaren irakurketa arinagoa bilakatzearen mesederako laburtu ditut, zenbait informazio lehenetsiz, bereziki, gorputz-ibilbide bakoitza protagonista den kapituluari erreferentzia egiten dioten edukietan zentratuz. Era berean, esan bezala, landu ditudan gorputz-ibilbide guztiak ez ditut azken txosten honetan sartu: une batean, tesiaren argudio eta edukiak borobildu ahal izateko material etnografiko eta bibliografikoaren artean hautaketa egin nuen. Hala, kapituluetako gai bakoitza azaltzeko adierazgarrienak direnak hautatu ditut. Dena den, guztiak izan dira ezinbesteko lana umotu bidean. Jarraian ikerketaren parte-hartzaileen ezaugarriak laburbilduko ditut: oro har, prozesu

etnografiko orokorrangoan (behaketa egitasmoetan, kasu) sumatu dudan profilari erantzuten badio ere, bereziki gorputz-ibilbide gisa landu ditudanei egingo diet erreferentzia, ditudan datu zehatzenak horienak direlako.

2.2.2. PARTE-HARTZAILEAK: HILEKOAREKIKO INTERESA ETA BESTELAKO BIZI-HAUTUAK

Parte-hartzaile orok hilekoaren zikloan interes berezia agertu du, bakoitzak bere moduan hilekoaren ikuspegi hegemonikoa eztabaidatzen du eta hilekoaren gaineko ekintzetan parte hartu edota horiek antolatu/gidatu ditu. Hainbatek egin izan dituzte tailerrak, hilekoaren dispositibo eta teknologiak esperimentatu eta hedatu dituzte, gaiari buruz formatu desberdinetan idatzi edo ikus-entzunezkoak edota hilekoari lotutako arte-piezak eginez. Beste batzuk, zuzenean horretan modu intentsiboan ez badabilta ere, tailer edo egonaldiren batean ezagutu ditut eta euren ikuspuntu, esperientzia eta gaiarekiko ibilbide esanguratsuak izan dituztelako elkarrizketatu ditut. Zenbaitek hileko min handiak izan dituzte bizitzan zehar, beste batzuek oso modu arinean bizi izan dute, eta hainbatek ez du inoiz hileko-odolik isuri.

Taulan behatu daitekeen moduan elkarrizketatu ditudan lehen unean 25-39 urte artean zeuden denak, gehientsuenak 30 urte ingurukoak. Generoari dagokionez, gehienak identifikatu dira haurtzarotik gizarteak irakurri dituen sexu bakar horrekin: ñabardura desberdinekin, emakume (edo gizon) izendapen hori darabilte, nahiz eta, ikusiko dugun moduan, batzuk erosoago dauden izendapen horretan beste batzuk baino. Alegia, zisgenero gisa, nahiz eta gehienek ez duten hitz hori erabili¹⁵⁵. Azkenik, 3 gizon elkarrizketatu ditut, horietako bat gizon transa da eta sexu-aldaketa protokoloak igaro ditu¹⁵⁶.

Berriemaileek komunean duten beste ezaugarri bat horren ohikoak ez diren bizitza-praktika saiatzan diren testuinguruetan parte hartzen dutela da, nahiz eta testuinguru eta praktika horiek askotarikoak izan. Jarraian alternatibotasunaren dimentsio horren erakusgarri izan daitezkeen

¹⁵⁵ Oro har, esan bezala, partehartzaileengana jotzeko arrazoia hilekoaren gaiarekiko duten engaiamendua izan da. Hala ere, iritziak eta esperientzia aberasteko kontrasterako elkarrizketak ere egin ditut, esperientzien aniztasuna bilatuz. Badira ikerketan hilekoa ez duten zenbait emakume eta interesgarria izan da esperientzia horretan sakontzea. Hain zuzen, hilekoaren arauaren ideologia deitu dudan hori oso nabarmen azaleratzen da protokolo medikoen arabera intersexualitate-egoeran diagnostikatuta eta halako prozesuei dagozkien prozedura medikoak bizi izan dituzten zenbait pertsonaren narrazioetan. Izan ere, hileko-falta bera izan da prozesu horiek aktibatu izan dituen, sarri. Garai batean, intersexualitate-esperientziei heltzen dieten hainbat elkarterekin harremanean egon nintzen, ikerketa akademikoek halako kolektiboek egiten duten gain-erabileraz kontziente. Izan ere, "modan" jartzen diren gaiak izanik, jende askok elkarrizketatu nahi dituen kolektiboak dira, sarri, euren beharrak zeintzuk izan daitezkeen aintzat hartu gabe. Hala, elkarrekin ikerketan interes handia agertu badute ere, aukera gutxi izan dira elkarrizketak egiteko, eta hasiera batean animatu zen batek atzera egin zuen. Egoera ez behartzea erabaki nuen, eta gaia landu duten egileen lanak baliatzea. Izendapen, diagnostiko eta prozedurei buruz, ikus, esaterako: García Dauder (2014), Gregori (2014, 2015, 2016), Gregori, García Dauder eta Hurtado (2018) eta Goméz (2018).

¹⁵⁶ Oro har interesa agertu duten gizonezkoak izan dira, tailerretan aurkitu ditudanetatik harago. Bereziki hezkuntzaren eremuan diharduen bat saiatu da tailerretara joaten baina ez du horretarako gune mistorik aurkitu.

zenbait adibide eta praktika aipatuko ditut, etxebizitza eta bizilekuei, euren jardun, ikasketa, elikadura, osasun edota aisialdiari lotuak, bidenabar, berriemaileen bizimodu eta unibertsoetara gerturatuz.

Bizilekuari dagokionez, 25 elkarrizketatu horietatik 16 joan dira uneren batean landa-guneren batera bizitzera, baserrietara kasu (16 horietatik soilik 2 dira landa-ingurunean jaiotakoak). Gune horietara hurbiltzeko arrazoiak askotarikoak izan arren, batez ere bestelako bizimodu lasaiagoa, autogestionatuagoa eta koherenteagoa bilatu dute gehienek. Horietako 13k, bederen, lantzen (edo landu) dute ortu propioa. Bestalde, askok dute etxebizitzaren antolaketa sozialaren gaineko diskurtso kritikoa, eta esaterako, 25 pertsona horietako 8 okupatutako etxeetan bizi edota okupazioaren mugimenduan aritu izan dira.

Ikasketa gai desberdinak egin badituzte ere, 4 lagunek izan ezik gainerakoek unibertsitate ikasketak dituzte. Oro har, badira errepikatu diren zenbait gai: 6 pertsonak gizarte-zientziei lotutako ikasketak egin dituzte, eta bik arte ikasketak. Askok dute hezkuntza esparruarekin lotura: 13k hezkuntzari lotutako ikasketak egin dituzte (magisteritzak, gizarte hezkuntza, hezkuntza berezia, pedagogia, psikopedagogia, edota bigarren hezkuntzarako Gaitasun Pedagogikoaren Agiria). Hainbat hezkuntza ez formalean espezializatu dira eta horretan dihardute lanean. Oro har, hezkuntzari lotutako gaietan jardun duten askok interes berezia erakutsi dute hezkuntza alternatiben inguruan, eta horietako batzuk parte hartzen dute eskola libreetan edota baso-eskoletan. Badira, era berean, osasunari eta inguruneari lotutako ikasketak egin dituzten bakan batzuk; hala nola, geologia, biologia, nekazaritza, makrobiotika, emagintza edota sendabelarrei buruzko ikasketak. Hiruk gutxienez ogibidetzat izan du uneren batean nekazaritzari lotutako jarduera. Badira, era berean, aipatutako gaiekin zerikusirik ez duten prestakuntzak egin dituztenak ere, ekonomia, elektrizitatea, ile-apainketa edota automozioa ikasi dutenak, kasu. Egun, asko dira irakasleak eta hezitzaileak, eta gainontzekoak teknikariak, sindikalistak, emaginak, ikerlariak, ipuin kontalariak, yoga irakasleak, elkarte, kooperatiba sozial eta GKEetako langileak, nekazariak, artzainak, garbitzaileak, okindegiko langileak... Ikasi bitartean askok jardun dute lanean, ostalaritzan, haur-zaintzan, begirale, edota garbitzaile moduan, eta zenbait kasutan jarraitzen dute horretan, bestelako lanekin uztartuz. Azalpen horien bitartez ez dut adierazi nahi ogibide eta ikasketa horiek bestelako bizitza-praktika erakusle direnik, baina gehienek eremu sozialean garatu dute euren lana (hezkuntza, gizarte-zientziak, osasuna eta ingurugiroarekin lotutako gaien baitan) eta ibilbideetan ikusiko dugun moduan, saiatu dira esparru horietan ikuspegi kritikoa duten bideak egiten.

Alternatiba bilaketan erakusgarri izan daitekeen berriemaileen beste ezaugarri komun bat osasunaren eta ingurunearen zaintzari ematen dioten garrantzia litzateke, betiere bizimodu kapitalistaren kritikaren baitan, bata zein bestea banandu ezinik ulertzen baitute gehienek. Osasunaren kudeaketari dagokionez, esaterako, biomedikuntza eztabaidatu dute askok eta medikuntza alternatibo eta osagarriak edota gorputzaren autogestio bide propioak baliatzen dituzte. Aisialdian ere gai horiei lotutako egitasmoetan parte hartzen dute, sendabelarren, permakultura¹⁵⁷ edo agroekologia elkarreetatik hasi eta osasunaren autogestio taldeetaraino. Elikaduraz mintzatu dira gehienak, asko dira barazki-jaleak, makrobiotika egiten dutenak, bertako produktu eta produktu ekologikoak kontsumitzen dituztenak edota kontsumo-kooperatibetan parte hartzen dutenak. Gorputz irudiaz edota estetikaz mintzatzean, ikuspegi kritikoa izateaz gain, bestelako baliabideen erabiltzaile dira, hala nola, azoketan erositako ukendu eta kremenak, hortzore naturalenak, produktu kimiko gabeko garbikarienak, etab.

Oro har, elkarriketatu guztiek parte hartu dute elkarte, kolektibo edo gisako egitasmo sozialetan: auzo elkarreetan, hezkuntzari lotutako mugimendu desberdinetan, hazkuntza naturala edo gisakoei lotutako zenbait taldetan, euskaltegian eta euskara elkarreetan, zentro sozial eta gaztetxeetan, yoga taldeetan, festen antolakuntzarako kolektiboetan, kontzertuen antolakuntzan, talde feministetan, emakume-talde edo emakume-zirkuluetan, gazte antolakuntza abertzaleetan¹⁵⁸, ikasle mugimenduetan, sindikatuetan, talde antidesarrollistetan edota prekarietatearen gaineko lantaldeetan. Gaien arteko aniztasuna nabarmena bada ere, guztiek dute oinarrian bizi eredu hegemonikoen kritika eta bestelako aukerak bilatzen dituzte. Berriemaileen bizi-esperientzietan erabat garrantzitsuak izan dira prozesu horiek, bai afektiboki, intelektualki eta politikoki ere. Dena den, nahiz eta azalpen hauek koherentzia zantzuak irudikatu, eurek ere maiz nabarmenduko dituzte bilaketa horietan sentitzen dituzten askotariko kontraesaenak. Hau da, bestelako alternatiben bilaketa horrek kokatzen dituzte duda, gatazka bital eta kontraesan ugartan, analisi enpirikoan ikusiko den bezala.

Esan genezake berriemaile guztiek komunean duten beste ezaugarri bat direla genero arloko eta feminismoari lotutako gogoetak, horretarako bide anitzak erabili arren. Hain zuzen, genero-ikuspegi desberdinak dituzten berriemaileak bilatzen saiatu naiz, aniztasun hori begiratu ahal izateko. Horrez gain, zenbait ezaugarri komun izan arren, berriemaileen inguruneak askotarikoak dira, baita egiten dituzten hilekoaren proposamenak ere. Klase sozialari dagokionez, euren familia testuinguruak askotarikoak diren arren, gehienak ez dira sozializatu

¹⁵⁷ Ekosistemaren zaintzan oinarritzen den nekazaritza ekologiko, sozial, politiko eta ekonomikorako printzipioen sistema.

¹⁵⁸ Ezker Abertzaleari lotutako antolakuntza orotarikoak.

familia oso aberatsetan ezta oso txiroetan ere, salbuespenak salbuespen. Baina oro har, gehienek izan dute eskolaz gain ikasketak egiteko aukera, nahiz eta horietako nahikok ikasketak ordaintzeko lan osagarriak egin dituzten (batzuek behar irmoagatik, beste batzuek autonomia izan aldera). Formakuntza dezente duten pertsonak dira, zenbaitek gerora masterrak eta bestelako formazioak (akademikoak edo ez) egin dituzte. Maila batean egungo bizi-hautuekin loturik, euren eskuragarritasun ekonomikoa ez da bereziki altua, baina era berean, gehienek kasuan ez da oso baxua ere, eta gainera babes-sare zabala duten pertsonak dira. Hala, askok nahiko askatasun dute bizi-aldaketak egiteko (esaterako garai batez lana uzteko, bidaiatzeko...) eta aukera berriak saiatzeko.

Amaitzeko, aipatuko dut elkarrizketatu ditudan pertsonak zirkulu desberdinetako pertsonak direla: herrialde, testuinguru zein giro desberdinetakoak. Egitasmo periferikoak direnez saiakera berezia egin dut horretan, hain zuzen ere, guztiak ez izateko beraien artean ezagutzen diren zirkulu itxietako pertsonak. Horri esker, testuinguru hagitz desberdinetako diskurtso eta praktikak ezagutu ahal izan ditut. Ibilbide bakoitzaren bitartez, bizipen indibidualetara eta esperientzia fenomenologikoetara ez ezik, bizi eta erlazionatzen diren testuinguruetan kokatu gara, aldagai soziologiko, ekonomiko, politiko zein kulturalak aintzat hartuz, eta osasunarekin edota berdintasunarekin lotutako eztabaidetan murgilduz.

2.2.3. BEHAKETAK, ETNOGRAFIAREN LEKUAK ETA ETNOGRAFOAREN POSIZIOAK

Esan bezala, etnografiaren parte izan da hilekoari lotutako egitasmo askotarikoetan gauzatutako landa-lana: tailerrak, hitzaldiak, egonaldiak, zineforumak, performanceak, erakusketak, ekintza edota gogoeta kolektiboak izan ditut landa-eremu. Landa-lanak iraun duen urteetan, orotara 34 ekintza eta egitasmotara hurbildu naiz, horietako asko euskal testuinguruan. Aztertutako egitasmoen taulan ikus daitekeen moduan, 17 tailerretan egon naiz, eta gainerakoak hitzaldiak, zineforumak, erakusketak, egonaldiak, ekintzak, hilekoaren sabeldantza saioak, hilekoaren yoga, edota liburu aurkezpenak izan dira. Guztiak, 2010 eta 2019 urte bitartean eginikoak¹⁵⁹. Egitasmo bakoitza behatzeko zenbait aldagai hartu ditut aintzat: egitasmoaren izaera, nork eta nola antolatu den, aldagai ekonomikoa, aurrera eraman den espazioa, parte-hartzaileen profila, egitaraua, mahai gainean jarri diren proposamen sozialak eta generokoak, sortu diren eztabaida nagusiak, gailendu den giroa, dimentsio emozionala, harremanak eta beste.

¹⁵⁹ Taulan agertzen diren lehen hiru egitasmoak (grisez daudenak) lehenagokoak dira (ikerketa modu akademikoan hasi aurretikoak), baina etnografiarako baliatu ditudanez, bertan jaso ditut.

Egitasmoen antolatzaileak desberdinak izan dira. Batez ere, kolektibo edo egitasmo feministen baitan antolatu dira (15 egitasmo); edo berdintasun sail, emakumeen etxe edota berdintasun teknikariek ekarriz (6); baita osasun arloko taldeek (3), gaztetxe edota zentro sozialetako kideek (4), literatura elkarteek (1), arte sorkuntza elkarteek (1), hezkuntza elkarteek (1) edota, saioen gidariek euren kabuz (3) antolatuak ere¹⁶⁰. Lekuei dagokionez, gaztetxeetan, emakumeen etxeetan, osasun elkarten lokaletan, udal kiroldegi edota instalazioetan, beste kultur elkarte batzuen lokaletan, edota mendi inguruneko baserri eta etxaldeetan izan dira. Oro har, egitasmoak gauzatu diren espazioak ere interes biziz behatu ditut. Hala nola, espazio horien izaerak, estetikak, egin-moduek, parte-hartzaileek, kudeaketa ekonomikoak edota elikaduraren antolaketak egitasmoaren nondik norakoak hobeki ulertzeko gakoak ahalbidetu dizkirate.

Ekimen horien gaineko informazioa bilaketa propioen ondorio izan da batez ere, eta zenbaitetan beste pertsona batzuek bidalitako informazioagatik. Baina halako egitasmoez jabetzeko modua denborak berak ere moldatu du: proposamenak areagotu eta bisibleago egin direnez presenteago daude sare sozialetan. Azken hamarkadetan hedapen sistemak jasandako aldaketa nabarmenak medio, asko normalizatu da sare sozialen erabilera, baita garai batean horri uko egiten zieten zenbait mugimendu sozialen artean ere. Beraz, hedapen zirkuituak izan dira taberna edo liburu-dendetan aurkitzen diren esku-orriak, zabalpen-emailak, Jabekuntza Eskola edota emakumeen etxeen programak, sare sozialak, edota *whatsapp* mezuak. Aintzat hartu behar da egitasmo periferikoak izan direla, ez direla oso ugariak eta egiten direnean ere ez ohi direla entzutetsuak edo publizitate askokoak izan. Oro har, egitasmo horietara lagunik gabe joan izan naiz, badelako modu bat gertatzen denari irekiago egoteko, pertzepzio sakonagoa izateko eta gainerako partaideekin bestela erlazionatzeko. Dena den, behin edo behin, egitasmoaren eta lekuaren izaera zein ordutegiagatik, arraroa gelditzen zen bakarrik joatea eta halakoetan lagunak batek lagundu dit.

Behaturiko egitasmo gehienak hilekoaren gaineko tailerrak izan dira. Laugarren kapituluaren xehatuko dugun moduan, askotarikoak izan dira, baina oro har, zikloaren dimentsio desberdinak aztertu dira: bizipenak partekatu, ezagutzak trukatu, hileko-odolaren kudeaketak landu, eta oro har, modu kolektiboan gogoeta egin. Horietan etnografo moduan posizio desberdinak izan ditut: tailer batzuetan dinamizatzaile gisa aritu naiz, entzule moduan bestetan. Horrek zenbait zailtasun eta indargune ahalbidetu dituenez, horiek kudeatzeko hainbat estrategia erabili ditut. Behaketa egin dudana egitasmoetatik 7 nik neuk (kasu batzuetan taldean) dinamizatu ditut. Hala,

¹⁶⁰ Kasu batean teknikariek eta gaztetxeko kideek elkarrekin antolatutako egitasmo bat izan zen, eta bietan jarri dut.

bakoitzean jarrera desberdina izan dut, garapen pertsonalaren zein ikertzaile moduan sentitu eta erabakitakoen arabera modu esplizituagoan edo inplizituagoan parte hartuz.

Orohar, nahiko isilik mantendu naiz espazio horietan. Batetik, dinamizatzea ez dagokidanean, bederen, halako izaera duten talde handietan ni neu zertxobait isila, eta berez behatzailea naizelako; eta bestetik, ikerlari bezala ez nuelako ateratzen ziren gaietan etengabe eragin nahi, batzuetan hala gertatu baitzait, bereziki, nik gidatu ditudan tailerretan. Egoera batzuetan interesgarria iruditu zait zerbait aipatzea eta mahai gainean beste aldagai batzuk gurutzatzea; beste askotan interesgarriagoa iruditu zait etnografoaren interferentzia espliziturik gabe gertatzen den hori sumatzea. Dena den, sortzen diren interferentziek antropologoak landa-lanean izan dezakeen eraginaz hausnartzeko paradak eskaini dizkit.

Esan bezala, landa lanak iraun duen urteetan gaiaren gaineko zenbait tailer dinamizatu ditut, baina ez beti bakarrik. 2011-2012 urteetan egindakoak proiektukide nuen Mireia Delgadorekin egin nituen. 2011ko udan, nazioarteko kanpamendu feminista batean, parte naizen kolektibo feministako zenbait kiderekin batera (Joxepa Bornaetxea, Joana Aurrekoetxea, Iratxe Esnaola eta Nora Alejos) tailer bat garatu genuen. 2014an beste bi tailer bideratu nituen nire kabuz: aurrekoetatik eta beraien artean hagitz desberdinak¹⁶¹. Prestakuntza eta hausnarketa prozesu horietan, oro har, hilekoa nola definitu eta errepresentatu ohi den aztertu da, eta ikuspegi hegemonikoaz, bizipenez, minen eta odolaren kudeaketaz aritzeaz gain, modu kolektibo batean bestelako irudikapenak sortu eta erabiltzen saiatu gara. Bereziki lasaitasunez solasteko tailerrak izan dira, elkarrekin aztertu, hausnartu eta ezagutzak sortzeko xedez. Tarteka ekoizpen artistikoetarako tarreak ere sortu dira, kamisetak egiteko plantillekin eta beste. Niretzat, mendebaldeko diskurtso biologikoen eraikuntza, dimorfismo sexualaren teoria eta zientziaren genero-sistema hizketagai garrantzitsuak izan dira, betiere testuinguruari dagokion lengoia aproposa erabiliz. Era berean, ariketa horiek biologiaren bestelako diskurtsoak eraikitzeo giltzarri sentitu ditut. Zenbait kasutan, arreta gehiago jarri dugu gorputz-praktiketan. Edukiez beste atal batzuetan hitz egingo dudan arren, aipatu nahi dut ikerketak berak eragina izan duela tailerren edukietan eta egin-moduetan, eta alderantziz: ekimen guzti horiek ere gakoak izan dira prozesu etnografikoan.

Dinamizatzaile moduan zailtasun eta erraztasun jakinak sortu dira. Zailtasunei dagokienez, nire interferentzia altua izan da gidatutakoetan, gaiak, dinamikak eta norabideak neuk planteatu

¹⁶¹ 2014ko martxoan, dimentsio korporala modu fisikoagoan (bizipenak eta sentsazioak ardatz, eta ez horrenbeste horien gaineko diskurtso sozial eta edo medikoak) presenteago zuen tailer bat garatu nuen. 2014ko azaroan, aldiz, nerabeentzako tailer berezi bat.

izanagatik. Modu berean, horrek aukera eman dit intereseko gaiak eta eztabaidak mahai gainean jartzeko, eta izan du, nolabait, talde-eztabaida baten antzekotasuna. Kasu honetan, ordea, ez da etnografoa hizketa gaiak proposatzen dituen bakarra: lehentasuna, hain zuzen, tailerreko parte-hartzaileen interesak izan ohi dira, talde-prozesu horietan hori baita erdigune. Hortaz, maiz ezin izan ditut gai jakin batzuk modu esplizituan landu, eta are gutxiago, pertsona zehatzei galdera zehatzak egin. Dena den, gidatu ditudan elkarreraginezko talde-prozesuek ikerketa nabarmen elikatu dute. Tailerrez gain, beste zenbait mintegi akademiko gidatu ditut, antropologiako graduan kasu. Bertan jasotako feedbacka edo errepikatu izan diren galderak, besteak beste, garrantzitsuak izan dira landa lanean gertatzen diren zenbait prozesuren zentzua ulertzeko, baina zertzelada zehatz batzuek salbu, ez dut aurkezpen horietako informazioa zuzenean baliatuko¹⁶².

Beste kezka etnografiko nagusietako bat informazioaren kudeaketa izan da. Bidelagun ibili naizen tailerretan hasieratik eman dut ikerketaren berri, eta hala, errazagoa egin zait behaketa-informazioaren erabilera egitea, nahiz eta narrazio pertsonalago eta intimoak erabili ez ditudan. Baina bestelako egitasmo guztietan konplexuagoa izan da, bereziki zenbait berriemailez dudana informazioa aintzat hartuz. Bereziki, tailer eta egonaldien kasuan, “espazio seguru” gisa planteatzen direnez konfidentzialtasun maila handiagoa izan da¹⁶³. Kasu batzuetan esplizitu egin da, egitasmoaren hasieran hala aurkeztuz eta “bertan esaten dena bertan gelditzeko” konpromisoa kolektiboki hartuz. Kasu bakanen batean konpromiso hori idatziz ere sinatu dut. Hori da espazio horien filosofia eta hasieratik hori errespetatzeko bidea egin dut. Niretzako konfidentzialtasunaren mugak bete-betean egiten dute topo auzi etikoekin eta oso modu intentsoan eta fisikoan sentitu ditudan kezkek izan dira. Non dago zerbaiten konfidentzialtasuna eta baliagarria izan daitekeen kontaketa baten arteko muga? Informazio guzti hori beharrezkoa al dut azterketa antropologikoa egiteko? Hau da, maiz gure ikerketetan aurkitzen ditugun kontraesanak dira, eta niretzako ezinbestekoa izan da gaiari berari ekarpen bat egiteko beste zenbait kontraesanen berri ematea, baina era berean, prozesu etnografikoan jaso eta bizi izan dudana informazio eta eduki askori egin behar izan diet uko. Alegia, egitasmo askotako informazioak ikerketa garatzen lagundu badit ere, datu horiek ez dira zuzenean agertu. Batzuetan zenbait ideia beste modu batzuetara azaldu ditut, eta beste batzuetan, lan-koadernoan geratu dira. Hala ere, ikergeraia ulertzen eta begirada fintzeko ezinbesteko

¹⁶² EHUko Gizarte Antropologia graduako eskoletan, UCSDn (University California San Diego), Ljbljana University-n, IRSA ikerketa zentroan edota kongresu desberdinetako aurkezpenetan garatu ditut mintegiok.

¹⁶³ Feminismoan bereziki, espazio seguru izendatzeak talde horretan egoteko modua inplikatzeko du: gainontzekoan iritziak ez epaitzea; errespetuz entzutea; elkar ahalduentzeko espazioak sortzea; funtsean, lasaitasunez, askatasunez eta arduraz jokatzeko litzateke, eta horrek konfidentzialtasunaren premisa barne-biltzen du.

informazioak izan dira. Zehaztasunetara jotzeko hiru estrategia baliatu ditut, betiere, gutxitan eta aproposa iruditu bazait: (1) batzuetan pasadizo zehatzak erabili ditut informazio batzuk lausotuz eta zegokion pertsonari baimena eskatuz, (2) beste batzuetan, zuzenean parte hartu duen norbait edo dinamizatzailea bera elkarrizketatu dut tailerrean zehar garrantzitsuak iruditu zaizkidan gaiak bestela galdetuz, (3) nik neuk gidatutako tailer batzuetako ondorioak baliatu ditut, eremu horietan ikerketari buruz hitz egin, partekatu eta era berean, tailerreko informazioaren kudeaketa apropos bat egiteko baimena eskatu izan dudalako. Dena dela, sormenez ahalegindu nahiz sekretuaren kudeaketa antropologikoa egiten, eta tarteka, beste modu batean irudikatu nahi izan dut sekretuaren ideia hori zenbait kapitulutan. Izan ere, batzuetan sekretuaren gaiak, espazio segurua izateaz harago beste helburu batzuk ere izan ditu: espazio batzuen sakratutasuna mantentzea, kasu.

Behatu ditudan inizatibez gain, landa lan eremu informalagoak aipatu nahiko nituzke. Nire eguneroko bizitza bera landa-lan bilakatu da, modu informalagoan bada ere: dela inguruan eman diren elkarrizketengatik edota hausnarketa propio zein kolektiboagoengatik. Bereziki tesia hasi eta lehen urteetan, lagun eta ezagun askok deitu eta partekatzen zituzten nirekin hilekoarekin eta sexu-eta-ugaltze osasunarekin lotutako euren interes zein kezka. Ondorioz, gai jakin batzuen esperientzia-informazio ugari pilatu zitzaidan: kandidiasiak, anemiak, bartolinitisak, gernu-infekzioak, obario polikistiko sindromea, giza papiloma birusa, hileko-gabezia, minak edota minen erremedioak. Azkenean, lagun artean (eta eurei esker) informazio asko kudeatu dut, horietako zenbait neuk bizi gabeko prozesuak. Ageriko interesa izan dut prozesu horietan guztietan. Eskura ez ditugun informazioak izan ohi dira, biomedikuntzak gutxi ikertzen eta sozializatzen dituenak, eta hortaz, osasun-ezagutzaren kapital kultural sendoa maneiatzen dute askok. Ezagutza horiek, batetik, elkarrizketetan agertu diren gai eta gorputz-praktiketan sakontzeko abagune izan da. Bestetik, ezagutzen zirkuituak aztertze bide pribilegiatua, hori ere ikerketaren parte izan baita. Dena den, eremu informalez gain, eremu akademikoetan ere gertatu zait zenbait pertsona hilekoarekin lotutako esperientzia pertsonalak kontatzera gerturatzea. Dena galderen tartean edo dela mintegiaren edo panelaren osteko eremu informaletan. Ausentzia baten erakusle nabarmena da hori: oro har, urriak dira zenbait gorputz-esperientziaz elekatzeko uneak.

Eremu informalagoetan sortu diren ezagutza eta abagune horiek hertsiki loturik daude dimentsio auto-etnografikoarekin. Izan ere, ikertzailearen gorputz erreflexiboaren parte dira inguruan dituen pertsona, testuinguru eta mugimenduak; hau da, ikertzailea mundu sozial jakin baten berriemaile litzateke. Era berean, ikertzailea ez dago ikertzen duen horretatik isolaturik.

Modu batera edo bestera, beti izango da loturaren bat tartean. Lotura horren arabera pentsatuko da ikertzaileak ikerketan duen eraginean eta presentzian (Davies, 1999; Hernández, 1999, 2019; Esteban, 2004a, 2004b; Gregorio, 2006, 2014; 2018; Ferrandiz, 2011). Ikerketaren abiapuntua esplizitu egiteak doitasun zientifikoa areagotu dezakeela uste dut.

2.2.4. DIMENTSION AUTO-ETNOGRAFIKOA: IKERTZAILEA ETA IKERGAIA GURUTZATZEN DIREN LEKUA

Darse cuenta de que la vida de uno es también la vida de los otros, incluso si esta vida es distinta – y debe ser distinta – significa que mis fronteras son a la vez un espacio de límite y adyacencia, un modo de proximidad e incluso de entrecruzamiento espacial y temporal (Butler, 2014:60)

Ikertzailearen esperientzia autobiografikoa eta autoetnografikoa prozesu etnografikoaren parte izan da, elkarrizketa eta behaketekin batera. Sarreran azaldu moduan, ikerketa akademikoaren abiapuntua gaian aurretik izandako inplikazioa izan da; ernamuina, beraz, ezagutza-desira praktikoa. Hasieratik, beraz, posizio hibridoa hartu nuen: bai autore moduan eta baita analisisan inplikaturiko subjektu moduan ere, biak uztartuz. Gorputz-etnografoa gorputz ekintzaile eta politikoa ere izan da, baina baita hilekodun gorputza ere; gorputz erreflexiboa, aldakorra eta beste gorputz askok osatzen duten gorputz anizkoitza. Posizio hibrido hori modu desberdinetan erabili dut ikerketan eta atal honetan azalduko ditudan dimentsio desberdinen bitartez gauzatu. Hargatik, begirada autoetnografikoa tresna gisa ezinbestekoa izan da. Hala, begirada eta idazketa zaugarria jarri ditut praktikan, emozio propioak etnografiaren parte eginez (Behar, 1996).

Autoetnografiak ahots propioa kultur esperientziaren analisi eta kritikarako bide moduan darabil (Holman-Jones, Adam eta Ellis, 2013). Eztabaida teoriko-metodologiko sakonetatik abiatuz makina bat antropologok erabili izan dituzte modu kontzientean teknika auto-etnografikoak eta auto-biografikoak azken hamarkadetan, bereziki 70eko hamarkadatik aurrera (Ellis eta Bochner, 2000). Hain zuzen, kultura idaztearen poetikaz eta politikaz arduratu diren antropologo askorentzat, autoetnografia teknikak berebizikoak izan dira landa-lanean sortzen diren botere harremanen, errepresentatibitate etnografikoaren eta identitateen ikuspegi monolotikoen inguruko kritikarako (Mascia-Lees, 2011:47). Carmen Gregorioren (2006) hitzetan, pertsonala politikoa izateaz harago, teorikoa ere bada. Horrek hainbat dikotomia zalantzan jartzea dakar: natibo/ez natibo, ikerketa subjektu/objektu, ikertzaile/ikergai, pertsonal/publiko, emakume/gizon, eta abar (Mozafi-Haller, 1997:219). Izan ere, etnografiak ez baitu zertan praktika onbera izan, ikuspegi positibista eta idazketa arauak boterea inskribatzen baitute testuan (Lancaster, 2011:27).

Beharrek (1996) proposatzen duen zaugarritasun jarrera horretatik norbere ahotsa (gorputza) sormenez erabiliz, eta ahots hori prozesu historiko eta diskurtso akademikoekin ongi uztartuz gero (Ellis, 2004:37, in Mascia-Lees 2011:46), pribilegiatua izan daiteke idazlearen begirada. Gorputzutako praktika da autoetnografia. Ni teorikoagoa, ni sozialagoa, ni zaugarriagoa, hilekoa duen (eta tarteka ez duen) nia, ni desiratzaila. Denak uztartzen dira, betiere beste gorputzekin, espazio eta objektuekin harremanean ulertuz; gorputz propioa, anizkoitza eta harremanezkoa, gorputz kolektiboen baitan ulertzen baita.

Jone Miren Hernándezen (1999) arabera, “auto” ariketek errealitatea interpretatzeko eta azaltzeko modu dikotomikoari eta androzentrikoari egiten diote kritika. “Auto” ariketa anitzek teoria eta kritika feministaren garapenerako sortzen duten aukera nabarmentzen du autoreak:

En el ejercicio auto-biográfico, el “yo” reflexivo cuestiona por completo la idea del observador/a como figura impersonal y ajena. [...] Un cuestionamiento en el que mujeres, antropólogas y teóricas del feminismo han venido participando activamente al tiempo que reivindicaban la validez de otras formas de expresión y acercamiento a la realidad social censuradas en tanto que atribuidas al quehacer de las mujeres. Es el caso de géneros como los diarios, las memorias y la correspondencia epistolar, calificados hasta épocas recientes como subjetivos, intimistas y de escasa relevancia científica (Ibid.:53).

Por medio de la autoetnografía la antropóloga se sumerge de lleno en el espacio social que dibuja el lugar elegido como trabajo de campo. Un ejercicio que desde un prisma feminista cabría plantearse como crítica a las categorías, dicotomías y visión impuesta desde la experiencia androcéntrica, defendiendo así mismo la transgresión y el cuestionamiento de los límites (Ibid.:55).

Bestalde, Hernándezen (Ibid.) eta Csordasen (1990) proposamenetan oinarrituz Estebanek (2004a) “haragiztatutako¹⁶⁴ antropologia” proposatu du: haragiztatutako esperientzia propioaren zein gorputzak ikergai pribilegiatutzat dituzten ikerketa-prozesuen arteko lotura esplizitu eta kontzientea eginaz. «*Hablar de y desde una/o misma/o, partir de la propia experiencia, de las propias contradicciones, conflictos y placeres, no despojarse del propio cuerpo, ni censurarlo, es una condición intrínseca a esta tarea*» (Esteban, 2004a:15). Hala, esperientzia propioa ikertzen dugun fenomenoaren dimentsio politiko, ekonomiko eta kultur dimentsioetara hurbiltzeko modua litzateke, lokaletik globalera edota norbanakotik kolektibora doana (Esteban, 2004b; Ellis, 2004; Lancaster 2011).

¹⁶⁴ Ingelesezko *embodied* hitzari erreferentzia eginez.

Norberaren ahotsa erabiltzeko moduak askotarikoak izan daitezke. Hau da, ahots hori izan daiteke ikerketaren gidaria, beste parte-hartzaile baten parean jartzen den lekukotasuna edota azken idatzian agertuko ez den ahotsa. Modu askotarikoak daude, baina ariketa etnografiko gisa balio handia du: hau da, azken ekoizpen idatzian norberaren ahotsa agertu ala ez, lagungarria izango da prozesuan zehar norberaren esperientzia modu analitikoan jorratzeko, eta baita norberak (ikertzaile modura eta ikerketan bertan) ikergaira hurbiltzeko hartutako moduak ulertzeko:

For most of us, autoethnography is not simply a way of knowing about the world; it has become a way of being in the world, one that requires living consciously, emotionally, and reflexively. It asks, that we not only examine our lives but also consider how and why we think, act, and feel as we do. Autoethnography requires that we observe ourselves observing, that we interrogate what we think and believe, and that challenge our own assumptions, asking over and over if we have penetrated as many layers of our own defenses, fears, and insecurities as our project requires (Ellis, 2013:10).

Hots, ikertzaileak prozesu kontzienteagoa egingo du eta horrek, erreflexibitate analitikoa areagotu dezake. Era berean, autoetnografiak ez dakar ikertzailearen esperientzia edonola erabiltzea. Ellisen (2013:22) ustetan, idazketa pertsonal orok balio lezake kultura aztertzeke, baina, dena ez da autoetnografikoa. Hala, autoetnografiaren berezko ezaugarritzat jaso dituzte: (1) kultura eta kultur praktikak aztertu eta kritikatzeko, (2) ikergaiaren ezagutza eta ikerketari ekarpenak egitea, (3) asmo zehatzekin norberaren zaugarritasunari heltzea, eta (4) erreakzioa eragiteko xedez irakurleekin harreman erreziprokoa sortzea (Ibid.); ikuspegi kritiko zein afektiboa, beraz.

Bestalde, esperientzia propioaz ari garenean norbere mundu sozialaz ari gara (Lancaster, 2011). Hau da, gorputzaren teoria sozialak proposatzen duen moduan, ni/gu banaketa dikotomiko mendebaldarra gainditzea inplikatzeko du, mugak lausoak izanik ez bailirateke modu itxian eta estatikoan ulertu behar. Lan honetan ni kontzeptua darabilkit narrazioaren eraikuntzan enuntziatioaren abiapuntu fisikoena delako, baina betiere banaketa hori zalantzan jarri nahian. Muga horiek lausotzeaz gain, idazlearen eta irakurlearen arteko mugak ere lausotzen dira. Irakurlea idazlearen istorioaren parte bilakatzen da, moralki, emozionalki, estetiki eta intelektuali inplikatur (Ellis eta Bochner, 2000). Gorputzutako irakurketa esperientzia sortzen da, testu eta irakurleen arteko kontaktu intimo eta sentsualari bide emanez (Jones, 2005, in Mascia-Lees, 2011:46). Ondorioz, irakurlearengan ere erreflexibitate analitiko eta afektiboa areagotu dezakelakoan nago.

Laburbilduz, ikertzailearen esperientzian eta ahotsean arakatzeari prozesu baliagarria izan daiteke ezagutzara iristeko bestelako moduak esploratzeko. Ikerketan dauden botere harremanak zalantzan jarri, ikerketa/ikertzaile edota publiko/pribatu dikotomiak irauli eta ikertzailearentzako funtsezko trebatze-ariketa izan daiteke¹⁶⁵; alegia, ikerketa aberasteaz harago, ikertzaile-ibilbide zein izaera propioa arakatzeko tresna ere bada. Ariketa hori egiteko modua lau dimentsio nagusiren bitartez azalduko dut:

(1) Esperientzia propioa hilekoaren aktibismoan
(2) Fenomenologia propioaren analisia
(3) Ikerketan sortzen joan diren eremu zehatzen azterketa
(4) Ikertzailearen erreflexibitatea

Azken hurrengo puntuan sakonduko dugunez, ikus ditzagun lehen hiruak banan-banan. Hasteko, aipatu ditut dagoeneko ikerketa aurretiko esperientzia, gaiarekiko inplikazioa eta horrek ekarritako posizio hibridoa: ikerketaren sasoi desberdinetan uztartu eta elkar elikatu dira hilekoaren aktibismoa eta ikerketa. Esperientzia kolektiboak ikerketan eragina izan duen legez, ikerketak ere eragina izan du egindako tailer, ekoizpen edota gogoeta eta kokatzeko moduetan. Horren adibide litzateke 2011an Bartzelonako Ca La Donak antolatzen duen Femart¹⁶⁶ erakusketa feminista kolektiboan parte-hartu izana, Mireia Delgadorekin batera. Bertan guztiz nahasten ziren ikerketarekin zerikusia zuten gaiak eta pentsamendu kolektiboak; nahiz eta banaketa hori bera ere nahiko fikziozkoa den, ezagutzak etengabe zirkulazioan daudela ulertuz gero. Erakusketa hartako instalazioan kristalezko kontserba-pote batzuk erabili genituen. Kolaboratzaile desberdinek aurreko ziklo menstrualean guretzat gordetako hilekoaren odol-kontserbak ziren. Hala, egunerokotasuna, ohikotasuna, arruntasuna, eskuztatzea, iradoki nahi genuen. Ontzi bakoitzaren tapan irakur zitekeen kolaboratzailearen izena eta odolaldiaren data. Pote guztiek ez zuten emakume izena, baten batek mutil izena edota genero markarik gabeko izena zuen. Era berean, zenbait pote hutsik zeuden. Horixe zen, aipatu moduan, doktore-tesiarene abiagune ardatzetako bat: hilekoa, emakume-gorputzen azalpen biologiko eta kulturalaren arau moduan, zein emakume guztiek duten zerbait gisa gain-errepresentatzen duen ideia hedatua, baztertzailer eta biologizista zalantzan jartzea (Guilló, 2009). Instalazio hartan ideia hori iradokitzea proposamen biomediko-sexualen zurruntasuna arrakalatzeko desira izan zen, eta adibidetzat balio digu ikerketa eta praktikaren arteko elkar-lotura ikusteko.

¹⁶⁵ Zentzu honetan erreferentzia dira Gregorioren zenbait lan (2002, 2006, 2014, 2019).

¹⁶⁶ Femart Ca la Dona elkarteak 1984tik urtero antolatzen duen arte erakusketa da. Ikus: <http://www.femartmostra.org/> (2018-12-19)

Hala, esan moduan doktore-tesiarekin batera zenbait tailer gidatzen jarraitu nuen: ikerketa sozializatzeko eremu izateaz gain, kontraste eremu emankorrak izan dira. Halaber, eremu honetan ez ezik hainbat mugimendu sozialetan ere aritu naiz urte luzez, mugimendu feministan, batez ere. Testuinguru horietako harremanek, eta oro har lagun arteek, eragina izan dute: elkarrizketa zehatzez harago, gorputzaren, osasunaren, genero-identitateen edota alternatibotasunaren inguruko bizipenak eta iritziak ezagutzeko eremu aberatsak izan direlako. Hala, ikerketa aurretik ordu arte bizitako esperientzia desberdinak sistematizatu nituen ariketa gisa, ikerketan bertan ere etnografiaren parte eginez.

Bestetik, ezagutza bide izan dira bizipen eta fenomenologia propioa ere. Tarteka hilekodun pertsona naiz (hileko gabeko boladak izan ditut, eta arau biomedikoen arabera, irregularra). Prozesu etnografikoaren hasieran, gorputz-ibilbidea idatzi nuen nire mundu sozialean kokatu eta gorputzasun propioan arakatzeko asmoz. Lehen hurbilpen hartan ardatz gisa hartu nituen: nire lehen hilekoak eta ezagutzak; gorputzean bizitako hainbat kezka, gatazka eta plazer; osasunari eta hilekoari lotutako esperientziak; generoaren gaineko bizipenak eta kezak; garai desberdinetan sexualitatea bizitzeko eta ulertzeko moduak; kirolarekin izandako harremana; familiar eta lagunartean bizitako zenbait esperientzia; mugimendu sozial desberdinetan bizitutakoak; lan jarduera esperientziak; edota identitate propioaren arakatzeari lotutako bizipenak. Finean, kokatzen naizen munduaren eta materialtasun propioaren arteko elkarreraginezko esperientziak bildu nituen idazketan. Hilekoaren bizipenak idaztean gai askotarikoetan sakondu nuen. Menarkia eta askotariko bizipenak. Tarteka modu latzean sentitutako minak. Publikoan odolez bustitako prakak, nahigabe, eta nahita. Elkarrizketa kolektibo zein intimoak. Hilekoa nire sexualitate partekatuen parte. Hilekodun beste gorputzekin erlazionatzeko modu desberdinak. Ikerketak iraun duen urteetan esperientzia horiek guztiek landa-koadernoaren parte izan dira: bertan idatzi ditut minak eta plazerak, odolaren kudeaketak, patologizatutako osasun-prozesuak, sendabideak eta bestelako sentazioak. Guzti hori ezagutza-bide pribilegiatua izan da. Ikergaiaren aurrean parez pare jarri nau. Era berean, etnografo moduan zeharkatu nau eta eragina izan du besteen esperientziak entzuteko eta ulertzeko moduan. Finean, informazio iturria izateaz gain, ezagutza kokatuak (Haraway, 1988) ahalik eta gehien posizionatzen, eta era berean, horren kontzientziari esker dagokion urruntasuna lantzen lagundu didate.

Hirugarren dimentsioan, doktore-tesian aurrera esperientzia propioa aztertzeke beharra sortu didaten gai berriak daude. Hori gertatu zitzaidan, esaterako, espiritualitatearen eremuarekin. Ez zen hasierako helburua gai horretan horrenbeste sakontzea, baina hilekoari

lotutako egitasmoak, eta bestalde, espiritualtasunari lotutako egitasmoen hedatzeak eraman naute horretara. Beraz, hasieran egin ez banuen ere, gerora (2014an) espiritualtasunari lotutako gorputz-ibilbide propioa idatzi nuen, gaiak etnografikoki behatzeko moduetan norberaren biografiak eta ikusmoldeak duen eraginaz jakitun. Eragin horien kontzientziak begirada analitikoa berritzen eraikitzen lagundu zidan, eta bereziki, antropologiari dagokion urruntasun analitiko hori sendotzen. Berdina gertatu zait urte hauetan zehar nire gorputzean gertatzen joan diren osasun-gertakari askotarikoekin, edota medikuntza alternatiboetan izandako esperientziekin. Ikerketak iraun bitartean ere bizirik eta aldatzen dagoen gorputza naiz, eta bizi izan ditudan gaixotasun, erremedio eta sentrazioei buruz idazten joan naiz, aipatu gisa.

Horrek ez du esan nahi azken idazketa honetan horiek zuzenean erabili ditudanik. Oro har, bizipen propioen analisia baliagarria izan da bide metodologiko moduan. Eta ikergaiaren eta egin-moduen gainean pentsatzeko abagunea eman badit ere, edukietan esanguratsuki sakontzeko zenbait pasarte hautatu ditut soilik. Izan ere, Beharrek (1996: 14) dioen moduan, «*vulnerability doesn't mean that anything personal goes. The exposure of the self who is also a spectator has to take us somewhere we couldn't otherwise get to. It has to be essential to the argument, not a decorative flourish, not exposure for its own sake*». Alegia, tarteka nire ahotsa edukiarekin uztartu badut ere, ahots propio horren baliagarritasuna, bereziki, prozesuari berari lotua egon da.

Azken dimentsio gisa, ikerketa garatu ahala indartzen joan den ikertzailearen erreflexibitatea legoke: honek eraman nau hautu metodologikoetan eta etnografoaren egitekoetan arakatzera. Ondorioz, ikuspegi autoetnografikoa, ikergaira hurbiltzeko bidez gain, esperientziaz eta erreflexibitatea garatzeko tresna eta prozesu gisa ulertu dut. Ikertzailearen zaugarritasuna aintzat hartuz eta ikerketaren une desberdinetan bizitako esperientzia desberdinetatik tiratuz, ariketa izan da horiek teorizatzea. Duda eta zaugarritasuna lagun, esperimendatzeko eta hautuak bizitzeko saiakera egin dut.

Reflexivity, broadly defined, means a turning back on oneself, a process of self-reference. In the context of social research, reflexivity at its most immediately obvious level refers to the ways in which the products of research are affected by the personnel and process of doing research. These effects are to be found in all phases of the research process from initial selection of topic to final reporting of results. [...] Reflexivity expresses researcher's awareness of their necessary connection to the research situation and hence their effects upon it (Davies, 1999:04).

Hain zuzen, erreflexibitate horren baitan izan ditudan zenbait erronka eta indarguneri helduko diet hurrengo zatian, “etnografoaren gorputz zaugarriaren” proposamenean barrenduz.

2.3. ETNOGRAFOAREN ERREFLEXIBITATEA: ZAUGARRITASUNA ETA DESEROSOTASUNAK ESPERIMENTAZIO ETA INDARGUNE

Mi capacidad de respuesta y mi fragilidad están ligadas entre sí (Butler, 2014:61)

[...] habitar en mi etnografía para entenderla desde mi experiencia con los otros y no como expresión del conocimiento abstracto, impersonal, descontextualizado (Hernández, 2012:1, in Gregorio 2014:320)

Ikerketa subjektuaren parte izatea abiapuntutzat hartu izanak, ikerketa gorputztek berak eta prozesua esplizitu egin izanak, erraztasunak eta zailtasunak sortu ditu. Gorputz etnografoaren lekuaz hausnartzea hautu metodologikoaren izateak eraman nau idazketan zehar propio bizi ditudan dikotomiekin (gorputz/gogoa kasu) bestelako idazketa prozesuak esploratzera, edota ni(gorputza)rengan gertatzen dena esperimintatu, bizi eta hausnartzera. Eta esperimintazio gune aberatsa izan da, zeharo. Ikusgai agertzen den azalaren moduko zaugarritasuna: zauriak izan ditzakeen azala, baina baita sentikorra eta plazera izan daitekeen azal horren tankeran (Cavarero, 2011).

Egote zaugarriaz ari naizenean¹⁶⁷, Beharren (1996) behatzaile zaugarriaren kontzeptutik abiatu eta harago joanez, ikertzaile gisa izateko/egoteko moduz ari naiz. Modu biluzi batean munduari eta datorrenari irekiak egoteko modua litzateke, eta hala agertzeko prest izatea; parean dugun eta aztertzen ari garen horrek gu ere aztertzen gaituela ohartzea; aztertzen ari garen horrek aldatu egiten gaituela onartzea; aldaketa horiek kontziente egin eta eskaintzen dizkigun gakoak gure jarduna ulertzeko erabiltzea; landa-lanean jaso ohi dugun guzti hori ahalik eta modu aproposenean pertzibitu, jaso eta azaltzeko trebatu garen arren, horren mugez jabetzea; ikerlariaren emozioak ikerketaren parte direla esplizitatzea, etab. Horrenbestez, egote zaugarri hau litzateke ikerlari moduan beldurrari, plazerari, arazoei, minei, agoniari, agobioari, delirioari, ulertezina zaigunari eta ulertu nahi (ez) ditugun gauzei irekiak egotea.

¹⁶⁷ Zaugarritasun etnografikoari buruzko planteamendu hori bi proposamenei esker landu nuen batez ere. Lehenengoa Ixiar Rozasek eta Itziar Imazek Arrakalatuta programarako proposatutako mintegirako izan zen (Tabakalera eta Kaxilda, 2015), eta bigarrena Alba Barbék (2017) eta Julieta Vartabedianek koordinatutako panel baterako, «Reflexiones metodológicas y epistemológicas en torno a una etnografía (indudablemente) “carnal”» (2016, AIBR kongresua).

Zaurgarritasunak, bada, baditu esanahi etimologiko desberdinak. Adriana Cavarerok (2011) «*vulnus*» latinetik datorren jatorri etimologikoa aztertu eta bi ulerkera azaltzen dizkigu. Bata zauriari dagokiona, bestea, ostera, azal biluziari dagokiona:

Derivada del latín “vulnus”, herida, la vulnerabilidad es definitivamente una cuestión de piel, [...] El significado primario remite a la rotura de la “derma”, a la laceración traumática de la piel. El contexto de referencia, en la tradición textual, convoca la violencia y es prevalentemente un escenario de guerra [...] Sobre la relación esencial entre piel y “vulnus” existe una conjetura etimológica secundaria pero muy prometedora para nuestro tentativo de repensar lo vulnerable. Según esta etimología, el significado vulnus, a través de la raíz “vel*” aludiría sobre todo a la piel depilada, lisa, desnuda, y por ello, expuesta en grado máximo. [...] las dos etimologías, incluso abriendo a imaginarios diversos, no están del todo en contraste: siempre de piel se trata. La segunda, evitando la figura del guerrero, posee sin embargo el mérito de acentuar la valencia de la piel como exposición radical, inmediata, sin vello, sin cobertura o coraza. [...] la vulnerabilidad, si no queremos descuidar su étimo dominante, es todavía índice de la herida, pero ahora resulta plausible que el anverso de esta herida sea la caricia (Cavarero, 2014:25-27).

Hala, zaurgarritasuna gakoa izan da aipatutako gorabeherak aztertu, erabili eta teorizatzen. Hala, Cavareroren zaurgarritasunaren esanahi bikoitz hori, baina, bereziki azalari lotua agertzen zaigun bigarren etimologia hori hartzen dut zaurgarritasuna bide-irekieratzat ulertzeko. Zauria, fereka eta azal biluzia. Biluztasun horrekin lotzen dut ikerketan izan dezakegun irekiera; zeinak norberaren hauskortasun eta ahultasunei irekiak egotera garamatzen. *Eskerrak ahulak garen*¹⁶⁸. Butler (2014) jarraituz, hauskortasun propioa eta erantzuteko gaitasuna elkar lotuta daude, eta hortaz, zaurgarritasuna indartsu egingo gaituena ere bada. Hortaz, Beharren behatzaile zaurgarriaren proposamenetik abiatu eta zabaldu egiten dut ikertzaile izateko eta egoteko moduetara. Ikerketarako «egote zaurgarria» proposatzen dut estrategiatzat: esperimintatzeari irekiak, esperientzia propioaren analisiari, besteari. Zaurgarritasuna, beraz, indartsu egingo gaituen etnografoaren ezaugarri eta bizi-ezaugarri moduan proposatzen dut: sentiberatasunari, konplexutasunari eta aditzeari loturiko estrategia gisa. Era berean, auto-ariketek zaurgarritasunaren kontzientzian entrenatu gaitzakete: hori esplizitu eginez, goldatuz eta indargune bilakatuz.

Zaurgarritasuna, beraz, landa-lanerako zein idazketarako lan tresna ere bada: zaurgarritasuna erresistentzia gisa, fereka (eta min) gisa, eta munduan egoteko eta ikertzaile moduan posizionatzeko modu bezala. Horrek guztiak erantzuten die, eta era berean, galdetzen

¹⁶⁸ Anariren *Ihia* abestiaren letra, gerora erreferentzia popularrean asko errepikatu dena.

die ikerketan egoteko eta bizitzeko moduei. Ikerketaren parte den «egote zaurgarria» irekiera eta potentzia da bidean, prozesuan bestela jaulkitzera garamatza eta etengabe birkokatzen gaitu. Zaurgarritasuna eta erreflexibitatea baliatzearen proposamena zenbait adibideren bitartez taxutuko dut, horietako batzuei jarraian helduz: bizipen propioei, deserosotasunei, pertzepzio gaitasunari eta landa-lanean sortzen diren harremanei, besteak beste.

2.3.1. HARAGIA ETA AZALA: PERTZEPZIOA ZABALTZEKO BIZIPENAK

[...] el conocimiento está ligado a lo que nos hace sudar, estremecernos, temblar, todos esos sentimientos que se sienten, de manera crucial, en la superficie del cuerpo, la superficie de la piel con la que tocamos y nos toca el mundo (Ahmed, 2015:260)

Ferrándizek (2011:95) idatzi du: «[...] *el primer informante del investigador es uno mismo, que aprehende el espacio social que investiga en su propio cuerpo, en sus rutinas, en su vestuario, en sus gestos, en su aprendizaje lingüístico*». Urte hauetan bizitako esperientziak, *egin* egin nauten eskarmentuak eta bizitako aldaketa praktikoa eta emozionalak, esanguratsuak izan dira, zinez, ikertzaile gisa. Batzuetan ikerketa eta landa-lanarekin zuzenki lotuak, ez beti baina. Halaber, zaila da bizitza eta landa-lanaren arteko mugak zehaztea, banaketa bera sinpleegia eta estatikoegia baita. Ikerketan elkar elikatu, galdekatu eta nahastu diren bizipenak izan dira. Horiek den-denak, munduan kokatzeko ez ezik, mundua ulertzeko eta elkarrizketatuen mundu propioak ulertzeko lengoia erreflexiboa ere eskaini baitidate. Hilekoaren odola, mina, ikusgarritasuna eta bestelako sentazioak kudeatzeko moduak, sentitu/bizi izan ditudan hainbat gaixotasun, eta horien zaintzarako erabilitako estrategiak, sendagileei entzun (eta erantzun) dizkiedanak, esaterako, oso lotuak sentitu ditut berriemaileen esperientziekin, eurengana gerturatzeko moduekin eta sortutako harremanekin. Baita norberaren irudiarekin edota adinarekin lotutako bizi-esperientziak ere; gorputzean agertzen zaizkidan ximur txikiak, biguntasunak, minak eta nekeak; gorputzaren irudiaren onartze/ez onartze ariketak; elikadurak sortu izan dizkidan kezka; hingatzeak eta ardurak; loarekin eta atsedinarekin lotutako zailtasunak; baita, ordea, gorputzak/gorputzean urteen poderioz indartzen joan diren indargune eta plazerak ere; sexualitatearekin izandako bizipenak, emakumeekin edo gizonekin izandako intimitate-harremanak edota genero arloan esanguratsuak izan diren esperientziak. Eta guzti horrekin batera, erlazionalak diren zapalkuntzen zein pribilegioen gorputz-bizipen eta gogoeta askotarikoak (Gregorio, 2002). Eskarmentu eta aldaketa horiek etengabe eraman naute osasunari, irudiari, mugimenduari, adierazpenari eta sentazioei lotutako gorputz-praktika propioak aztertzeraz, baina ez hori bakarrik, ikergaia eta landa-lana ezinbestean zeharkatu dutenez, etnografoaren ikerketa prozesua bestela ulertzera eraman naute. Finean, norberaren

marko teorikoa da munduarekin harremanetan jartzen gaituena. Azala bera da norbera eta ingurunearen arteko irekiera. Hori guztiaren kontzientzia lantzeak eta probetxua ateratzeak, ordea, lan eta trebakuntza espezifikoak eskatzen du: egunerokoak, gogoetak, norberaren deserosotasunetan eta kontraesanetan murgiltzea, baina baita sormenaz baliatzea ere.

Bizipenekin lotutako afera metodologikoa izan da, era berean, dagoeneko aipatu ditudan etnografoaren lekuez eta etnografoaren pertzepzio gaitasunez hausnartzea. Garai batean sentitutako deserosotasunez baliatuko naiz hori azaltzeko. Maiz plazerez bizi izan badut ere, beste batzuetan nabarmen deseroso sentitu naiz ikertzaile rolean, arrazoi desberdinegatik. Sasoi batean, zenbat eta tailer gehiagotan parte hartu, orduan eta deserosoago sentitzen nintzen haietako batzuetan azaleratu ohi ziren genero-ideologia eta proposamen sozialekin (zehazki, ideologia heterosexualean oinarritzen den feminitate eredu jakin bati lotua). Behin eta berriz errepikatzearen poderioz areagotu zen deserosotasuna, oso modu fisikoan. Horrek behaketa gaitasun propioan izan zezakeen eraginaz kezkatuta, zenbait estrategia metodologiko garatu ditut nire pertzepzio gaitasuna eta irekiera lantzeko. Deserosotasun haiek landu eta birpentsatu ostean iritsi nintzen landa-gune batean kokatutako hilekoari buruzko hainbat eguneko egonaldi bat egitera. Zenbait kontraesanekin nentorren; batetik, bertan garatzen ziren hainbat genero-ideologiekin, eta bestetik, nire ikertzaile rolaekin. Izan ere, espazio seguruak eta konfidentzialak diren heinean, deseroso sentitu izan naiz ikertzaile gisa presente egoten. Egondialaren bidelagun-gidariekin eta zenbait parte-hartzaileekin partekatu nituen kezka horiek: bai genero-ideologiei zegozkienak, eta baita ikertzaile *infiltratu* bezala nituen betiko sentsazio eta kontraesanak. Halaber, garai hartan egoera pertsonala ere nahiko zaugarria zen, eta eremu hura baliatu nuen ni neu ere osatzeko. Egondial hartan, gorputzaren erabilera eta inplikazioa nahiko muturrera eramane genuen. Inoiz baino irekiago egon arren aitortu behar dut ez zela batere samurra izan; kontu oso baitakoak eta intimoak azaltzen, etengabe modu jarraian galdera zailak eta gorputz inplikazio estua izaten. Eta izan zuen bere nekea, bere deserosotasuna. Baina baita katarsia, plazera, osatzea eta hitzez harago gertatzen den halako gorputz-ulermena. Deserosotasuna bizi arren, ahalik eta zintzoen izaten saiatu naiz eta egoera horietan ahalik eta gehien murgiltzen. Berebiziko ikasketa prozesua izan da, beraz, zaugarritasun propioz pentsatzea.

Era berean, bizi izan dudana beste kontraesan bat izan da gorputz propioa «funtzionatzen ez duen makina inperfektu» gisa sentitzea tarteka, gorputz makina metafora mendebaldarrari fidel, eta hain zuzen, gorputzaz eta hilekoaz egiten ditudan irakurketekin erabat kontraesanean. Paradoxikoki, eragina izan du horretan eremu akademikoan (eta “arrazoiaren” munduan) gero

eta gehiago murgiltzeak, baina baita beste zenbait esperientziak ere, esaterako, gure gizarte mendebaldarra ezaugarritzen duen gorputzarekiko eta osasunarekiko etengabeko kezak eta perfekzionismo gurak. Deserosotasun eta kontraesan horren kontzientziak bigundu ditu bizipenak eta sortu ditu arrakalak. Justuki, aurreko paragrafoan aipatutako garai beretsuan, uneko zaugarritasuna baliatuz, lanketa fisiko osoa egin nuen, nire erreflexibitatean sakontzeko desioz. Hala, Kalifornian (2012-2013)¹⁶⁹ eta Eslovenian (2014) egindako egonaldietan¹⁷⁰ izan nuen helburuetako bat, ikertzaile moduan, gogo/gorputz, zentzuzko/korporal, ikertzaile/informatzaile bikotasunak nigan zalantzan jartzea izan zen. UCSDn (University California San Diego) gorputzari buruzko antropologia mintegian parte hartu nuen Csordasen eskutik. Bitartean, antropologiako beste doktoregai batzuekin batera, balletean eta boxeoa aritu nintzen, generoari dagozkion gorputz estilizioak esperimentatu eta analizatzeko, baita igerian eta Kundalini¹⁷¹ zein Bikram¹⁷² yogak egiten ere. Gorputz-praktika zehatz horien bitartez, eta argia, eguzkia, eta itsaso bainuen laguntzaz, sasoi hartan bizitzen ari nintzen bizi-zikloa gehi osasun arazoak leuntzeko baliagarri izan ziren. Baina ez hori bakarrik, gorputz esperientzia haien inguruan modu sentikorragoan hausnartzeko modua ere izan zen, gorputz antropologiaren begiradatik. Ljubljanan (2014) ere, Flow Yoga zentro batera joaten nintzen egunero¹⁷³, eta Radharani Pernarčič antropologo eta dantzariak gidatzen zuen gorputzaren mugimenduaren inguruko *Občutljivost, intenzivnost, prisotnost* (sensitivity, intensity, presence) tailer praktikoan jardun nuen. Bioenergetika kontuengatik ere ezaguna da Slovenia, eta horretan aditua den praktikatzaile batekin ere egin nuen saioa, bertako antropologo batekin. Esperientzia guzti haietan bizi izandakoak presente dira kapitulu desberdinetan agertzen diren gaietan. Izan ere, elkar lotzen badira ere, ideia batzuk gehiago lotzen dira genero harremanen eta ideologiaren gatazkekin, beste batzuk espiritualtasunarekin, edota beste batzuek osasun esperientziekin. Esperientzia horietan gertaturiko diskurtsoak, sentsazio, egoera eta emozioekin uztartuz, beste modu batera kokatu naute horien baitan zeuden hainbat fenomeno sozial ulertzeko.

Gorputza esperimentazio iturri da, baina ezinbesteko afera izan da «gorputza *eduki*, gorputza izan» horretatik harago joatea; hau da, praktikara eramatea gorputza/gogoa dikotomia

¹⁶⁹ Lehenengo egonaldia UC Berkeleyn egin nuen Dr. Charles Hirschkinden gidaritzapean (2012). Bigarrena UC San Diegon, Dr. Thomas Csordasen zuzendaritzapean (2013)

¹⁷⁰ Ljubljanan (Eslovenia) hirugarren egonaldi bat egin nuen IRSA (Institut za razvojne in strateske analize / Institute for developmental and strategic analysis) institutuaren gonbidapenari esker, Dr. Renata Sribarren eskutik (2014).

¹⁷¹ Oso antzinakoa kontsideratzen eta bere praktikaren bitartez aktibatu egin nahi da norberaren Kundalini energia, mantra, kriya, asana, pranayama, Mudra, meditazio edota erlaxamenduen bitartez. Rosa Paradelak, Kundalinian oinarrituz hilekoaren yoga saioak egiten ditu. Ikus: <http://descubretuciclo.wordpress.com/> (15-04-2014), <http://mitokondriakrosa.wordpress.com/> (15-04-2014)

¹⁷² Bikram yoga espazio beroetan eta hezeetan egiten da.

¹⁷³ Flow yoga edo Vinyasa yoga asanetan oinarritzen den yoga da, arnasketa erritmikoaren bitartez egiten direnak.

hori zalantzan jartzea. Ni neu gorputz/gogotik harago pentsatzeak, nola gorputz *bat daukadan* eta nola gorputza *naizen* (Lock, 1993) pentsatzera narama; etengabeko hausnarketa eta lengoia saiakerak eskatzen dituen ataza.

2.3.2. HARREMANAK LANDA-LANEAN: INTIMITATEAREN KUDEAKETAK ETA AUTORITATE ETNOGRAFIKOAREN ERTZAK

La apariencia corporal de un cuerpo que es tan dependiente como dinámico es la condición que nos expone al otro. Al reclamo, a la seducción, a la pasión, a las lesiones (Butler, 2014:60)

Ikerketa prozesu batean ikerlariaren ezaugarriak kontuan hartzea garrantzitsua da, horrek eraman naularik neure burua ikertzailetzat aztertzeraz: norberaren indargune eta hauskortasun horien ezagutzan sakonduz gero, erabilera kontzienteagoa egin daiteke. Ezaugarri propioen artean, azertu behar izan ditut, besteak beste, elkarrizketarekin lehen kontaktuak egiteko eta harremanak eraikitzeke, elkarrizketak egiteko, intimitatea erabiltzeko edota baita idazteko eta ikerketan zehar aurrera egiteko moduak eta estiloak.

Ez da eguneroko kontua pertsona ezezagun batekin batu eta konfiantzazko espazio intimoa sortzeko aukera izatea. Badirudi denbora gelditzen dela. Denboraren baitako bilakatzen da. Subjektibitate propioaz zein bizi- eta gorputz-prozesuez hitz egiteak hausnarketa eremu sentikorra zabaltzen du. Une horiek bereziki baliagarriak bilakatzen dira gogoeta, elkarrizketa eta konplizitaterako. Baita kezka, kexa, kritika edota auto-krikarako ere. Horretarako klima aproposa sortzea ezinbesteko erronka da. Ferrándizek (2011) dio, elkarrizketarek zenbat eta aukera gehiago eduki euren esperientziak, sententzioak eta ikuspuntuak hitz, irudi eta metafora propioez azaltzeko, orduan eta aberatsagoa, ñabarduraz josiagoa izango dela elkarrizketa. Elkarrizketaz harago, eremu etnografikoetan eta horien baitako egoera informalean hizketagaien gaineko informazio eta xehetasun interesgarriak agertzen dira, bai tailerretan, egitasmoetan edota elkarrizketa baten ostean zerbait hartzen ere.

Gogoeta-bide oparo izan dira, baita ere, elkarrizketen ostean nigan sortutako sententzioak: ikuspuntu emozional batetik bereziak, gertutasun handiko sententzioak. Kidearen zaugarritasuna, hauskortasuna sentitzeaz harago, bere potentzial eta indar guztia senti daitezke. Euren hausnarketak eta atakak, gorputzasunezko espazio erreflexibo eta partekatuan gertatzen direnean, gure kulturaren korapiloek eta konplexutasunak barne-hartzen gaituzte. Sententzio horiek analisisan barnebilduz gero, informatzaileekin erlazionatzeko moduak uler

ditzakegu, adibidez, hitz egiteko edo gertatzen ari den hori arrazoitzeko moduak (Esteban, 2011b).

Berriemaileekin sortzen diren harremanetan ere badira zailtasunak, Ferrándizen (2011) arabera, elkarrenganako harremanen kudeaketaren konplexutasun eta ustekabekotasun moduan identifikatu ditzakegunak. Are gehiago, lotura hurbilagoa bada. Hala nola, ikergaiaren baitan kokatzeak modu espezifikoa eragiten ditu harreman horiek. Esaterako, zaila gerta daiteke enpatiarekiko eta diskurtsoekiko kritikotasuna uztartzea. Nire kasuan, nik neuk ere hilekoaren tailerrak gidatu izan ditudanez, ohikoa izan da zenbaitekin esperientzia ugari partekatzea, baita desadostasunez edota ikerketaz solastea, nahiz eta beti ez den posible izan. Kasu batzuetan, zenbait berriemaileekin harreman berezia sortu da: zenbaitetan, aurretik ere ezagutzen ginelako, beste zenbaitetan, ordea, unean partekatutako intimitatearen potentzialtasun berezi horregatik¹⁷⁴.

Hain zuzen, harremanak estuak diren heinean, berriro ere egiten dugu topo informazioaren kudeaketaren afera zailarekin, aipatutako tailer eta espazio seguruetan gertatu moduan. Zenbait berriemaile aurretik ezagutzen nituen, beste batzuk ez; baina gerora askorekin mantendu dut harremana. Espazio eta garai desberdinetan joan gara elkar aurkitzen, lagun komunak izan ditugu eta horrek denak informazio asko ahalbidetu dit. Aitzitik, kontuan izan behar dut une desberdinetako informazioa modu desberdinetan kudeatu behar izan dudala. Izan ere, elkarrizketa egin dugun unean pertsona horrek baimena eman digu informazio hori (kontu handiarekin) erabiltzeko, baina erlazionatzen goazen heinean, jasotako informazioari dagokionez, nola erabil dezakegu? Tenka horrek autoritate etnografikoaren, informazioaren erabilera egokiaren inguruan edota noizentzat eta nola idazten dugun birpentsatzera garamatzate etengabe. Honen aurrean bilatutako estrategietako bat honakoa izan da: ikerketa prozesuaren amaieran, zenbait berriemaile berriro ere elkarrizketatzea. Gainera, gorputz-ibilbideen metodologia erabilita, berriemailearen bizitzari buruzko informazioa ematen goazen heinean, agerian geratzeko aukerak areagotzen dira. Kontuan izan behar dugu, euskal gizartea txikia dela batetik, eta bestetik hilekoari lotutako ekintzak ere arras periferikoak direla. Datu batzuk moldatu eta identitatea ezkutatzeko beste neurri zehatzak hartu arren, bada anonimotasunerako zailtasuna. Horren aurrean ere, ikerketa amaitu aurretik parte-hartzaileei idatzitakoak erakustea garrantzitsua izan da. Horrela, niri interesgarriak iruditu zaizkidan aldagaiak eurekin partekatu ditut, eta modu baimenduan, euren iritzia, aldaerak eta ibilbidearen

¹⁷⁴ Konplexutasun horren parte izan daitekeen beste dimentsio bat landa-lanean sor daitezkeen harreman afektibo eta erotikoena litzateke. Ikus, esaterako: Kulick eta Willson (1995).

usteak jaso (eta elkarrekin moldatu/kendu/gehitu ditugu zenbait kontu). Horrek gainera, euren testuinguruetan eta aldaketetan sakontzen lagundu dit, hilekoaren kulturetan gertatzen ari diren aldaeretan murgilduz. Bizi-prozesuak modu sakonean ezagutzeko aukera aberatsa izan da, zinez. Bereziki, behin testua idatzita, beraiek egin dizkidaten itzultzeen garaian une oso emotiboak eta emankorrak sortu dira: elkarrekin aztertu ditugu iraganeko elkarrizketak eta edukiak, elkarrekin desio, bizi-ardatz eta denboraren deribak. Eta niri dagokidanez, itzultze prozesu horiek lasaiago kokatu naute lanaren amaiera fasean, eurekin batera nire bizi prozesuak ere partekatu ditudalarik.

Bestalde, kasu batzuetan besteen informazio oso pertsonala izateak antsietatea ere sortu dit, esaterako, informazio politikoari dagokionez. Gure gizarte sisteman sektore askok bizi duten gorputz-esperientziaz (eta errepresio bortitzaz) asko esaten digu antsietate horrek. Ikerketa honetan zenbait berriemailek euren jarduera politikoaren gaineko xehetasun ugari eman dizkirate, euren bizi-ibilbideak ulertzeko beharrezkoa delako. Alegia, kriminalizatu diren jardueren berri dute nire grabagailuak, ordenagailuak, transkripzioek. Azken urteetan eskenatoki-aldaketa dela eta, nolabait, moldatu dira beldurrak eta antsietateak. Baina gorputza estutu didan kontua izan da honakoa, eta estrategiak bilatzeko zailtasuna izan dut. Nik konfidentzialtasunaren ardura dut parte-hartzaileekiko, eta intimitatea zabaltzeaz haragoko kezka sortzen dizkit, informazio horren jabe izateak. Zer egiten dugu antropologok informazio guzti horrekin? Kezka edo metodologia arazo bezala planteatzen dugun unean, bestelako dimentsioa hartzen du gaiak.

Horrez gain, proposamen auto-etnografikoari dagokionez ere, sortu dizkit hainbat tenka: ikusgai agertzea eta biluztea, esaterako, edo bestetik, norbera parte den ingurune sozial bat ikusgai jartzea, horrek sortzen dituen zailtasun eta kontraesanekin. Finean, norberarena bakarrik ez den informazioa ikusgai jartzen delako. Aipatutako kezka horiek guztiek kostu pertsonal garrantzitsua dute. Alta, uste dut, balio etikoetan oinarritzen diren neurri egokiekin jardunez, metodologikoki ikerketaren prozesu orokorra eta ondorioak doitasun zientifikoz kokatzeko modua sortzen dela. Finean, etnografia autobiografikoa kultur prozesuei, prozesu ekonomiko eta politikoei buruz ari denean, autoreaz edota pertsona zehatzez mintzo baino, inguratzen duen mundu sozialaz ari da.

Amaitzeko, konfidentzialtasuna eta aitortzaren artean izan ohi den tenka bat ekarri nahi dut. Hain zuzen, berriemaileak anonimo gisa mantenduz, nola aitortu euren jakintzak eta esperientziak? Zentzu batean lortu ez badut ere, kasu batzuetan aditu bezala ere erabili ditut

zenbait berriemaile, finean, bi posizio horiek “berriemaile” eta “aditu” figurak gailendu nahi baziren ere.

2.4. LANDA-LANAREN DENBORAK, DATUEN ANALISIA ETA IDAZKETA PROZEDURA

Doktore-tesien kasuan, sakontasun izaera dela-eta, iraupen aldetik prozesu luzeak izan ohi dira, hori egun moldatzen ari bada ere. Oro har, ikerketa orotan aldagai berezia da denbora, dimentsio desberdinetan: bide ematen dielako aldaketei, bai ikergaiari, ikertzaileari eta bizi-prozesuei dagokienez. Aldaketak elkarreraginean ematen badira ere, ikerketa honetan zenbait aldaketa esanguratsu gertatu dira, hain zuzen, prozesuaren iraupena ere baldintzatu dutenak: ikergaiaren gertatutako aldaketak, bereziki. Ikerlanean horren arrazoiak xehatuko ditugun moduan, hilekoari lotutako egitasmoak ugaritu eta aniztu egin dira azken hamarkada honetan, nahiz eta egitasmo nahiko periferikoak izaten jarraitu. Hamarkada honetan, aztertu ditudan hilekoaren kultura eta politiketan aldakortasun handia egon da: diskurtsoetan, narrazioetan eta praktiketan. Aipatu moduan, argitalpenak eta tailerrak areagotu dira, jende askoz gehiagok ezagutzen ditu halako ekimenak gizartean; feminismoaren baitan gaiarekiko ikuspegi pluralagoa dago; odolaren kudeaketarako gailuak hedatu dira; aldarrikapen irudi eta performanceetan ohiko gaia da. Ikerketan bertan azalduko ditudan aldaketa horiek ikerketa hipotesiak eta helburuak moldatu dituzte, eta horrek ere eraman nau berriemaileekin behin baino gehiagotan biltzera, eurekin aldaketa horiez solasteko xedez. Idatziak nituen gauza asko ere alderatu ditut, beste batzuk eguneratu, eta beste gehienak, aldaketa horiek ikertzeko baliatu. *Aldaketen gaineko* etnografia izan da. Bestalde, ikergaiaren iraupen luzeagoak bide ematen dio ikertzaileari bizitzako gorabehera pertsonalen inguruan ikerketarekiko sortutako kezken eta honekin duen jarreraren baitan ematen diren aldaketen gainean hausnartzeko. Emozioak esplizitatzea hautatu da eta kasu honetan, ikertzailearen bizitzan eman diren aldaketek eta emozio desberdinek ikerketa ulertzeko, bizitzeko eta egiteko moduetan eragin dute.

Erabilitako estrategiak bide, jasotako informazioa bildu eta antolatzeko modu desberdinak erabili ditut. Egunerokotasunean gaiari lotutako aipuak eta behaketak jasotzeaz gain, egitasmoren batean parte-hartzean horretarako prestatutako fitxa ere bete dut. Halaber, tarteka zenbait ideia gaineko bestelako idatzi luzeagoak egin ditut, tupustez eta bulkadaz, lehen unean bederen. Elkarrizketak transkribatzeak berriemaileak oso presente izateko modua eskaini dit: ahotsa behin eta berriz entzutea, urruntasun batetatik berriro ere une zehatz horretara itzultzea, eta berriro ahotsa, doinuak, isiltasunak, hitzak, loturak sentitzea izan da,

errito modukoa. Pertsona hori nirekin egun bat (edo gehiago) egon arren, badut sentrazioa ni harekin askoz gehiagotan egon naizela, nigan arrasto sakona utziz.

Behaketen, berriemaileen zein bizipen propioen analisisa egiteko zenbait gai nagusi erabili ditut: hilekoa, odol kudeaketa eta teknologiak, osasuna, gorputza, biomedikuntza, medikuntza alternatiboak, genero-identitatea, genero-harremanak, sexualitatea, plazera, subertsioa, aldarrikapen bisualak, ezagutzaren eraikuntzak, espiritualtasuna, eztabaida feministak eta alternatibotasuna. Elkarrizketa guztiak aztertu ostean erabaki nuen 16 gai horiek baliatzea, elkarrizketa guztietako informazioa gaika desglosatzeko xedez. Elkarrizketa guztietan kategoria bakoitzari zegozkion pasarteak eta ideiak kodetu ditut, modu analogikoan. Kategoria nagusi bakoitzaren baitan nuen informazio guztia (elkarrizketak, behaketak, ahots propioa) batu eta hala multzokatu dut informazio guztia. Idazketa prozesuan, aldiz, zuzendariaren iradokizunez eta laguntzaz, bestela esperimintatzea erabaki nuen. Kapitulu bakoitzean, zenbait ahots eta eszenen bitartez saiatu naiz azalpen teorikoagoak, aipamen etnografikoak eta ondorioak uztartzen. Erronka eta betiere ariketa inperfektua izan da. Baina, era berean, uste dut doktoretziak badirela halako hastapen-erritoak, eta aipaturako posizionamendu epistemologiko-metodologikoekin koherente izan nahi banuen, esperimintatu egin behar nuela. Finean, landalaren pasarteak, analisisa, teoria eta ondorioak modu bateratu batean harilkatu nahi izan ditut.

Kapitulu bakoitzerako pertsona konkretu baten edo batzuen gorputz-ibilbidea hautatu dut. Euren bizipen, gorputz, testuinguruei lehentasuna eman nahi izan diet, osotasunean erakutsiz. Ez horrenbeste nire ondorioak frogatu nahian, baizik eta eurak agertuz, eta euren gidaritzapean nire analisisa gauzatzuz. Horrez gain, kapitulu horiek egituratzeko, lanean esplizituki presente dauden beste pertsona guztiek gai horiekiko dituzten esperientziak, iritziak eta bizipenak hartu ditut aintzat. Hori ez dut beti modu zuzenean egin; aurre-ariketa izan da gehiago. Kapitulu bakoitzaren paisaian presente izan ditut, baina lehentasuna kasu zehatzetan sakontzea izan da. Errepresentatibitatea baino, prozesu esanguratsuak bilatu ditut, ikergaiari ekarpena egiteko xedez eta gorpuztasuna erakutsi nahian.

Antropologoak ikertzen duen errealitate sozialean eragiten du, eta alderantziz. Eragin erreziproko hori minimizatzen saia gaitzke, edota bere konplexutasunean abiarazten, esperimintazio eta hausnarketarako espazio interesgarria agertzen zaigularik (Ferrándiz, 2011). Epistemologia feministak, gorputzaren teoria soziala eta etnografiaren gaineko gogoetak abiapuntu, kapitulu honetan saiatu naiz ikerlanean baliatutako estrategia, posizioak eta gogoeta metodologikoak laburtzen. Prozesua, bereziki erreflexiboa eta korporala izan da; ikerlanean hori oso modu sotilean agertu bada ere, bidelagun izan dut ikerkuntza ibilbide honetan.

II. ATALA. ETNOGRAFIAN MURGILDUZ: ANALISI ENPIRIKOA

OSASUNAREN EPISTEMOLOGIA ETA PRAKTIKA FEMINISTAK: BIOMEDIKUNTZAREN ERTZAK ETA IKUSPEGI HOLISTIKOAK

Promovemos la creación de alternativas como nuestra única salida, alternativas para: recuperar saberes de abuelos y abuelas, recuperar la relación con la naturaleza, recuperar el de hacerlo juntos, para poder ir más allá de lo industrial y el lucro. Crear salud en colectivo y hacerlo como una lucha. Conocer y elegir como estar sanas y sanos no como algo aislado o individual, sino como proceso colectivo. Asumir la responsabilidad sobre el conocimiento adquirido y, sobre todo, ¡compartirlo! (Colectivo Brujoas, 2014:11)

Nancy Tuanak (2006) idatzi du osasunaren mugimendu feminista mugimendu epistemologikoa izan dela, helburua ez baita izan soilik emakumeek gorputzaren ezagutza propioa izatea, baizik eta androzentrismoak eta sexismoak konfiguratuko ez dituen ezagutza modu berriak garatzea ere: «*Taking our bodies back from the institutions of medicine and reframing knowledge*» (Ibid.:1). Hain zuzen, hilekoaren politiketek erresistentzia egiten diete ideologia biomediko eta kultural hegemoniko patologizatzaile eta androzentrikoei, osasunaren gaineko ezagutza berriak kolektiboki garatuz. Birdefinizio prozesu horien gibelean osasunarekiko kezka daude, zehazki, osasunaren, arretaren eta gorputz-praktiken gaineko ideologekin eta begirada feministekin lotzen direnak.

Aipatu moduan, 70eko eta 80ko hamarkadak biziki emankorrak izan ziren ideologia biomediko androzentrikoei kritika sakonak egiteko, eta 90eko hamarkadan eta mende berriaren hasieran sexu-eta-ugaltze eskubide zenbait eskuratzearekin batera, ordea, aldarrikapenek nolabait lausotzera egin zuten. Egun, ordea, feminismoan dimentsio korporalak zentralitatea hartu ahala, osasunaren gaia, emeki bada ere indartzen ari da, gorputzasunari ematen zaion garrantzia eta osasunaren ikuspegi holistikoak gailentzen ari direlarik. Hau da, osasunaren aktibismoa, bereziki, behar eta eskubideei lotua egon da luzaroan: eskubide erreproduktibo eta sexualei, genero eredu hertsien salaketari eta amatasunaren derrigorrezkotasunari; ez garaian

osasunaren gaineko ikuspegi holistikorik ez zelako, baizik eta politika eta borroka molde feministak gehiago zentratzen zirelako neurri zehatzetan. Azken hamarkadetan, aldiz, eta berriemaileen esperientziak ezagutzuz, ikusi da osasunaren gaia beste modu batean indartu dela: ulerkera holistikoak eta proposamen orohartzaileagoak garatzen ari dira eta hilekoaren aldarrikapenak irakurketa horien baitan gertatzen ari dira, batez ere. Horrek, ordea, ez du esan nahi egungo testuinguruan eskubide andana urraturik ez daudenik.

Hain zuzen, berriemaile gehienak osasunaren ikuspegi holistikoak lantzen ari dira: ikuspuntu estatikoak eta unikausalak saihestuz, modu dinamikoan eta faktore ezberdinen elkarreraginean ulertzen dute osasuna, eta oso aktiboak dira euren gorputz- eta osasun-prozesuekiko. Hori da ikerketan zehar gailendu den ikuspegia, eta berau egun feminismoak osasunarekiko egiten dituen proposamenekin lotu dut. Ez lehenago aktiboak ez zirelako, baizik eta irakurketak desberdinak direlako eta baita egungo kultur-ezaugarrien eta borroka-moldeen aldakortasunagatik. Kapitulu honetan hori arakatzeko bidea urratu nahi izan da. Nola ulertzen dute osasuna berriemaileek? Zergatik? Zein osasun proposamen garaikide egiten dira feministotik? Zein leku du hilekoak horietan? Hori nola gertatzen ari den ezagutzeko ikerketan parte hartu duten Lunaren eta Uxueren bizi-esperientzietan murgilduko gara. Hilekoa paisaia gisa harturik, osasunaz egiten dituzten planteamenduak ezagutu eta genero- eta gorputz-ikuskeren ñabarduretan murgilduko gara. Bizipen horiek abiapuntu, kapitulu honetan, hilekoaren proposamenak baliatuko ditugu osasunaren gaineko ulerkera eta proposamen feministetara hurbiltzeko, eta era berean, ikuskera horiek hilekoaren politiketan duten eragina aztertzeko.

3.1. UXUE ETA LUNA

3.1.1 UXUE: OSASUNA GARAPEN PERTSONAL ETA KOLEKTIBO GISA

Gasteizen elkartu gara, lehen aldiz 2011an, iraileko egun hotz batean. Ekaineko asteburu bero batean ezagutu nuen Uxue, hilekoari buruzko ikastaro batean. Egun hartan Alde Zaharra bero zegoen, uda sasoia ate joka. Oraingoan, ordea, bestelakoa da giroa, irailak udazkeneko hotza iragarritz egin du aurrera. Ardotegei batean elkartu eta txoko intimo batean jesarri gara infusio banarekin, landarez eta liburuz josiriko apal artean. Antropologiaz, ikerketaz eta bestelako kontuez solasten hasi gara elkartzean. 33 urte ditu eta hezitzaile jarduten du. Bizitzaz eta bizi-garai ezberdinez asko hausnartu duen pertsona da Uxue, kontakizun landuak ontzen ditu eta modu argian bereizten ditu garai desberdinak, baita garai horiek zedarrizten dituzten

mugarriak ere: haurtzaroa; 17 urte zituenetik (orduan hasi baitzuen bikote-harreman garrantzitsu bat) 25 urte artekoa (ahizparen heriotza eta beste zenbait aldaketa); ordutik 28 urte inguru arteko bolada (bikote-harremana uztea inflexio puntutzat du); eta azkenik, ordutik elkarrizketa egin diodan artekoa. Azken urteetan gaztaroko zenbait kontu, harreman eta desio berrartzen ari dela transmititzen dit.

Hiruzpalau orduko solasaren ostean beste nonbaitera lekualdatzeko proposamena luzatu dit. Bidean auzoko kultur-elkartera lagundu diot, ikasturte hasiera denez aurten egingo dituen ekintzetan izena ematera. Kalean bere lagun askorekin aurkitzen joan gara. Taberna baten kanpoan jesarri eta edari bana eskatu dugu, garagardoa berak eta nik ardoa, hotza sartu baitzait hezurretan. Grabagailua itzali ostean ere hamaika kontu kontatu dizkit, konfiantza giroan. Iraileko astelehen buruzuri eta hotza da, eta hala ere kale zaharrak bizi-bizi daude. Aparkaleku berean utzi dugu autoa eta elkarrekin goaz paseoan, arratsaldeak dagoeneko utzi dio lekua iluntzeari. Elkarrizketak «*on egin*» diola esan dit eta besarkada batez agurtu gara. Nik ere ukitu izanaren eta afektatu nauenaren sententzioarekin egin dut autoan etxerakoa, gorputza kontentua eta asebetetik.

Hiri batetako auzo batean hazi da Uxue, ahizpa eta gurasoekin batera. Hain zuzen ere, gurasoek osasunaren eremuan egin dute lan, eta horrek eragina izan du alaben lan-ibilbideetan. Era berean, bizi-ibilbidearen erdigunean izan ditu osasunaren kezka, bizipenak eta bilaketa-prozesuak. Gaixotasunarekin modu zuzenean lan egitea baino, osasunaren prebentzioa eta garapen pertsonala interesatu zaizkio eta horregatik ekin zien, filosofia ikasi ostean, psikologia ikasketei. Haurtzaroko zenbait bizipenek ere eragina izan dute beragan, esaterako, amak pairatutako osasun-prozesuak: «Mi madre, desde que [yo] tenía unos siete u ocho años ha tenido un trastorno que le llaman bipolar, una depresión endógena; algo relacionado con lo que es una enfermedad del ánimo [...] Fue muy difícil para mí». Hori guztia ulertzeko beharrak geroko interesak eta bizi-ibilbidea markatu zizkion.

Gogoan ditu lehen hilekoak, informazio gehiegirik ez zuela sentitu zuen. Gurasoek osasun-azalpen tekniko mordoa eskaini arren gutxi hitz egin zioten norbere zaintzaz, sexu-hezkuntzaz kasu, agian eurek ere ez zutelako guztiz «*natural*» bizi izan.

Creo que era a los 12-13 años. Le llamé a mi padre y fue como, «jo, no sé qué me pasa que estoy todo el rato con una braga y parece que...» pues yo pensaba que me estaba haciendo caca todo el rato, porque los primeros flujos son super distintos, marrones... Pero claro yo ni olía, ni sabía. Mi aita se rio. Me comento «eso no es, no es...» simplemente lo dejó así y yo tuve que investigar. O sea, no fue muy claro, «pues esto es la menstruación, tienes que tener algo de cuidado de que ahora ya

eres...» algo así¹⁷⁵. Mi madre en esa época no estaba como para explicarme nada. Y luego pues por otras amigas, pues me tocó en un viaje de estudios, a los 14 años, pues sería mi segunda, tercera [regla]. «Ah pues tienes que meterte esto» y me enseñaban ahí unos tampones manuales, ¿sabes? sin aplicador ni talla, y yo: «eso no me meto, no sé qué» y bueno, de alguna manera empecé ahí, pero muy, muy desde mi misma [...] había pocos espacios de mujeres más jóvenes, adolescentes, con mujeres más mayores, en los que se pueda compartir esa información y decir cómo se sienten o cómo la llevan, que es lo que me gusta compartir ahora, que haya espacios en los cuales nos podamos juntar mujeres para hablar de esto u otros temas.

Zerbaitegatik dabil Uxue egun emakume ezberdinak elkartzeko belaunaldi-arteko espazioak sortzen. Haurtzaroan oso gustuko zituen mendia eta ibilaldiak, mendi-udalekuetara eta trabesiak egitera joan ohi zen. Hamazazpi urterekin ezagutu zuen Iban, bere bikotea izango zena, eta berarekin eta lagun taldearekin hasi zen bestelako kirolak egiten, eskalatzen eta elurretan, kasu. Institutuan zegoenean bere hiria utzi eta psikologia ikasketak egitea desio zuen arren, azkenean bertan geratu zen, gurasoek alabak etxetik kanpo sostengatzeko zituzten zailtasunengatik; eta hala, filosofia ikasketei ekin zien. Hamasei urte zituenetik, haur-zaintzan, garbiketan eta kate-produkzioan aritu da. Bizi-esperientzia interesgarri asko gogoan izan arren, sakrifizio moduan oroitzen ditu aldi berean enpleguan eta ikasten jardun zituen urte haiek, nekeagatik. Lan-jardunak eta bikote-bizitzak zenbait lagun-harremanengandik aldentzera eramán zuela sentitzen du, eta halaber, krisizat identifikatzen dituen zenbait prozesu ere bizi izan zituen urte haietan. Lehen krisia unibertsitate hastapenean izan zuen, bereziki drogaren kontsumoari lotuta, bikotearekin eta haren lagunekin ateratzen hasi zenean. Bigarrena handik gutxira, bikotearekin atzerrian bizi zenean etxera itzuli zelarik. Hirugarren krisi moduan ahizparen heriotza identifikatzen du.

Fueron crisis muy fuertes y muy importantes, porque realmente tuve que empezar de cero. Pero de cero no de lo material, sino de cero, de mí misma, de «Uxue: vuélvete a hacer», y me he vuelto hacer a mí misma, a construirme. Lo que pasa que no hace falta que sean crisis producidas por sustancias, porque por ejemplo la de los 25 años, que fue por mi hermana, que se murió en un accidente, entonces fue un shock muy grande, me colocó en la vida: «Uxue, qué quieres hacer en la vida», y ahí fue cuando empecé a verme a mí misma y, poco a poco, al final me hizo perder... bueno, yo o mi relación, pues prefiero yo. Y fue como un clac a los 25 años, bastante fuerte.

¹⁷⁵ Kontakizun desberdinetan agertu da lehen hilekoa etortzean aitarekin egon izana. Gehienek azaltzen dute aitak, nolabait, delegatu zuela elkarrizketa ama etorri arte (aintzat hartuz berriemaile gehienek gurasoak bikote edo bikote-ohi heterosexualak direla). Edo beste kasu batzuetan, beraiek zirela amak azalpenak ematea nahiago zutenak.

Bikote harremanak zenbait galera ekarri zizkiola sentitu arren esperimentaziorako garai garrantzitsua ere izan zen; gorputzaren, osasunaren eta sexualitatearen kudeaketari dagozkion ikaskuntzen nahiz muga propioen ezagutzarako garaia. Harremana ahuldu ahala hasi zen berriro ere aurretiaz zituen kezka sozialei leku egin eta zenbait elkartetan parte-hartzen boluntario gisa: aniztasun funtzionalaren eremuan, birgizarteratze prozesuan dauden presoak laguntzen dituen elkarte batean, osasunari buruzko irratzi-programa batean eta baita baso-eskola batean ere. Hala, 28 urterekin, bikote-harremana amaitzearekin bat psikologia ikasketak burutu zituen, eta bete-betean engaiatu zen aurretik kolaboratzen zuen eskolan. Eskola-bizitzak nabarmen eragin du bere prozesuan eta identitate bizituaren eraikuntzan, munduan egoteko modu bat eskainiz; eta barne-bilaketa garaiak ere izan dira, berez gustuko zituenak berreskuratzeko, gorputz eta prozesu pertsonalez jabetzeko edota erlazionatzeko moduez eta afektuez hausnartzeko.

Los cinco años que llevo en la bosque-escuela, han implicado un proceso fuerte a nivel personal, pues te pide estar mucho de igual a igual ¿no? Es decir, respetar los procesos de las niñas y los niños, entonces me ha hecho mirar cosas más del respeto hacia mí misma y hacia mis procesos, y todo esto me ha conectado mucho con temas corporales y de salud; de cuidado y autocuidado. Es un proceso largo. Desaprender para aprender de otras formas [...]

Baso-eskola bere bizi proiektu bilakatu da, baina horren buru-belarri ibili da ezen bazuen sententzia inoiz ez ziola uzten lan egiteari edota horretarako formatzen egoteari, eta hortaz, oporrak iristean bazuen hutsune sentipen sakon bat. Horiek horrela, bada urtebete prozesu terapeutiko batean dagoela: «*Me está ayudando a colocarme y a saber quitarme el traje de cuando salgo del trabajo, ya no soy 'Uxue de la baso-escuela, soy Uxue*». Halaber, garapen pertsonala, hots, hezkuntza-, genero- eta bizi-prozesu horiek, bete-betean lotzen ditu osasunaren gainean garatutako ikuspegi holistikoarekin:

Para mí, salud es mantener un nivel de energía, el descansar, el alimentarse bien o el respirar, que se nos olvida. Sobre todo, para mí, es una cuestión de hábitos más que ponerte cosas y si esos hábitos no se hacen rutina, para mí han sido muy difíciles de mantener. A veces pierdo un poco de alimentación, a veces me olvido de respirar y voy ahogada por la vida, o como lo del tabaco, que a veces lo dejo y lo vuelvo a coger. Al final para mí es una cuestión de hábitos y un estado, que es el estado natural del cuerpo. Luego las enfermedades vienen, te indican algo de ¿qué estás haciendo en tu cuerpo? [...] Me interesa mucho el concepto de salud desde la medicina oriental.

Osasunaren ikaskuntza prozesu soziala izan da Uxuerentzat: irakurriz, partekatuz eta bereziki beste emakumeekin mintzatuz garatutakoa. Elikadura osasunaren parte eta adierazle garrantzitsu moduan sentitzen du: beganotasuna eta makrobiotika praktikara eraman ditu

elkarbizitza desberdinetan, ortua ere badu. Bizi-esperientzia desberdinek gain-medikalizazioari buruz kritikoki hausnartzera eramán dute; “Arreta Gabezia Hiperaktibitatearekin” diagnostikatutako haurren elkartean bizitakoek, kasu. Bere ustez, badaude tratamendu garestiagoak, lan eta denbora gehiago eskatzen dutenak, baina ez dago horiekiko interesik: erantzun bizkorrak nahi dira eta hor sartzen da farmazia-industria. Ez da sobera joaten medikuengana, ez bada kontu larriagorik izan duela; izan ere, argi ikusten du biomedikuntzaren erabilera praktikoa eta ez du medikuntza sistemen arteko hierarkia egin nahi.

No digo una no y otra sí, sino que unas y otras se pueden usar en su debido momento [...] Pero lo otro sí que nos lo ponen delante en seguida [se refiere a la industria farmacéutica], y yo tengo dos opciones, tomarlo o no tomarlo, y ahí ya ver, ¿no? [...] Yo en los momentos que estuve con estas crisis estuve medicada, por eso confío, porque a veces hay que ayudar al cuerpo a que corte a la mente, porque muchas medicinas de las que conozco no son para lo físico, son para el organismo bioquímico, cerebral y tal. Y yo también soy un poco de «cada una con su cuerpo».

Behar desberdinen arabera medikuntza-sistema desberdinetara jo arren, batez ere bere kabuz zaintzen trebatu da; autoezagutzarako baliatu ditu osasuna eta gaixotasuna.

El proceso de enfermedad me está diciendo algo. Entonces no trato tanto de parar la enfermedad, frenar los síntomas y ya está. Bueno, pues si estoy con anginas, a ver, ¿por qué me he agarrado esto? o ¿qué he hecho yo para que me duela la espalda? El momento de enfermedad me ayuda a mirarme y aprender. Y luego ya conozco cosas, pues si tengo un catarro en las vías respiratorias me cojo algo de homeopatía que ya conozco. Tomo infusiones de tomillo, propóleos, alternativas que conozco, del típico libro de remedios naturales, y antes de probar otras cosas, pruebo eso. Los procesos son más lentos, pero veo que voy curándome de verdad. [...] Hace muchísimo que no he tomado medicamentos; ningún tipo de analgésicos, ni ibuprofeno, ni antiinflamatorios; ni para la menstruación, ni para los dolores, ni para nada. Poco a poco me he ido haciendo consciente de que la salud no está afuera, que la salud está dentro, que a veces es muy difícil mantener la salud interna bien, pero he ido poco a poco hacia un autocuidado y sobre todo hacia la autogestión, de lo que es más saludable para mí, conocer alimentos, conocer hierbas, homeopatía, que al final ni uso eso, porque me interesa más la medicina preventiva que reactiva.

Ginekologia-konsulten kasuan, aldiz, ez du bestelako alternatibak bilatzeko aukera handiegirik sentitzen. Sistema publikoaren bitartez bi urtero du zitologiarako aukera, eta beste bi urtean behin ekografia intrabaginala, beraz, froga bakoitza lau urtean behin eginez (lehen aldiz elkarrizketatu nuenean behintzat): «Tampoco quiero ser una hipocondríaca, pero es que está tan adentro y no vemos ni cómo son, ni cómo están, ni los procesos». Oro har, osasun publikoaren sexu- eta ugalketa-osasunaren arreta ez zaio nahikoa iruditzen eta kezka bat

izan duenean pribatura jo du. Horrez gain, deseroso sentitu izan den eszena asko ditu gogoan: «*Cogen, te meten el cacharro, tienes que estar tranquila... no te preparan*». Estrategia korporal propioak garatu ditu halako egoeretarako:

Con un poco más de atención y con un trato más respetuoso muchas estaríamos muchísimo más tranquilas. Por ejemplo, pues «esto es el espejito», pues que te lo presenten incluso; a lo mejor a autoaplicarte o que te preparen a nivel de «vamos a hacer dos minutos de respiraciones». Hay amigas que cuentan que se ponen a llorar, que se ponen muy rígidas. Yo me disocio. Me cojo y me voy para otro lado en mi mente. Pero claro, eso tampoco es sano, porque ¿qué hagan lo que quieran? No, tampoco es eso. A lo mejor es como: «¿te has puesto alguna vez en la piel de las personas que están ahí?».

Sexu-eta-ugaltze osasunarekin ikaskuntza prozesu sakona egin du, bereziki azken urteetan, eta horrek lagundu dio ziklo menstrualaren ezagutzan sakontzen. Aurretik pilula hartu izanak sexualitatearen, sexu-eta-ugaltze osasunaren eta praktiken ezagutza oztopatu diola sentitu du.

Antes de la píldora tenía unas reglas muy irregulares: lo mismo me bajaba a los 40 días que a los 25. Consultándolo en el centro de salud me propusieron tomarla: «te previene de embarazos y de paso te lo regula». A mí la píldora no me ha hecho ni aprender sobre mí misma y ni sobre mis ciclos menstruales; como que te los anula y te los programa. Por otro lado, tampoco he aprendido con las relaciones sexuales, de precauciones, de saber, de controlar, el saber poner límites. También al tener una pareja estable te mueves con ella y no te mueves con otras personas. Otra cosa que me produjo [la píldora] fue la caída de la libido, del deseo. Yo no sé si también coincidía con los últimos años de la relación, pero no me apetecía igual, estaba distinta. No sé si es que son posibles efectos que te dice la gente, si es más autosugestión o qué es real; que realmente la píldora, al haber tanto estrógeno ahí, pues no hay tanta *testosteronilla* circulante. El caso es que terminé con él y terminé con la píldora.

Gerora kostatu zaió harreman sexu-afektiboen eremuan aske eta eroso murgiltzea. Bi aldiz abortatu du, bere gain hartuz pisu ekonomikoa, praktikoa eta emozionala. Pilula osteko irregularitasunek ziklo menstrualaren kontzientzia areagotu diote, baita ziklo erreproduktiboez ere. Egundaino egin duen lanketa «*konkista*» moduan bizi du eta ezinbestekotzat du osasunaren zaintzaz eta plazeraren kudeaketaz ikastea, uste baitu gutxi ikasten dugula gozagarri duguna identifikatzen. Hargatik, tentuz ari da esperimendatzen: «*Hacer el proceso conmigo misma. Voy a respetarme. [...] 'Uxue, hasta que no sepas claramente lo que quieras, lo que te gusta, lo que es placentero y lo que para mí es una sexualidad sana y un respeto por mi propio cuerpo'... mientras tanto me relacionaré con mucho-mucho cuidado*». Eta horretan ari da, bereziki, emakumeekin.

Uxue esperimantazio- eta berregite-prozesuan dago bizitzako hainbat arlotan, bai sexualitatean, bai lan eremuan eta bai gorputz- eta osasun-prozesuak errespetatzen ikasteko etengabeko garapen-prozesuan. Horren parte egin ditu ziklo menstrualaren kudeaketa eta ezagutza. Hasteko, minak lasaitasunez kudeatzen ikasi zuen, erremedio naturalak baliatuz edota egoera bizitzeko beharrezko denbora hartuz: «que también me vienen bien, porque si no, no pararía quieta y seguiría haciendo las mismas y más cosas. Es tomármelo de otra manera». Hilekoa bizi-erritmoa geldiarazteko aukeratzat du, bere baitara begiratzeko abagunea. Zenbait tresnaren bitartez egiten ari da autoezagutza: hileko-diagrama, hileko-egutegia, obulazio unea ezagutzeko tenperatura basala neurtzeko termometroa edota bere fluxuaren analisisa. Zikloak aldatzen ari zaizkiola ikertu du:

Cada vez tengo reglas más cortas y escasas, más o menos de cuatro días. Las recibo super bien: si estoy cansada, estoy cansada. Luego, después del taller menstrual me fui mirando mucho más con el diagrama menstrual. [...] Esté en el ciclo que esté, en el momento que me va casi a bajar a los dos días me meto como en una especie de burbuja. Estoy como muy para dentro. Me baja y ya estoy ya como empezando a salir y ya cuando se me está acabando es cuando otra vez vuelvo a salir para fuera. [...] A lo mejor el tema de la caída puede producir una especie de anemia en esos días y nos encontramos a veces más cansadas. Y luego pues que a nivel de hormonas circulatorias cambia, no estamos igual, hay diferentes estados de ánimo, pero ya sea porque hay más estrógeno circulante o por otras razones. Yo me noto que mi ánimo es distinto. Mis ganas de estar para fuera y para estar con gente o de hacer cosas es distinta. No sé si influyen las hormonas o es algo aprendido. Pero me ha ayudado mucho el conocer mi regla, respetarla y cuidarla. Ya no me juzgo, si hay bajón pues estoy de bajón y me lo permito.

Hilekoa minekin erlazionatzeaz gain, sortu ditzakeen ezin-eginekin ere lotzen dela uste du; alegia, bere ustez askok oztopo moduan bizitzen dute hilekoa, gelditzeko aukeratzat baliatu beharrean. Nolanahi ere, Uxueren hilekoarekiko jakin-mina eta ondoriozko autoezagutza prozesua batez ere osasunaren autogestioaren ikuspegi praktikoak akuilatu du. Esaterako, egun koparekin batera baliatzen dituen oihalezko konpresen berri Argentinan egindako egonaldi batean izan zuen. Ekonomia, ekologia eta pedagogia alorretan alternatibak eraikitzeko helburuarekin sarean antolatzen diren hainbat komunitate ezagutzera joan zen, non bizitzaren eta osasunaren autogestioaz ere ikasi zuen. Bertan ikusi zuen nola ehunezko konpresak garbitzeko ura beste kontu askotarako baliatzen zela, esaterako landareak ureztatzeko. Horrek, koparen erabilerak bezala, odolarekiko harremana aldarazi dio. Asko aldatu da odolarekin duen harremana. Lehen mareatu egiten zen odolarekin, egun askoz erosoago bizi du: «Al utilizar la copa, luego echaba la sangre en un árbol, pintaba un cuadro o lo ponía en una pared hasta que se borrara con el tiempo. Hacer cosas con la sangre es también una oportunidad». Hilekoaren

baliabide praktikoekiko interesaren ondotik, gogoeta-espazio desberdinetan parte hartu du azken urteetan. Emakume-zirkuluak¹⁷⁶ jakin-min hori bideratzeko gune afektibo eta emankorrak egin zaizkio, baita egindako zenbait tailer ere (hilekoaz gain, sexualitateari, gorputz-mugimenduari edota arte-terapiari buruzkoak, kasu).

Los talleres me han ayudado a entender que en círculo se contemplan mejor las cosas. Ahora, estoy participando con una amiga en un círculo de mujeres. Me gustan estos espacios, pero lo mismo cuando nos juntamos varias amigas para, por ejemplo, hacer un taller de marionetas o para coser, que nos sale hablar de nuestros temas y desde nosotras. Esto me da mucha alegría.

Oro har, garapen pertsonalaren lanketarako giltzarri sentitu ditu prozesu kolektiboak. Dena den, elkartu garen azken aldian zenbait ñabardura egin dizkit. Nahiago ditu zirkulu txikiak, eta batez ere, egunerokotasunarekin lotuta garatzen diren babes taldeak. Bestalde, eremu horren “merkantilizazioa” aipatu dit, eta inpresio berbera du sexualitatea, jabetasuna edota hilekoa lantzen duten zenbait egitasmorekin ere.

Son espacios muy interesantes, pero también nos hablan de una necesidad que no está cubierta en nuestro entorno; y entonces, a veces se crean «productos» por gente más lejana. Esta mercantilización es un síntoma más de que estamos muy desconectadas de nosotras, falta la vida comunitaria. Creo que tendríamos que buscar otras maneras de entender la salud, pensar cómo lo podríamos gestionar en nuestro entorno, de una manera más sistemática. Para mi es más real.

Pedagogiari, komunitate-bizitzari eta feminismoari buruzko gogoetak berrelikatu egin dira Uxeren ibilbidean, eta hori eskolako eguneroko bizitzan ere gauzatzen da. Eskolan txiki-txikienetatik hasi eta 12 urte arteko haurrak daude, eta haien garapen-prozesuetan zein gorputz-prozesuen, sexualitatearen eta zikloen ezagutzan lagundu nahi die, horiek ongi eta lasai bizitzeko moduak helaraziz. Bere garaian hilekoaren album ilustratu baten proiektua hasi bazuen ere, ez zuen jarraitu, izan ere, garai hartan zikloari buruzko ekoizpen gehiago sortu ziren, baita album ilustratuak ere.

¹⁷⁶ Emakume zirkuluak emakumeak biltzeko gogoeta-espazio zirkularrak dira, espazio seguruak eta horizontalak. Batzuetan praktika espiritualek ere leku garrantzitsua izan dezakete berauetan. Gehiago jakiteko ikus: Bolen (2004) Vidal-Abarca (2005), Valdés (2017), edo La arboleda de Gaia mugimendua: <http://www.arboledadegaia.es/> (Kontsulta-data: 2016-06-28). Brasilgo emakume zirkuluen gaineko doktore-tesia egiten ari da Tchella Massó Euskal Herriko Unibertsitatean.

Halaber, baliatu dituen irakurketa desberdinen artean, *Hot Pants*¹⁷⁷ eta gisako fanzineak aipatzen ditu, bereziki, sexualitatearen eta osasunaren autogestioaren gainekoak. Horrez gain, berriemaile askori moduan, *Luna Roja* (2003 [1994]) liburua datorkio gogora, eta bereziki, Casilda Rodrigáñez¹⁷⁸ lana, nahiz eta denboran zehar ideia horiei buruz eremu horietan sortu izan zaizkion kontraesanak aipatu dizkidan. Zentzu batzuetan oso lagungarri egin arren, amatasun eredu intentsiboaren (Hays, 1998) baitan sortzen diren zenbait diskurtsorekin kezkaturik agertzen da: «*Además, me parece que por lo menos un modelo concreto de maternidad está sobrevalorada; el cuidado es importante, pero no solo por parte de las mujeres*». Zentzu horretan ikuspegi feminista desberdinen artean aurkitzen da, iruditzen zaio zenbaitetan ikuspegi ekofeminista batzuek amatasun eredu intentsiboa gehiegi azpimarratu dutela, baina bestalde, beste ikuspegi feminista batzuek, nolabait, amatasunaren balioa ere ukatu izan dutela: «*Yo, sobre todo, pienso en un sistema en que los cuidados estén mas integrados, pero no solo a cargo de las mujeres*».

Hain zuzen, zaintza erdigunean jarri eta politizatzea ardatz nagusiak izan dira elkar-bizitza proiektu desberdinetan. 2011an, lehen aldiz elkarrizketatu nuenean, lagunekin herrixka batean bizitzen egon ostean, borda bat eraikitzen ari ziren bertan bizitzeko; bitarte horretan amarenean zegoen. Bien arteko harremana garatzen eta aldatzen joan da: egoteko bestelako moduak aurkitu dituzte, elkarren bizitzak, hautuak eta denborak errespetatzen ikasi dute. Hori baita Uxueren prozesu guztietan ageri den ardatza, besteekiko eta norberarekiko errespetuaren garrantzia, eta hori berori, osasunaren gakoetako bat. Hain zuzen, pertsonen zaintza, hezkuntza prozesuak eta psikologia dira osasunaren erdigunean paratzen dituen zenbait abiaburu, osasun-prebentziotzat ulertuz. Osasun propioaren lanketa garapen horren parte bizitzeaz gain, garapen-prozesuak ere osasun ikuspegi holistikoaren parte direla sentitzen du: bizi-aldaketak, jakin-minak, ondoezak, desioak, espazio kolektiboak eta hezkuntza-praktikak ikaskuntza gisa baliatu ditu, baita hileko-zikloaren lanketa ere. Oro har, etnografian nabarmendu den gauza bat da gorputzari eta osasunari, afektuei, prozesu pedagogikoei, garapen-prozesuei eta gizarte-egiturari buruzko bestelako planteamendu batzuei buruzko gogoetak funtsezkoak izan direla hilekoa politizatzekeo.

2019an, elkartu garen azken aldian, ziklo baten amaierari dagokion gogoeta prozesuan sumatu dut Uxue. Badira zenbait urte baso-eskola utzi zuela. Herri txiki batean elkartu gara eta

¹⁷⁷ *Hot Pants. Ginecología con plantas* Bilboko Irakurri banaketakek gazteleratutako fanzine kanadiarra da. Lehen bertsioa *C'est toujours chaud dans les culottes des filles* Isabelle Gauthierrek idatzi zuen eta 1994an Gauthierrek eta Lisa Vinebaumek egin zuten ingelesezko bigarren bertsio bat.

¹⁷⁸ Etnografian maiz aipatu da Rodrigáñez lana, amatasunaren eskubidearen eta kapitalismoaren kritikan oinarritzen dena (Rodrigáñez eta Cachafeiro 1995, 1999; Rodrigáñez, 2007).

etxeko epeltasunean gorputz-ibilbidea irakurri dugu. Zenbait ñabardura egin ditu bizi izan dituen zenbait aldaketaren inguruan, esaterako, generoa ulertzeko moduen, emakume-zirkuluen eta hilekoari lotutako egitasmoen gainean. Aipaturiko merkantilizazioaz gain, egun genero-ikuspegi malguagoa duela aipatu dit, emakumeekin izan dituen harreman sexu-afektiboengatik edota garai batean generoaren teoria deseraikitzaileagoak (queer teoriak, kasu) irakurri izanagatik. Lehen aldiz elkarrizketatu nuenetik bestelako harremanak eta elkar-bizitzak ere garatu ditu, baina oraindik ere garrantzitsuak zaizkion balioek zeharkatzen dituzte parte-hartzen duen proiektu oro: feminismoak, afektuen eta harreman ereduaren gogoetak, prozesu kolektiboen zein pedagogikoen indarrak, autogestioak eta osasunaren garrantziak. Hain justu, kooperatiba batean dihardu lanean beste zenbait emakumerekin eta osasunaren autogestiorako talde misto batean parte-hartzen du. Osasunaren zaintzarako eta lanketarako elkar babeserako espazioen garrantzia aitortzen du, eta orobat, zaintzak erdigunean jarriko dituen bizitza komunitarioaren premia.

* * *

3.1.2. LUNA: BIZI-ZIKLOAK, AGENTZIA ETA OSATZE BIDEAK

Lunak eta biok ikastaro batean kointziditu genuen lehen aldiz 2013an. Ikaskide guztiak elkarrekin bazkaldu genuen tabernan: espazio txikia zen eta mahaiaren bazter batean esertzea egokitu zitzaigun. Halakoetan gertatzen diren arkitekturen ondorioz, solasean aritu ginen izkina hartan. Ez nintzen ongi sentitzen, mahaitik eta tabernatik kanpora ateratzeko beharra nuen, baina ezin. Eta une horretan nerabilkien ezinegona partekatu nuen berarekin, baita bolada hartan igarotzen ari nintzen osasun-egoeraren nondik norakoak ere. Osasunaz, elikaduraz eta zaintzaz aritu ginen, luze aritu ere. Hitzak eta entzuketa ez ezik, esku artean zerabilen sagarra ere partekatu zuen Lunak nirekin, eta bere lasaitasunak eta presentziak limurtu egin ninduten. Badira, beren txikian, berezitik ezer ez dutela irudi duten baina eragin handiko diren eszenak, denborak garrantzizko egiten dituenak, hots, garai zehatz baten mugarri bilakatzen direnak. Gorputz-memorian iltzatua geratu zitzaidan une hori, eta egoera edo gertakari horren metafora zait sagarra.

Egun hartan hilekoaren gaineko zenbait proiektuen berri eman zidan, filosofia makrobiotikoan oinarrituta garatzen ari zen lanketa eta zikloaren bizipenak aztertu, baliatu eta autoezagutzan sakontzea helburu zuen lantalde batean egindako prozesu kolektiboa. Orduz geroztik elkar ikusi eta hitz egin dugu hainbatetan, bizitzako eszena eta pasarte garrantzitsuez, hots, bizitzako

mugarriez mintzatu zait. Guztiak ezinbesteko giltzarriak bere bizi-ibilbidea nahiz egungo begirada, egoteko moduak eta bizitza eta osasun-ulerkerak ulertu ahal izateko: gorputz-praktika eta genero konfigurazio propioak; eremu eta testuinguru desberdinetan bizi izandako zailtasun, erronka, motibazio, plazer, ikaskuntza eta talde-prozesuak. Esker onez bizitzen du ziklo menstruala gaur egun: «*Niretzako ispilu bat izan da, hilerokoarekin euki doten harremanak [...] pila bat erakutsi doza nire buruan gainean*». Aldarte edo ikuskera hori, baina, prozesu luze baten ondoren etorri da eta bizitzan aspalditik presente zituen galdera, kezka eta interesetatik ernamuindu da. Hala, narrazio hau, bada, pasarte horietako zenbaiten bitartez egingo da; horien bidez, gorputz-agentzia eta hilekoaren zein osasunaren praktikak erakutsiko dira, bizi izandako prozesu eta testuinguru desberdinetan.

Gogoeta-kontakizunaren abiapuntutzat, lehen hilekoaren bizipena eta horrek Lunari sinbolikoki nahiz praktikoki ekarritakoa eta eragindakoa dugu. Larunbat goiza zen. Hotz egiten zuen eta pijamaren gainetik kaleko arropa jantzita egin zuen baserritik herrirainoko bidea. Futbol-partidua zuen eta beraz, etxetik pasa zen arropa aldatzera. Halako batean, arropa aldatzerakoan «*Ba pastela. Ta esan neban, han! Hau izango da ba*». Lagunekin elkartu eta jazotakoaren berri eman zien. Ikasgelan hilekoa izaten azkenetakoa zenez «*alibioa*» ere sentitu zuen, «*baina aldi berian, "mierda!"*». Bere ama kanpoan zegoen, hori ohikoa ez bazen ere. Baserrian aurkitutako konpresa handi batzuekin moldatu zen, «*típicas de celulosa, tochísimas*». «*Akordatzen naiz, nire ahizpak zikintzen zeban bakoitzian etengabe aldatzen zebala, zikindu eta aldatu. Nik ez, nik las convertía en tampón. Lehenengo asteburu hortan, hankak estu-estu einda, en plan presión total. Ama gabian etorri zan*». Biharamunean, senitarteko baten elizkizunean zirela aipamena egin zion izebak: «*'esan doza amak beste emakume bat dakagula etxian', Fuaaa...* [hasperen sutsua egiten du]. Una mirada fulminante bota netzan, 'o sea ni te atrevas hau *esatera'* ». Amarekin ere ez zuen gehiegi hitz egin, izan ere, «*nahiko prentsa txarra euki dau etxian hilekuak*».

Amak, berari lelenoz etorri jakonian, ohian sartu zebe bere izebek eta amak, eta *la estuvieron casi velando*. Ohe inguruan, asteburu bat, egun bat edo. Berantzat oso iluna izan zan bizipen hori. Berandako holan izan zala transmitidu zezkun, baina gurekin pozez hartu zeban: 'emakume bat gehixau daukagu familixan', hitzak hoiak izan ziran. Baina bai, neretzat ere engorroso, *incómodo*, mingarrixa. *No se si limitante*, baina bai deserosoa.

Min handirik izan ez arren, odolaldien etorrerarekiko halako erresistentzia modukoa zuela sentitzen du Lunak. Erresistentzia, ez soilik emakume eta emakume heldu gisa definitua izateari baizik eta kontraktasun batetik definitua izateko beharrari, emakumeenak edo gizonenak diren ezaugarrien artean kokatu behar izate horri, helduaroa hori bailitzan. Izan ere, ordu arte,

genero-konfiguraziorako praktiken baitan, eroso sentitu zen edozer egiten: bai neskatilez edota bai mutikoez espero den edozertan, genero-sozializazio hegemonikoaz harago.

Umetan oso ondo gestionatzen neban: normatibidadiak emoten zeztan hori gozatzen neban, oso pinpirintxo, eta kontrakua eitzen baneban be ez naukan arazorik. Nere aman takoiekin harrapaketan jolasten ibiltzen nintzan, *era como una artista de...* Denborakin, eta gauzak lantzen, konturatu naiz oso traumatikua izan zala emakume bezela kokatu biharra. Oso. *De hecho*, hilerokua etorri eta gero hasi nintzan pilo bat loditzen, ulia moztu neban, erropa oso haundixak erabiltzen. Orduan bai, dana iruditzen jatan zailtasuna, ze garai horretan feminidadiakin lotzen jakozen partiak ukatu eta beste batzuk hartzen hasi nintzan... ta segituan ikusten nitxuan topiak, neriak edo jendartiak ipinitxakuak. Lagunak futbituan eta eskubaloian jokatzen hasi giñan, inguruan bageuzen batzuk. Eta guk ez zakagun talde propiorik. Mutilekin entrenatzen genuan baina gero partidirik ezin genuen jokatu. Eta badakat oroitzapena hauekin berbalizau izana, 'Joder eske mutilak izango bagina errezaia izango zan dana'.

Garai hark genero-desberdinkeriez jabetzen hasteko zenbait sentazio sortu zizkion gorputzean, gerora, institutu garaian, areagotuko zirenak.

Oroimenean duen beste eszena bat da tanpoia erabiltzen ikasi zueneko unea. Nerabezaroan piraguan ibiltzeko astebeteko irteera egin zuen aisialdi taldekoekin. Zikloaren odolaldian zeuden neska ugari bildu ziren eta gehienek ez zekitenez tanpoiak nola jarri, elkarrekin esperimentatu zuten: «*Orduan una puesta de tampones en común in genduan kanpineko komunian, kriston oroitzapen ona dakat, qué risas mesedez, eta honek be bestelako askatasun bat emon zeztan horri begira*». Berriemaile askok nabarmentzen dute nerabezaroan ez zutela hilekoaz solas gehiegi egin, ez bederen deserosotasunez harago. Alabaina, halako une kolektiboak biziki garrantzitsuak izan zaizkie eta eragina izan dute euren gorputz-esperientzia eta bizipenetan. Lunarentzat mugarrria izan zen, ordutik aurrera: «*ez zan putada bat, ni bien ni mal*», eta denbora batean kasu gehiegi egin gabe bizi izan zuen.

Irteera hartatik aurrera tanpoiak erabili zituen, «*konpresak desahuziatuz*». Gaztedanik izan du osasunaren kudeaketa intereseko, eta pertsona, esperientzia eta irakurketa ezberdinen bitartez garatu du. Institutuan zela txertoen aurkako artikulu kritikoa irakurri zuen *Egin* egunkarian eta gurasoen oniritziz txertoa ez jartzea erabaki zuen. Konpresa eta tanpoei buruzko beste artikulu batek ere antzeko eragina egin zion. Aurretik zuen dispositibo horiek sortzen duten zaborraren gainean kontzientzia, baina irakurketarekin jabetu zen osasunarentzat zein kaltegarriak ziren: «*Sostenibilidadade aldetik eta zerga aldetik be, barbaridade bat pentsatzen*

jatan». Hogei urte zituela udalekuetan ezagututako neska batek belakien berri eman zion, eta ez zen askorik igaro beste lagun batek kopa menstrualala oparitu zion arte:

Eta hori ja, *la bomba; el invento del siglo* [...] sasoi hartan internetez egin zebe eskaera handi bat, erabiltzen hasi nintzan eta *maravilla* bat. Nik kopa erabiltzen dot eta honek aukera emoten dezta begiratzeko [...] ez horrenbeste diagnostikoetarako etab, baina bai ze testura daukan, koloria, usaina. Informaziñua emoten dezta¹⁷⁹.

Luna gaztedanik joan da gorpuzten diskurtso hegemonikoen eta bidegabekerien aurreko ikuspegi kritikoa. Oso gazte inplikatu zen ezker abertzaleko egituretan, gazte mugimenduan lehenengoz. Aipatutako tenore kritiko beragatik hautatu zituen zuzenbide-ikasketak, haurtzarotik baitzetorkion bokazioa: «*Nik mundua aldatzia nahi neban, eta sasoiian justizia egiteko neuzkan erreferentziak hoiek ziran*». Hala ere, zenbait urteren ostean «*krisi bokazionala*» izan zuen: «*Gorputzak beste zeoze eskatzen zoztan, militantzia. Nire anhelu horri zuzenago erantzuten nion beste gai horretan*». Urte haietan militantzia eredu intentsiboa, ikasketak eta enplegua uztartu zituen, gurasoen etxetik kanpo bizi nahi zuelako. Azkenik militantzian kanalizatu zuen mundua aldatzeko desio hori: «*Nire konpromezua handitzen jua zan militantzia esparruan, eta zer laga, ba karrera lagatzia hautatu neban*».

Engaiamendua, seriotasuna, eraginkortasuna, zorrozatasuna eta sendotasuna dira Lunaren militantziako lehen urte haiek ezaugarritzen dituzten balio nagusiak. Horiek modu itxian bizi zituelarik: «*maskulinitate hegemonikotik*». Bidean aurrera gertatutako zenbait aldaketek, ordea, bere egoteko eta jarduteko modu horiek zalantzan jartzera eramane zuten. Batetik, ardurak jakin batetarako bera hautatuko zutela uste zuen une batean, beste pertsona bat hautatu zuten: «Ni nentorren como una bala eta kriston zaplastekua izan zan neri emon ez zeztenian, esan zezten hain zorrotz eta zurrun jokatu biharrin, ‘tiene don de gentes’ [hautatu zuten pertsonagatik]. Ostras!».

Beste gogoeta batek ere urratu zion gorputza. Urtero joan ohi zen udalekuetara. Berarentzat egun horiek eguneroko bizimodutik guztiz desberdinak ziren, eta desberdinak baita ere bere egoteko moduak: «*Beste pertsona bat nintzan han, beste modu batera jokatzen eta sentitzen neban*» Horren adibidetzat du kontaktu fisikoa: «*Hamen adibidez, norbaitek besarkada bat emoten zoztan eta tensa tensa jartzen nintzan, en plan ‘soltau!’, eta udalekutara jua ten nintzan en plan colgada de la gente, koala total. Eta esaten neban “hau ez da posible”*». Halako batean ohartu zen horixe zela urteko helburu nagusia eta kasik bakarra, uda iritsi eta udalekuetara joatea. Baina, «no puedo aspirar a sentirme así urtian 15 egunez bakarrik», eta

¹⁷⁹ Batu ginen azken aldian aipatu zidan jario askea saiatzeko gogoekin zegoela, oihalezko konpresen laguntzaz: gorputzaren autoerregulazioaren bidez hustu daitekeen esperimintatu nahi du.

gogoeta eta sentsazio korporal horien bitartez hasi zen jabetzen, hain zuzen ere, egiten eta sentitzen zuena ez zetozeela bat. Eta lanean eta militantzian sentitutako hutsunea, bizitza eta bizimoduak (militantzia barne) bestela egiteko gogoetekin uztartu ziren: «aquí hay algo que no funciona».

Ni oso gogorra nintzan sasoi horretan, danekin [...] *Ya nada cuadraba*, eta hor hasi nintzan gauzeri zentzua bilatzen. Ez dot horrela jokatu nahi, orduan zela jokatu nahi dot, orduan zein naiz, zein ez naiz. Eta orduan heldu nintzan makrobiotikara. [...] Gero politxa izan zan, ze egon nintzan sei hilabete edo galduta, dana kuestionatzen, eta apurtu ziran gauza asko, eta handikan sei hilabetera eman zoztaten ardura potoloago bat emon zezten, *o sea* ez zozten aurreko ardura emon beste ardura hau eskeintzeko zain zeuzazelako. Ostia eskerrak. *Porque me llegan a dar* ardura haura aurreko jarrerakin *y duro tres telediaros*. Apurtuko nintzake guztiz. Edo bueno ez zian ate hoiak zabalduko. Eta hor sartu nintzan, baina *con el run run de...* ba ja ez dakat hain argi *que vale y que no vale*.

Sasoi beretsuan pasa zuen hilekorik gabeko lehen garai bat, hogeita bat urte inguru zituela. Urte gogorra izan zen, berarentzat garrantzitsuak ziren pare bat lagunek joan egin behar izan zuten arrazoi politikoegatik (atxilotze eta tortura arriskuegatik), osasun alertaren bat izan zuen eta gainera, *“lehenau ere nahiko tope inda nauan”*. Uda hartan bi arrozaldi¹⁸⁰ egin zituen jarraian, garbiketa, baraualdi eta higienismoaren irizpideak abiapuntu hartuta. Bere modura laguntza-prozesua izan zen, baina amaitzean ahulduta sentitu zen eta egun horren kontziente baldin bada garatu duen ezagutza-maila sakonagatik da. Jarraian, *«azido guztiak kanporatu, alcalinizatu eta hor indarra hartzen joateko»* makrobiotika egin zuen, lagun baten gomendioekin. Hiru hilabete egin zituen zorrotz eta hilabete horietan egon zen hileko gabe. Hasieran zertxobait larritu bazen ere, prozesu hartan erabat sartua zegoenez prozesu beraren partetzat hartu zuen. Bere gorputzaren neurri propioa zela esan zioten: gorputzaren energia propioak aurreztu eta behar zuen lekura bideratzeko. Hain zuzen, lehenago ere lagun hark murgildu zuen makrobiotikaren filosofian. Etxekoen eragina (amonena batez ere) ere garrantzitsua izan zen osasun-jabetzearen eta -kudeaketaren ikaskuntza prozesuetan barneratzeko: biomedikuntzarekiko ikuspegi kritikoa, belarren erabilera edota elikadura ohituretan eraginez. Gerora, Eneko Landabururen¹⁸¹ higienismoa eta Egoitz Garroren¹⁸² makrobiotika-proposamena bilakatu ditu erreferentzien genealogien parte. Higienismoa, aita gaixotu zenean sakondu zuen bereziki. Zenbait hilabetez oso larri egon zen aita, ez zioten

¹⁸⁰ Arrozaldia deitzen zaio zenbait egunez arroza jateari, gorputzean garbiketa egiteko. Izan daiteke arroza elikagai nagusia izatea, edota soilik arroza eta ez besterik jatea. Modu eta helburu askotarikoak izan ditzake. Bereziki elikadura makrobiotikoaren baitan erabiltzen da kontzeptua.

¹⁸¹ Eneko Landaburu higienismoaren bide-urratzaile izan da, Sumendi elkarte eta etxearen sortzailea, gaiari buruzko zenbait lan argitaratu ditu.

¹⁸² Egoitz Garro kontsultore makrobiotikoa eta Yakin makrobiotika eta alkimia eskolaren sortzailea da.

tratamendu egokirik topatzen, asko ahuldu zen eta konplikazio andana izan zituen: «*Hor heldu jatan eskuetara Eneko Landaburun “Cuídate compa”, eta hor hasi nintzan osasunari lekua itxen, Enekok planteatzen zebazelako esparru desberdinak, ez bakarrik fisikua, baizik soziala, emozionala, mentala eta emozionala bebai, eta izan zan super rekonfortantia*».

Krisi desberdinek eta osasunarekiko interesak, militantzia eta bere bizi-jarrera birpentsatzera eraman izan dute bizitzako garai desberdinetan. Hain zuzen, militantziaren lehen urteetako sasoiak mintzatzean, militante maskulino moduan eraiki zela kontatzen dit; feminista bai, baina militantzia maskulinoaren eredu baten baitan. Ez horrenbeste emakume feminista gisa, militante feminista gisa baizik. Zenbait pasartek ere hala identifikatzera eraman zuten, esaterako, institutu garaian, adineko neska batek jasandako sexu erasoak, eta ondorengo kuestionatze publikoak. Handik oso gutxira, militantziaren baitan jasandako eraso matxista batek zein eraso haren garaiko kudeaketak are gehiago argitu zion afera, areago posizionatuz.

Beste mugarri bat da izandako militantzia politikoaren ondoriozko atxiloaldia eta ondorengo espetxealdia izan ziren eta bigarrenarekin batera heldu zitzaion hileko gabeko beste bolada bat. Preso egon diren hainbatek esan dute kartzelan ohikoa dela hileko gabetasuna, eta era berean, ohikoa dela atxiloaldian hilekoa etortzea¹⁸³: «*Gorputzak holan funtzionatzen dau bebai. Fuun... Supongo que a soltar todo lo que se pueda. Eta askok ba hori, metodo higienikorik erabili ez eta odolez beteta bost egun, holako egoeretan*». Atxilotu zutenean hilekoarekin zegoen eta badira horrekin lotuta kontatu dizkidan zenbait pasarte esanguratsu, gorputzean iltzatuta geratu zaizkidanak. Pasarte desberdinek erakusten dute hilekoa errepresio bide izan daitekeela, baina baita boteretzeko bide ere, eta Lunak behintzat hala sentitu zituen bi aukerak. Hau da, aukerak zinez urriak diren unerik zailenetan ere, pertsona erabat deuseztatzeko ahaleginean, uztartzen dira errepresio bortitza eta agentzia propioa (oso mugatua izanagatik ere), gorputzak kontrolerako eta erresistentziarako leku diren heinean. Atxilotu eta erregistroak egin ostean, autoan sartu zuten begiak estalita: «*Hortik aurrera ja oso gutxitan ikusi neban nor naukan parian*». Bidean zehar ez zekien non zeuden, ez zekien non egin ziren geldialdiak, baina lehen geldialdia mediku forentsearekin izan zela akordatzen da eta hari esan zion hilekoa zuela. Autora itzultzean, Guardia Zibilak horrekin presionatzen hasi zitzaizkion:

Entre mil vejaciones, insultos, ostias, ez dakit zer eta badakit zer... ba momentu baten o sea ni konturatu nintzan bazakitela, ze esan ziaten, ‘y además estás con el tomate’. Nik forentseari eman netzan datu hori, ustez bakarrik geundela, ez eurei. ‘Y qué asco me das con eso, y no se qué, hueles

¹⁸³ Zaila da informazio hau literatura zientifikoan kontrastatzea datu faltagatik, baina jakina da estres egoerek hilekozikloa moldatu egiten dutela (Valls Llobet eta Webb, 1990).

super mal'. Eta orduan nindoian esposauta, egoera baten, *sudando*, ja ez dakit zenbat ordu holan, eta ez dakit zer eta ni sentitzen nintzan zikina, *casi babeando, moqueando...* eta sentitzen nintzan super indartsu, *una de 'te jodes'*. *O sea es que te jodes. Pues si, hilekua dakatelako usain fuertiaua dakat y te jodes. Esto solo te va afectar a ti.* Neretzako zan *un arma secreta ahí...* baliabide bat. Eta gero baneukanez hilerokua, ba ja kopa neukan. Eta orduan atxiloketa aldixan eurak konpresak eta eskaini eta ez dakit zer, jo oso inkomoda sentitxuko nitzan eurek emondakuak erabili biharko banitxuan... *me entraría una paranoia de la ostia* [erritmoa moteltzen du]. Orduan nire kopakin egon ahal izatiak lagundu zeztan, baina egon zan interrogatorio bat oso bortitza, momentu baten. Eta bueno, emakume bezela, o sea pilo bat... pilo bat eraso zuzen egon zian saio horretan. Eta tartian hasi zian barrezka, *'y cómo era el método aquel que usabas tú?'*, ez dakit zer, *copa de luna*, irainka kontu horrekin. *'Le vamos a poner a la operación: el nombre de operación copa de luna'*, eta hor sentitxu nintzan gaizki... o sea... [isilunea] bai zan... neretzat *estaban jugando con algo sagrado. Se estaban riendo de algo sagrado*, gauza bat da nire usaina, nire... baina... bai, oso mingarrixa izan zan. *De esto no te puedes reír, como reírse de la vida, casi. En plan...* [isilunea]. Eta hor momentuan *pues se reían de todo*. Egon zan hor momentu bat biluztu ninduten, ta nik ba altzau in nitxuan prakak, ba *yo a la que podía, venga... como venga*, defenditzeko ariketa.

Bost egunez torturatu zuten Luna. Bortizkeria egoera goren horren baitan nabarmentzen dira bere agentzia, erresistentzia eta aukera ezin apalagoen eta zaurgarriagoen artean martxan jarritako estrategiak. Ziegatik komunera joan nahi zuen aldiro egin behar zuen eskaria eta hala egin behar hori bere alde erabili zuen:

Kontrolerako gaitasuna bezela. Zan *como* ez naiz egongo zuen eskuetan zuek nahi dozuenian bakarrik, nik be erabakiko dot noiz. Orduan zan... hori baliatu naban. Beste kide batek ere esan zoztan, berak ere in zebala ta gainera hilekua eukitzia, eskatzen dot aldatu in bihar naizelako, edo.. *o sea como* konfiantza plus bat zala *poder pedirlo desde ahí*. Nik gehixau zan: *'ez dakat gogorik baina decido que me saques de aquí y me llevéis al lado, pero decido yo'*. Bai eta komunera joatiana nik holan erabili neban eta horrek lagundu zeztan.

Torturatzailleak berak esan zion: «'Todas igual', no te jode...». Hainbestez, hilekoa torturatuaren kontra erabili ohi den errepresio-tresna bat izan daitekeen arren (ikus, esaterako, Dañobeitia, 2022), Lunak bere alde ere baliatu zuen. Esan bezala, geroko espetxealdian hileko gabe egon zen zenbait hilabetez, baina bere ustez dagokion garrantzia kentzen zaio.

Hilekuana, zeozer normala ez, hurrengua iruditu jatan, pasatakuak pasata. Txakurtegitik atera eta handikan ba ez dakit zenbat denborara patixuan nengoen egun baten, izerditan hasi *y me salieron las ampollas*. Gorputzak in zeban hor *un cerramos filas*, izerdixa be ez jatala urtetzen, orduan hilekorik ez eukitzia... ba normal.

Emakumezkoen kartzela hartan justu ginekologia zerbitzua zegoen, eta hala esan zion ginekologoak: «*Los ovarios no están trabajando y hay que decirle a tu cabeza, que una cosa es estar aquí y la otra...*». Alegia, ginekologoa bera ere oso ohituta zegoen horretara, Lunaren ustez. Baina egoera logikoa iruditu arren, halako irregulartasunak sintomak dira: «*bazauala zeozer ez zoiala behar bezela*». Halako kasuek, era berean, hilekoaren aldakortasun nabarmena erakusten digute beste behin ere.

Kartzelaldia genero eta gorputz-ahalduntzerako esparru bilakatu zuen. Irribarrez kontatzen dit nola konpresei bestelako erabilera bat eman zien: plastikozko kutxak apal moduan erabili ahal izateko, hormako sartuneak konpresekin bete eta presioa eginez, kutxak "zintzilikatu" zituen. Espetxean hartu zituen ondoren ardatz bilakatuko ziren zenbait erabaki, makrobiotika ikasketak egitea eta feminismoan gehiago sakontzea, kasu. Bigarren hautua ardazteko ezinbesteko estimulu izan zen Itziar Zigaren *Devenir perra* (2009) liburua.

Ni be nire feminidadia bizitzeko nire moduekin rekonziliau nintzan kartzelan. *Hasta entonces, me dudaron las dudas*. Bai, ze gauza batzutara gehixuau sartuta neuan, baina bueno, zan beti *como* begixa margotzen badot 'bueno baina da gaur egun berezia dalako' eta beti inseguridadiakin. Eta kartzelan erabaki nuan ja *dejarme de algunas chorradas*. Ta *cayó en mis manos Devenir perra*, [emozioa islatzen du] ba izan zan *en plan Cuídate compa* [analogia eginez]. Bai-bai, eta hor jaio zan *el 'haz lo que quieras y cuando quieras', o sea*, dinamikotasunana [...] Ze bueno igual lehenago ere *asomaba la pata* gauza desberdinekin, *pero como muy a bandazos*, ze gainera, hori ere badakagu, *si eres una cosa no puedes ser la otra y tienes que elegir*. Eta bai, *puedes hacer macrobiótica y llevar un tinte platino lo más tóxico, pues* bai. *Además, si quieres te doy una explicación macrobiótica, porque color es vibración*. Baina aparte, bai. *Claro* baietz. Eta neri hori *Devenir perra* emon zozten zati handi baten. Gero nigan zelan eman dan, ba luziaua izan da, eh? *El permitirme más cosas*. Baina bai, arnasa hartu neban.

Eta hori kontatzen didala sakon hartzen du arnasa, baina aldi berean energia eta erritmo bizian, kukitxa tea hartzen dugun bitartean. Kartzelatik gogoz atera zen intereseko tailer, formakuntzak egiteko, lehenagoko ohiturak jarraituz. Dena den, azken urteetan berrikuntza bestelako aisialdi ereduetan pentsatzea izan da, denbora propioa izateko, zer nahi duen pentsatzeko aukera hori; askatasun moduko bat, kudeatzea beti erraza ez dena. Bizi fase honetan bere interesa, denbora eta jarduna ardatz hauek eraiki dute: osasunaren ikerketak eta filosofia makrobiotikoaren sakontzeak; talde-prozesuak, generoa eta botere harremanen ikerkuntzak; eta bizi-proiektu propio baten errotzeak. Ardatz horiek zeharkatu dituzte bere gorputza, minak eta grinak. Hilekoaren ikuspegia, halaber, ardatz horiek elkarrizketan jarriz

egituratu du. Prozesu horietan hilekoak bere lekua izan du eta proiektu espezifikoak lantzeaz gain, bere bizimoduaren parte bilakatu du berau.

Osasunaz duen ikuspegi zabalak barnebiltzen ditu prozesu eta ardatz horiek. Harremanean dauden esparru desberdinek osatzen dute osasuna, Lunaren bizipenean: *«Nire osasunaren ikuspegiak zerikusia dauka munduan osasunakin, jendian osasunakin, hori da nik daukadan ardatzetako bat, arreta jartzia osasun egoerari dimentsio guzti hoietan»*. Horretarako garrantzitsuena da *«norbera dan horrekin kargu hartzia»*.

Neretako garrantzitsuena da norberak bat itxia dan horrekin: norbera ezagutu, onartu, eta bide ematia. Eta bat itxen ez dozun momentuan edozein esparrutan forzauta zoziaz. Eta forzauta juateak xahutzen zaitu, eta tensiñuak sortzen dittu, baliabidiak xahutu... eta hortik datoz desorekak. Batzutan gaixotasun moduan agertzen diranak, beste batzuk emozioñuetan agertuko diranak. Orduan ardatza da hori: daonakin kargutzia, bakoitzak dakarrenakin. Bizitzakin bat itxe horretatik, baina gero be kontuan eukitxa hemen badauzela joko arau batzuk, bizitza lideratzen daben ziklo, praktika batzuk eta beste batzuk oztopatu itxen dabenak. Osasuna hori da, bat einda egotia, bat einda joatia.

Ez da sarri gaixotzen eta gaixotuz gero, batez ere energetikoki eragiten dio. Ondorioz, zaindu behar izaten du bere energia: *«Hor euki dot bajoi gehixo eta hor xahutzen dot erreza»*. Une honetan, osasun emozionala eta mentalaren esparruan ereindako lan guztiaren fruituak jasotzen ari denaren sentsazioa du: *«Azken urte hauetan, korapilo pila-pila bat askatzen, gauzak beste leku batzutan kokatzen. Ni sendo topatzen naiz»*. Sendotasuna modu desberdinetan ulertu izan du garai desberdinetan: *«Oin sendotasuna nola ulertzen dudan ikusita ez nuke esango garai batetan sendo neuenik, nahiz eta ni hala sentitzen nintzan»*. Eta militantzia intentsiboko zenbait garairi erreferentzia eginez, zera dio:

Lehen sendo deitzen nion aurrera eitxiari beste ezerrri begiratu gabe, aurrera, aurrera, aurrera... horrek zer kostu zaukan, fakturak edo zauriak begiratu gabe. Ez netzen lekurik emoten, ez da ez niola garrantzirik emoten, baizik eta ez notzela emoten ezta lekurik. Eta agertzen bazan zantzuren bat, zigorra. Eta gaur egungo sendotasuna gehixau da daona onartzetik, norabide horretan.

Medikuarengana tarteka joaten da eta beste berriemaile askoren moduan, diagnostikorako baliatzen du batez ere: *«Zentzu horretan izan beharko litzateke bestelako tratamendu baten osagarri bezela [...] ez det alboratzen bide hori, baina desde luego izango da sintomak tratatzeko esparru bat ze desoreka beste nunbaitxetik iristen jakula iruditzen jata neri»*. Abiapuntua bilatzea nabarmentzen du, nahiz eta egoeraren arabera biomedikuntzaren laguntza ezinbestekoa ere izan daitekeen.

Gaixotasuna neretako da alerta bat gorputzak edo buruak esaten dotzuan zerbait ez doiala bere lekutik, *como una llamada de atención*. Ta horren inguruan ikasten badozu, gaixotasun bakoitzak hitz egiten dotzu: gaiaz eta in bihar dozun aldaketaz. Igual da ohitura edo sinesmen baten aldaketa. Neretzat hori da. Gorputzak, bere mekanismuak dauzka abisuak emateko eta kaso itxen ez badetzazu ba bihurtu al dira letalak. Ze ondo dau esatia anjina batzuk emoten dotzuela abisua *de algo que no estás diciendo*, eta barau pixkat ein eta *revisarte y sales adelante*. Baina berdina pentsatzia minbizi bat dakazunian, ez dakit. Eta gero gaixotasuna be bada, osatzen lagundu ahal dotzuna, abisu gisa, baina liberadoria baita. Zeozer botatzen zabiz hortik, edo sukarrakin zeoze erretzen zabiz, es *parte del proceso curativo*. Gaixotasuna da hori: aukera bat *dentro del proceso curativo*.

Elikaduraz gain, horretarako beharra duenean, Bach loreak, Schüssler gatzak, belar-urak, kataplastak, ukenduak, buztina edota kuzu, umeboshi eta kukitxa erremedio makrobiotikoak erabiltzen ditu Lunak. Baina errezetatu behar den zerbait balego, bere ustez hori litzateke erabakiak hartzea: «*Gauza batzuekin in behar diran aldaketak itxia*». Hala ere, ez ditu erremedioak oso sarri hartzen, filosofia higienistaren eraginez baduelako «*gorputzari berak buelta emateko*» halako joera. Bere kabuz moldatzeaz gain, beharra sentitzean bere mentoreengana jo ohi du laguntza eske. Osteopataren edo kinesoterapeutaren masajeak ere hartu izan ditu zenbaitetan, txakrak ardazteko, gaizki edo ahul sentitzen zelako edota momentu zail batzuen aurrean prestatzeko.

Filosofia makrobiotikoak bizi-zikloak bestela ulertzeko abagunea eskaini zion, eta horren baitan abiatu zuen hilekoaren proiektua. Lagunekin udalekuetan egindako tanpoi-jartze kolektibo hark ikuspegi negatiboago batetik urrundu zuen eta hurrengo urteetan hilekoaren kontzientzia haurdunaldi/ez haurdunaldiarekin lotu izan zuen, edo zikloaren iraupenaren kontzientziarekin. Min gehiegirik ez izateak ere eragin izan dio: «*Nahiko lagunak izan gara*». Asko jota agian bularretan mina edota hilekoaren aurretiko egunetan sentitu izan da baxuago-edo, baina eragin guzti horiek beste modu batera kanalizatu ditu ezagutzak areagotu ahala:

Dana beltz ikusten doten eguna, nere zikluan konsziente izan arte, *parecía que se acababa el mundo*. Gero igual hurrengo egunian *una energía que flipas de repente, al revés*, eta gero hurrengo egunian hilekua, aha! Bale hau zan [...] Baina gero ja bai makrobiotikak zikluen inguruko ikuspegixa emotetik, *qué energías rigen*, ba proposamen horretatik interpretatu al dalako edozein ziklo, egunetik gabera, urtaruak eta hilerokua barne. Sartu nintzan hilerokuan inguruko formakuntza, irakurgaixak eta hori lantzerak, ikustera be bai nik ze harreman neukan etapa bakoitzakin. Eta orduan hor adibidez konturatu nintzan guretzat askoz erreza dala, daukagula tresna bat gehixau ulertzeko *de qué va la vida, cómo va la vida*. Ispilu tresna bat.

Modu dinamikoan ulertzen du zikloa: egoteko eta sentitzeko moduak aldatzen dira. Baita ispilu gisa ere: «*Ezagutu al dozu zure burua, zure aukerak eta zure mundua; zure bizitza. Aukera bat da*». Esperientzia estigmatizatutzat du, «*desbalarizatu, ukapena, aitortza falta, zikina...*» eta gainera, bere sententzia da «*que te están robando un elemento de poder, poder ulertuta, para poder llevar a cabo cosas, tresna moduan*». Fase desberdineko ziklotzat definitzen du:

Lehen niretzat hilekua zan odola botatzen zenduan egunak. Eta orain osorik: zer gertatzen dan, fase bakoitzak eskaintzen ditxuan aukerak eta energia. Ba lelengo fasian zauz gauzak eitzeko: *para ejecutar, llevar a cabo*, energia kanporuntz dau eta *es una energía para la acción*. Da *la energía que más se valora* gure jendartian, ezaugarri maskulinuekin lotura handixena euki al dabena [...] Ondoren beste energia bat kanpora begira, baina, *más de acogimiento, más receptiva*, jasotzeko ta osatzeko. Eta gero daola beste bat horren ostian barruruntz sartu ahal izateko eta balio ez dotzuen gauzak askatzeko, eta hor energia ez daola hainbeste kanpuan, energia dao barruan, ze etzata gustatzen esatia *que no hay energía*: da neguan bezela, asko kontzentratzen da barruko lanketa hori eitzeko. Eta igual, lelengo fase horretan hain aktibo daon burua, ekintza, gelditzen dirala bide emateko beste informaziño modu bati eta orduan, gauzak eta beharrak sortzen dirala beste leku batetatik eta oso argigarria dala; eta hor dau epaiketarako eta tranpetarako leku gitxi. Eta neretzat, oso modu arrazionalian eta konplazientian jokatu izan dotela, *es un alivio de fase*. Eskerrak *que está. Es que iba a tragar mierda por un tubo*, ya tragau dotela ez, ba hori gabe? Ta limitiak jartzen laguntzen dotzula, benetan zer nahi dozun pentsatzen eta eman biharreko aldaketak ikusten. Eta gero badao guzti hori askatzeko eta renobatzeko fase bat bebai, norberan buruakin egoteko. Berriro be sortu ahal izateko beste fase bat.

Ezagutza horiek bizitza, planak eta agenda antolatzeko baliatzen ditu eta horrek lasaitasuna eman dio. Lunak ere lau faseak banatzen ditu, ziklikotasunaren marko baten baita, baina faseen baitako aldakortasunaz aipatzen dit intentsitate desberdinetan gertatu ohi dela, eragiten duten beste prozesu batzuekin batera. Oro har, zikloaren jabeakuntzak gainontzeko zikloez modu sentikorrago batean jabetzen lagundu dio.

Ni espetxetik irten aldera hasi nintzan [ohartzan] udaberrixa zauala, udazkena zauala, erreferentzia horiek ere balduta nauzkan. Eta ez kalia bizi nintzalako bakarrik, eske sotuetan bizi nintzalako. Ez ze argi zeuan, ez kimuak zelaz hazten diran, ez ezer. Orduan oin nabil guzti hori deskubritzen. Ez da berdina premenstrual bat udan edo neguan, ez daka zerikusirik. Inklusio gozagarritxasuna... edo zenbat eskatzen dotzun barruan egote hori, eta benetan atsedean hartze hori ze bitala dan oin eta ze puntutaraino udan. Eta gero momentu bitalak be badare, gertatzen jatzuzen gauzen arabera bebai sumatzen da aldaketa.

Makrobiotikako lehen urtean “Alimentación hombre, alimentación mujer” izeneko mintegia izan zuten. Bertan oso modu desberdinean azaltzen ziren bi gorputzen beharrak: «*Heteropatriarcado total. Ezaugarri maskulino muturreko, femenino muturreko, bat eta bakarra... ezaugarri normatiboak, eta joe, ezin da*». Bere ustez makrobiotikak, hain zuzen ere, argi erakusten du ez daudela gauza absolutuak, dena dela erlatiboa: bi energia garrantzitsu diren arren, horiek materializatu ei daitezkeela bost modu desberdinetan; “Las cinco transformaciones” deritzona, alegia. Erlatibotasun hori argi erakutsi ei da adibide ugarritan, ez ordea genero-ikuspegian, eta bereziki biologiaren ikuspegian. Horregatik erabaki zuen hori ikertzea:

Eta orduan hor hasi nintzan, ze lan asko neukan eitxeko nire feminidadere duan eta bestelako istorixa batzuen inguruan: zer dan emakume itxen zitxuana, eta zer dan gizonezko itxen zaitxuana, eta zelan kokatzen dan makrobiotikaren lege edo esplikazio hoienez, zelan desmontatu binarismo brutal eta zurrun horiek. [...] Orduan hor, hilerokuan elementua be bazeuan. Gainera nik lotzia nahi naban *con el paradigma actual*, eta *cómo ese paradigma hace que enfermamos*, zertan gauzatzen dan hori, eta zelan hor ere badauan genero bereizketa bat. [...] Orduan zan nolabait, hain generala zan tranfosmazinuan kontu horretatik, zerbait konkretura eruan eta eraiki irizpide batzuk *para favorecer todo eso que tienes a favor* bai zikluan fase bakoitzetik pasatzen ari zaranian.

Hilekoaren lanketa, beraz osasuna bere plano desberdinetan (fisikoa, energetikoa, emozionala) zaintzeko aukera moduan ere ikusten du Lunak, norberaren beharrekin konektatu eta zaren horri bide emateko modua. Osasuna ulertzeko modu holistiko horren baitan, beraz, ziklo menstrualaren ezagutzea eta baliatzea aukera eta tresna baliotsutzat du. Baina beti gizarte-egituraren eta genero-desberdinkerien eta desberdinkeria sozialen esparruan ulertuz. Hortik abiatuta, botere-harremanak, boterearen formak eta zapalkuntza-sistema desberdinen uztartzeak ikertu ditu. Makrobiotika ere horren gaineko alternatiba politiko moduan proposatzen du, ikuspegi feministarekin. Talde-prozesuen bidelagun prestakuntzan sakondu du eta jakintza horiek hilekoaren ezagutza esparruetan eragiteko ere baliatu ditu. Interes desberdinak uztartuz hilekoa lantzeko taldea osatu zuten herrian, horretan zebilen lagun batekin batera: «*Kartelak ipini genduzen kalian “hilerokoa gozagarri” eta batzen hasi giñan, eta hamabostian behin taldekideetako batek dinamizatzen zeban saiua*». Ikasturte batez bildu ziren kultur-elkarte batek utzitako lokalean eta hasieran partaide gehiago baziren ere, sei bat lagun izan ziren iraunkorrak.

Kriston esperientzia politxa. Ezagunak ginan bistaz, beste batzuk ez, lelengo egunian dexente etorri ginan eta gero ja iraunkortasuna *iba variando*. Lehenenguan hitzaldi edo batzar bat zeuan ondoko gelan, herri batzarra. Eta gu hemen parrez lehertzen, eta bertan zegon kuadrilako batek esaten

zoztan: 'jo zuengana juateko gogua emoten zeban'. Bai, oso politxa izan zan. [...] Bakoitzak aukeratu genun gaia zelan bizi zeban kontatzen gendun, eta gero horri lotutako ariketak itxen genuzen, eta elkarrekin konpartiu [...] gure bizipenak kontatu eta hausnarketak partekatu. Eta gero ez genuan gauzatu, baina geneukan asmua, bakoitza para *vestirse de fase*, ba argazkixak ateratzeko ta bakoitzak eukitzeko.

Irribarrez, gorpuzkera lasaiarekin eta plazerez kontatzen dit esperientzia hura. Garrantzitsua izan zen taldekideentzat, ezagutza- eta jabetze- prozesu kolektibo bat. Gorputz-pertzepzioa aldatuz joan zitzaien. Erika Irustaren lana erreferentzia garrantzitsutzat erabiltzeaz gain, beste zenbait prestakuntza eta erreferentzia teoriko ere baliatu ditu Lunak: gaztaroan ezagutu zuen *Hot Pants* fanzinea edota kartzelan ezagututako Bostongo kolektiboaren *Nuestros cuerpos Nuestras Vidas* liburua, besteak beste. Hain zuzen liburu hori izan zen lantalde bat sortzearen ernamuin: «*Ez hainbeste edukina, baizik eta esperientzia bera, eta hori izan zan buah chaval, esajerau. Nik nekarren horretarako gogua. Bide hori me parece una pasada, ze torturakin ere antzeko bide bat gaude eiten*», bide kolektibo-erreflexibo bat.

Finean, hilekoaren planteamendua, botere harremanak, talde-prozesuak zein ezagutzaren eratze-prozesuak eta zenbait osasun-kudeaketa korporal, osasunaren ikuspegi holistiko baten baitan ulertzen ditu. Eta ondu duen ikuspegi horretatik eta bere gorputz memoriatik eraiki du bere bizi-narrazio erreflexiboa. Lanketa horren parte da errepresioa eta tortura jasan duten emakumeen lantaldean egiten ari diren prozesua. Gaztetik izan da kontziente parte hartu izan duen eragileetan botere harremanak zeudela: «*Nire inguru politikuari begira, zorionez eta zoritxarrez konturatu nintzan que no era lo que yo creía, baina oso goiz responsabilizatu nintzan, [...] kontzientzia beti euki dot ez garala nahi eta behar duguna eta eraldaketa hori barrutik egin beharko zala. Barrutik eta uneoro*», dio. Ardura hartzeaz mintzo da eta ekarpen feministak egitearen beharrez, doan lekura joanda daraman ardura bat izanik. Zentzu horretan torturak genero-ikuspegitik aztertzearen beharra: «*Ez soilik ondorioak, baita bizipenak eta bizirauteko erabilitako estrategiak ere*». Egun, edozein botere-egoeraren aurrean bere ardura hartu nahian dabil, alternatiba desberdinak saiatu nahian. Ez dago geldi, prestakuntza sendoak bizipen sakonekin uztartu ditu, mugimenduan beti.

Azken urteetan zenbait bizi eta leku-aldaketa egin ditu. Egun baserrian bizi da, bere garaian espetxean zela irudikatu zuen bizi-proiektua eraikitzen. Moldatzen joan da proiektua ez baita asmo itxiko afera, argi duena da bizitzaren sustapenerako esparru izatea nahi duela, «*para el cultivo de la vida*». Ikusten dugu, beraz, osasuna lantzeko eta ulertzeko modu zehatz batek politika eta bizitza ulertzeko modu jakinetara eraman dutela (eta alderantziz), eta baita generoa,

sexualitatea edota hilekoa bera, bizitzaren sostengurako birpentsatzera. Hain zuzen, Lunak bereziki transmititu dit naturaren, osasunaren eta bizitzaren zikloak ulertzearen garrantzia, dinamikotasunaren eta aldakortasunaren zantzu. Eta ikusi dudak bakoitzean, bereziki iradoki dit, egoera zailenetan ere, beti daudela aukera berriak, birsortzeko aukerak, edozein ziklotan gertatzen den bezala.

Abenduko egun hotz batean gelditu naiz berarekin azken aldiz, eta sentsazio hori barru-barruan dudala itzuli naiz autoan, Willis Drumond taldearen azken diskoa entzunez: «*Negua instalatzen da, zauriak sakontzen ditu, itzulidazu ene bigarren aukera*». Eta bakoitzak abestien letrak bere erara interpretatu ditzakeenez, soinu horiek Lunak iradokitzen nauen horretara naramate, hitzez azaltzea zaila zaidan gorputz-sentsazio batean bilduz: beroarekin, hunkiberatasunarekin, eta barne mugimendu batekin ez ezik, hain justu, bizitzaren bigarren aukerak eta bizi-zikloak horrenbeste ezaugarritzen dituen indar moduko batekin zerikusia duen gorputz-sentsazioa.

* * *

3.2. OSASUNAREN EPISTEMOLOGIA FEMINISTAK: BIOMEDIKUNTZA ANDROZENTRIKOARI KRITIKA ETA PROPOSAMENAK

[...] una sociedad en la que sanar no sea una mercancía distribuida de acuerdo con las leyes del máximo beneficio, sino que esté integrado en la red de la vida comunitaria... en la que en la vida cotidiana no sean atesorados por «expertos» o repartidos como una mercancía, sino extraídos de la experiencia de todas las personas y libremente compartidos por ellas (Erhenreich eta English, 2010 [1989]:431)

Uxuek eta Lunak, bakoitzak bere erara garatu eta politizatu du hilekoarekiko interesa. Uxuek tailer desberdinetan, emakume-talde zein bestelakoetan, lagunartean, eskolan eta eremu sozialean landu du gaia. Bizi-erritmoa geldiarazteko aukeratzat du. Osasuna bitzako ondoezak eta ikaskuntzak barne-hartzen dituen garapen pertsonal gisa ulertzen du, «gorputzaren egoteko modu» gisa. Lunarentzat, zikloaren ezagutza eta lanketa iparrorratz, ispilu eta tresna izan da; osasuna ulertzeko moduaren isla. Makrobiotikaren filosofiatik hilekoaren proposamena landu du eta gaiarekiko grina eta jakintzak kolektiboki taldean partekatu. Osasunaren ikuspegi holistikoa ahalduntze-prozesutzat du: norbera kargutzea eta zaren horri bide ematea litzateke. Bientzat, era berean, zikloa beste gai askoren lanketa egiteko bidea ere izan da, gogoeta eta politika leku, eta gorputzaren eta osasunaren ulerkera

integralaren ondorio. Kritiko agertzen dira biomedikuntzaren formekin eta arauekin, bere balioa berresten badute ere. Hilekoaren politizazioan engaiatutako beste feminista ugari bezala, bestelako medikuntzak saiatu dituzte eta ezagutza handia dute gorputzaren eta osasunaren autogestioaz. Hain zuzen, osasunaren eta hilekoaren informazio eskasia salatu du Uxuek, eta horren ondoriozko ezezagutzen erresistentziak dira bien ibilbideak. Datozen ataletan etnografian gailendu diren zenbait ideia multzokatu dira, osasunaren gaineko ulerkeretara, kritiketara eta proposamen feministetara hurbiltzeko xedez.

3.2.1. ZIKLOAREN IKERKETA FALTAK ETA EZEZAGUTZAREN ARRAZOIAK

Biomedikuntzaren hegemoniaren oinarria, besteak beste, neutral eta unibertsal izendatzen diren prozesu fisiologikoen formulazioan aurkitzen da (Martínez Hernández, 1992, 2007). Baina neutralak izatetik urrun, prozesu horien azalpenek gizon eta emakumeen edota talde etnikoen arteko desberdintasunak ekoizten eta eusten dituzte, biomedikuntzaren izaera etnoandrozentrikoaren seinale. Osasunaren proposamen feministen bitartez desberdinkeria sozialak gainditzeko ezagutzak eraldatu eta sortu nahi izan dira, emakumeen, pertsona ez bitarren eta transen bizi-baldintzak hobetzeko eta gizartea eraldatzeko. Badira ezagutzen ez ditugun, eta ezagutzen ez ditugula ez dakizkigun lekuak, edota zergatik ezagutzen ez ditugun ez dakigunak. Tuanak (2006), “ezjakintasunaren epistemologiaren” analisiaren bitartez, emakumeen (eta zenbait gizonen) gorputzekiko ezjakintasun modu desberdinak estalgabetzea proposatu du, eragotziak eta ukatuak izan diren ezagutzak aldarrikatu eta marko tradizionalen mugetatik aske dauden ezagutza berriak garatzeko (Ibid.):

[...] we are fully to understand the complex practices of knowledge production and the variety of factors that account for why something is known, we must also understand the practices that account for *not* knowing, that is, for our lack of knowledge about phenomena or, in some cases, an account of the practices that resulted in a group unlearning what was once a realm of knowledge (Tuana, 2006:2).

Hala, Tuanaren (Ibid.) ustez “ezjakintasunaren epistemologiak” erresistentzia mugimenduen funtsezko osagai izan ohi dira maiz: ezezagutza, ezagutza moduan, eraikia eta kokatua ohi da, komunitateen eta pertsonen arteko posizio desberdinen arabera¹⁸⁴. Eta

¹⁸⁴ Tuanaren (2006:3) ustez, ezezagutzaren arrazoiak askotarikoak eta konplexuak izan daitezke: «*Any account of knowledge must include far more than the truth of that piece of knowledge, for example, an analysis of why those who are in a position of authority (which itself requires a genealogical analysis) have come to accept that belief as true, [...] so too ignorance in the fields of knowledge production is far more complex an issue than something we simply do not yet know*». Hori aztertzeko ezjakintasunaren taxonomia konplexuak arakatzeko ditugu.

ezezagutzaren askotariko arrazoiak dira, hain zuzen ere, hilekoaren kultura alternatiboak sustatzen dituztenak.

Hasteko, ezezagutzak ikerketa eskasiarekin loturik daude. Etnografian zehar modu desberdinetan azaleratu da hilekoaren ikerketen beharra: zuzenean elkarrizketatu ditudan pertsonak ez ezik, bestelako berriemaile, lagun eta ezagun andanak partekatu dituzte nirekin euren kezkek eta horien aurrean jasotako erantzun mediko askotarikoak. Informazio falta handia sentitzen dute askok, areago, hori zenbait profesionalak partekatu duten gogoeta ere bada. Aipatu moduan gutxi ikertu ei da hilekoaz, ugalketa-prozesuei (eta ez-enarlketari) loturik ez bada, eta zehazki botika, antikonzeptibo eta bestelako tratamenduetarako egin ohi da (Valls-Llobet, 2006, 2009; García Dauder eta Pérez Sedeño, 2017:117), ez horrenbeste bizipenak ezagutzeari eta hobetzeari begira. Halaber, esan moduan, biomedikuntzaren ikerketa gehientsuena industria farmazeutikoaren bitartez garatzen da, sexu-eta-ugaltze osasunean bederen. Azken urteetan aldatzen ari bada ere, esaterako, gutxi ikertu da makina bat gorputzek bizi duten endometrioziaz¹⁸⁵ edo dismenorreaz (hileko mingarriak). Baina sintoma apalagoak izan ditzaketen beste hamaika egoera eta ondoezen aurrean ere, berriemailetako gutxi sentitu dira entzunak eta ongi artatuak instituzio eta profesional medikoen eskutik.

Horrez gain, biomedikuntzaren androzentrismoaren ondorioz hilekoa ez da lehentasunezko ikergaia izan, gorputz jakin batzuen (askoren) osasunaren adierazle nabarmena izan arren. Horren adibide da hileko-odolaren analisisien erabilera murrizta. Espainiako estatuan egin diren ikerketa urrien artean dago Granadako Unibertsitateko Enriqueta Barranco eta beste zenbait profesionalak Pictorial Blood Assesement Chart (PBAC) sistemaren bitartez egindako ikerketa, zeinetan sustantzia xenoestrogenikoen presentzia nabarmendu den (Jiménez-Díaz et al., 2016; Taboada, 2018)¹⁸⁶. Hau da, hilekoaren odolaren analisiak diagnostiko eta informazio ugari eman dezake ondoez eta gaixotasun zehatz batzuen kausen ulerkeran eta tratamenduetan aurreratzeko (Sanz, 2018). Gainera, egun, hileko-koparen erabilerak berak ekar ditzake ikerketarako zenbait erraztasun, esaterako, jariatzen den odol-kopurua aztertze orduan (Martos-García, Barranco-Castillo, Molina-Muñoz eta Bueno-Cabanillas, 2018). Hain zuzen ere, Barrancoren ikerketetan hileko-odola analizatu den kasu guztietan agertu da osasunarentzako toxikoak diren parabenoen eta benzofenonen presentzia (Sanz, 2018); horiek disruptore endokrinoak dira eta zenbait gaixotasunekin lotura zuzena dutela frogatu da (Steingraber, 2007;

¹⁸⁵ Azken urteetan areagotu dira elkarreak eta ikerketak, eta inzidentzia altua erakusten dute. Ikus, esaterako: Rogers et al., 2009; Nnoaham et al., 2011; Gideone, Valls-Llobet 2014:22; Aterido, 2016:37-40.

¹⁸⁶ Barranco eta kideek, Hileko Odol Gehiegizkoaren (HOG) kezka iturburu, (PBAC) sistema baliatuz 500 emakumeren odola aztertu zuten: haien artean %70ak HOG pairatzeko zantzuak erakutsi zituen (Taboada, 2018:7).

Valls-Llobet, 2013; Taboada, 2018; Sanz, 2018)¹⁸⁷. Esan moduan, baina, hilekoaren ikerketen abiapuntuak ez dira beti emakumeen ongizate, ondoez eta bizi-baldintzei lotuak.

Horrez gain, ezezagutzarako beste arrazoi bat da mendebaldeko kultura kartesiarrean gorputz eta prozesu propioekiko auto-ezagutza gutxi sustatu dela, are gutxiago estigmatizatutako gorputz-atalena eta -prozesuena. Askotariko arrazoi horien aurrean, hilekoaren proposamenak gorputz eta zikloaren ezagutzak lantzeko eta sortzeko guneak izaten ari dira, berriemaile desberdinen bizi-ibilbideetan ikusi moduan. Uxueren kasuan, sentipena du bere zikloaren ezezagutzak ez diola sexualitatea kudeatzen lagundu, eta ikaskuntza prozesu horietan murgilduta dabil. Lunaren ibilbidean, zikloaren jakintzak lagungarritzat bizi ditu. Biak saiatu dira ezagutza-prozesu horiek norbere lanketan zein taldean partekatzen. Ezagutzak, beti daude marko teoriko eta ideologia jakinei loturik, baita testuinguru politiko eta afektiboekin ere.

3.2.2. OSASUNAREN ULERKERAK, ERAGILEAK ETA PRAKTIKAK

Osasunaren ulerkera holistiko horren erakusle dira etnografian gailendu diren zenbait ideia. Hasteko, osasuna norberaren baitakoa den zerbait bezala eta gorputzeko atal eta prozesu desberdinen arteko elkarreaginean ulertzeko beharra nabarmendu da. Izan ere, biomedikuntzaren jakintzak eta praktikak espezialitateetan banatzen diren heinean, jakintza ere fragmentatua garatzen da (Lock, 1993; Martínez Hernáez, 2007; Esteban, 2010a) eta ondorioz, gorputzaren ulermen zatikatua ohikoa da. Askorentzat, gaixotasunak eta ondoezak osasunaren parte dira, alerta, abisu eta errekupeazioaren prozesuaren partetzat, nahiz eta horrek tarteka sufrimendua ekarri. Desoreka desberdinen jatorrien (fisikoak, emozionalak, egiturazkoak) arteko elkarriketa moduan ulertzen dira, ikuspegi unikausalak alderatuz. Gaixotasuna eta osasuna, ikaskuntza prozesu eta gorputz-esperientziaren informazio iturritzat dituzte. Oro har, osasunaren gaineko diskurtso eta praktikak dezente gogoetatu dituzte eta garrantzizko kontuak dira parte-hartzaileen egunerokoan.

Whitehead eta Dalghrenek (2006, in Porroche-Escudero, 2017) osasunerako baldintza sozialak lau mailatan banatzen dituzte: norberaren bizi-estiloa, sare sozial eta komunitarioak, bizi- eta lan- baldintzak eta baldintza sozioekonomiko, kultural eta ingurugirokoak (gizarte egitura). Hain justu, osasunean eragiten duten aldagaiak ingurune fisiko, natural, kultural eta politikoarekin elkar harremanean ulertzen dituzte ikerketako partaide askok. Lunaren hitzetan, esaterako, osasun propioa hertsiki loturik dago mundu-osasunarekin. Zentzu horretan, gorputz

¹⁸⁷ Parabenoak eta Benzofenonak gaixotasunekin lotzen dira zuzenean, disruptore endokrino gisa funtziona dezakete, hormona-orekan eragiten dute zenbait gaixotasunetan eraginez: endometriosisan, kasu (Sanz, 2018:29).

humanoa bestelako bizidunekin harremanean ulertzen da (nolabaiteko kritika antropozentrikoa, hitz hori erabili ez arren). Beraz, gorputzak ingurune fisiko, natural, kultural eta politikoarekin harremanean (eta elkarrizketan) jartzen dituen osasun ikuspegia gailentzen da eta aintzat hartzen dira norbanakoa, gizartea eta egitura sozialaren arteko harremanak, nahiz eta batzuek pisu gehiago jarri norbanakoan eta beste batzuk gizarte egituren eraginean.

Osasun-eragile zehatzagoak eta ohiturak aipatzerakoan, elkarrizketetan bereziki errepikatu dira elikadura, deskantsua eta bizitza erritmoa, norbere ingurunearekin ongi sentitzea, harreman osasuntsuak izatea eta ondoez zein behar desberdinak “entzutearen” beharra. Denbora ere aipatu da osasun-faktore gisa, baita gorputz-mugimendua (kirola, ibiltzea edota bestelako praktikak) edota arnasa ongi hartzea aipatu dira (batzuk arnas ez kutsatuaren zentzuan, beste batzuk bularraldeko lasaitasun moduan). Tabakoaren, alkoholaren eta azukrearen kalteak ere aipatzen dira, nahiz eta parte-hartzaile batzuen artean horien kontsumoa nahiko ohikoa izan. Baina bereziki elikadura dezente azpimarratu dute guztiek¹⁸⁸: beganismoetik hasi eta filosofia makrobiotikoraino, gehienek, norberaren baliabideen neurrian betiere (ekonomikoak edo denborazkoak), produktu ekologikoak eta hurbilekoak kontsumitzen saiatzen dira. Hilekoarentzako aproposak diren elikagaiak ere aipatu dituzte, Jurdanak, esaterako, odolaldian haragi gorria eta dilistak jan ohi ditu gorputzak burdina izateko. Aukera dutenek “saskia” hartzen dute eta zenbaitek ortuak dituzte. Baina propio etnografia egin dudan espazioez eta egitasmoez harago, oro har, mugimendu feministak antolatzen dituen egitasmoetan dezenteko garrantzia hartu duela elikadurak (elikagai mota, jatorria eta ekoizpen ereduari dagokionez). Zenbaitek elikadura burujabetza, gorputzen, bizitzen eta herrialdeen burujabetzarekin lotzen dute.

Era berean, ikusi da osasunaren ikuspegi integral bat landu ahala, osasunaz ez ezik euren bizitzaz narrazio oso landuak egiten direla. Egungo gizartean gero eta ohikoagoa da, zenbait ingurunetan bederen, bizi-prozesuen analisi gogoetatsua egitea, haurtzaroz hausnartzea eta bizi-mugarriak identifikatzea, baita autoanalisi-prozesuak egitea ere, kultura garaikideak berezkoa duen hizkuntza terapeutizatu baten bidez. Hau del Valle (1997) proposatzen duen gorputz-memoriaren ideiarekin lotu dezakegu, zeinek memoria dinamikoa dela eta etengabe eraldatzen dela erakusten digun: iraganeko gertakariak egungo ikusmolde eta beharren arabera,

¹⁸⁸ Hain zuzen, mendebaldeko gizartean ongizatearekin lotzen diren eragileen artean, egun, elikadura da presentzia gehien duenetako bat.

baina baita etorkizunaz espero denaren arabera ulertzen direlarik; gorputz esperientziatik, barneratze pertsonala eta prozesu emozionala bere baitan dituen memoria¹⁸⁹.

Mugimendu feministan ere indarra berrartu dute osasunari buruzko proposamen desberdinek, neurri batean, osasunaren ikuspegi integral honi loturik. Aipatu ikuspegia ez da berria, ez, baina, osasunaren aldarrikapen feministak borroka zehatzekin lotu behar izanak kanpo proiektzioan funtsezko lehentasun horiek nabarmentzea ekarri du; baina horrez gain, beste zenbait faktore sozio-kultural aintzatetsi behar dira egungo testuinguru-aldaketak ulertzeko. Faktore batzuk feminismoaren baitako hainbat aldaerarekin loturik daude (elkar-elikatzen direnak), beste batzuk, aldiz, gizartean garatzen ari diren zenbait ideologia eta aldaketa kultural orokorragoekin. Feminismoaren baitan, gorputzak berrartu duen garrantziaz gain, zenbait diskurtsoren indartu dira: bizitza onaren irakurketak, feminismo komunitarioak, elikadura burujabetza eta emakume nekazarien proposamenak¹⁹⁰, diskurtso antidesarrollistak, feminismo antiespezistak¹⁹¹, osatzaren gaineko proposamenak¹⁹², buru-osasunari lotutakoak¹⁹³, zapalkuntzei eta gatazken kudeaketari lotutakoak¹⁹⁴ edota hain justu, hilekoari lotutako egitasmoak. Osasunaren proposamen horiek mendebaldeko bizimodu kapitalistaren kritikarekin, harremanak eraikitzeko bestelako moduekin, talde prozesuekin eta ingurugiroarekin harremanean sortu nahi dira.

¹⁸⁹ Teresa Del Valle (1997) gorputz-memoriak ikertu ditu, memoria eraikitzeko mekanismoen lanketa zein oroimenaren egitura-ardatzak, norbanakoarenak zein kolektiboak. Gizaki guztiok parte hartzen dugun memoria litzateke, emozio desberdinen dentsitatea bizitzeko eta sinbolizatze gaitasuna dugulako.

¹⁹⁰ Adibide ditugu proposamen orokragoak (esaterako, elikadura-burujabetza proposamenak, EHNEko emakumeen aldarrikapenak, beganismoari lotutako feminismo antiespezistak, etab) baina baita jardura zehatzagoak ere (ekimen feministetan antolatzen diren otorduen antolaketak, kasu).

¹⁹¹ Ikus, esaterako Faria (2017) eta Fernández (2018), eta baita zenbait emakume abeltzainek antiespezismoaren harira planteatutako eztabaida ere: https://www.eldiario.es/tribunaabierta/Carta-colectivos-feministas-manifiesto-Catalunya_6_881621853.html (2019-10-14)

¹⁹² Horren adibide bat litzateke "sanación feminista" kontzeptuaren bitartez garatu diren zenbait proposamen, esaterako, Lorena Cabnal moduko zenbait feminista amerindio eta komunitario egiten ari diren planteamenduak bide: osatzea bide kosmiko politikoa da eurentzat, eta oso presente dituzte emakumeen beharrak oro har, artean, espiritualak. Proposamen horiek jarraiki, euskal testuinguruan Euskal Herriko Bilgune Feminista (EHBf) kolektiboa osatze feminista ardatz duten prozesu kolektiboez gogoeta egiten ari da. EHBf 2002an sortutako Euskal Herriko erakunde feminista eta abertzalea da.

¹⁹³ Ikus, esaterako, Plaza (2019), Climent eta Carmona, (2018), Zauriak dokumentala (Irigoien, Sáez eta Oiz, 2019), Colectivo InSPIRADASen jarduna https://twitter.com/col_inspiradas?lang=es (2019-10-14), "Activismo loco y feminismo: haciendo frente a la violencia psiquiátrica y patriarcal desde el Apoyo mutuo y los cuidados" https://www.ivoox.com/iv-jornadas-ciencia-salud-genero-intervencion-audios-mp3_rf_42347034_1.html (2019-10-14). Horiez gain, ikus, adibidez, Martín (2015) eta Zapata (2019) antropologoek doktore-tesiak eta psiquiatrizazioaren alternatibak gainean Mujeres y Salud aldizkariaren alea: <https://matriz.net/mys36/img/MYS36.pdf> (2019-11-16)

¹⁹⁴ Adibidez, talde-prozesuen bidelaguntzarekin lotutako prestakuntzek garrantzia handia hartu dute: bai talde/proiektu baten dinamizaziorako, baina baita feminista ugari horren formakuntzan eta jardunean dabilatzalako (esaterako, Joxemi Zumalabe fundazioan, Lakaben etab.). Bestalde, feminismoaren baitan zapalkuntza desberdinak lantzeko zenbait bide eta prozesu egiten dira: esaterako gatazka edo kudeaketa zail zehatzen harira talde feminista zenbaitak "zauriak" sendatzeko prozesuak egin dituzte, dagoeneko aipaturiko EHBfren osatze feministaren filosofian ere ikus dezakegu, eta Lunak aipatu duen torturari buruzko lantaldea ere dugu adibide.

Gizartearen aldaketa orokorragoetara joaz, bestelako mundu-ikuskerak barne biltzen dituzten zenbait gorputz-praktiken gorakadak (ekialdeko terapiak eta praktikak, kasu), eta medikuntza alternatiboen eta osagarrien areagotzeak ere eragina izan dutelakoan nago, baita espiritualtasunaren eremuan garatzen ari diren gorputz- eta bizi-ikuspegiek ere. Halaber, seigarren kapituluaren helduko diogun moduan, paradoxikoki, testuinguru neoliberalean indarra hartu du zorientasunaren eta zaintzaren ideologia eta kultura zehatz batek (baita autolaguntzaren industriak), hain justuki ekonomia kapitalistak bizitza guztien balioa eta zaintza estratifikatzen duenean. Horrez gain, aintzat hartu behar da egungo kontsumo-gizarteak propio duen osasunaren eta gorputzaren gurtza; kirolaren, elikaduraren eta irudiaren zaintzaren gorespen moduko batekin lotua den ongizatearen filosofia bat. Alegia, oro har, gizarteko zenbait sektoretan osasunaren kezka areagotu da, bai aipatutako zenbait diskurtso kritikok eragindako kontzientziak, baina baita gizartean zabaldu den kontsumoari loturiko *gorputzentrismoagatik* (gorputzaren arreta intentsoa). Horrenbestez, feminismoaren baitako aldaerez harago gizarte-aldaketen analisiak lagunduko du osasunarekiko kezka eta egitasmo garaikideak sakonago aztertzen¹⁹⁵.

3.2.3. BIOMEDIKUNTZAREN IKUSPEGI KRITIKOA, PLURALTASUN ASISTENTZIALA ETA AUTOGESTIO DESIOA

Sistema biomedikoari kritika askotariko moduetan materializatu da etnografian. Salbuespenak salbu, ohikoan ez dira osasun-etxeetako medikuengana sarri joaten eta joatean batez ere diagnostiko bila izan ohi da. Era berean, aintzat hartu behar da adinez gazteak direla eta ondorioz joateko beharrak ere murriztagoak ei direla. Bestalde, maiz aski errepikatu dute diagnostiko bila ez ezik, larritasunaren arabera ere joko luketela biomedikuntzara: kasu larri eta zehatzetan duen eraginkortasuna nabarmentzen dute, eta, era berean, osasun publikoak haientzat duen garrantzia azpimarratzen dute. Sistema biomedikoak gaixotasunei eta egoera zehatz batzuei erantzuteko sortu duen gaitasunaren dimentsioa handia da; beste medikuntza tradizioek bizkortasun eta eraginkortasun berarekin “erantzun” ezin dieten ondoez askorentzat erantzun material ugari eta egoera oso konplexuen aurrean eskuhartze sofistikuak garatu baititu (Kleinman, 1993)¹⁹⁶. Alabaina, oro har, halako espazioetan ez dira entzunak sentitu eta gaixotasunaren ulerkera erredukzionistak gertatzen direla uste dute. Biomedikuntzak faktore

¹⁹⁵ Aldaketa horiez gain beste beste zenbait faktore aztertu ditut laugarren kapituluaren amaieran. Hilekoaren proposamenen areagotzean eragin duten faktore gisa izendatu baditut ere, guzti horiek ere eragiten dute osasunaren ikuspegi holistikoen garatzean.

¹⁹⁶ Biomedikuntza etengabeko ikerkuntzaren idean oinarritzen da (ikerketa, ikergaiak eta metodologia propioekin, betiere). Era berean, “garapena” du helburutzat, eta horren mugen hautemate baxua du. Beste medikuntza batzuetan, ordea, erregresio, sufrimendu eta heriotzaren ideiekin batera orekatzen da garapenaren ideia (Kleinman, 1993).

soziokulturalen eragina gero eta gehiago aitortzen badu ere, aski zailagoa da gaixotasunen “ekoizpena” onartzea (Martínez Hernáez, 2007); hau da, gizarteak eta kulturak gaixotasunaren baldintza biologikoetan duten eragina eta osasuna/gaixotasuna/arreta prozesuetan eragiteko modua (Menéndez, 1994; Martínez Hernáez, 2007; Esteban, 2010a).

Hain zuzen, parte-hartzaileen artean bestelako medikuntza sistemen erabilera eta osasunaren autogestioaren aldarrikapena nabarmendu dira, nor «bere gorputza» eta «beharrak» ezagutzeko premia eta norberaren kabuz moldatzeko aukeraren garrantzia. Testigantza gehienetan agertu dira bi dimentsio horiek, intentsitate desberdinetan, ordea. Batzuentzat medikuntza alternatibo eta osagarrietara etengabe jotzeak ez du gure gizarteak propio duen kontsumo dimentsioarekin guztiz apurtzen; alegia, «beste norbaitek nire arazoa konponduko dit» ideia horrekin. Honela, tarteka biomedikuntzan gertatzen diren harreman hierarkikoak, ekonomikoak eta neoliberalak erreproduzitzen direla uste dute, modu oso desberdinetan bada ere. Beste batzuek oso presente dute medikuntza alternatiboetan askotariko harremanak gertatzen direla, asko hausnartzen dute horri buruz kolektiboki ere, eta horren arabera doaz batera edo bestera. Medikuntza alternatiboaren baitako eredu eta profesional guztiak zaku bakarrean sartzeko joera dutenak ere badira, “biomedikuntza txarra eta medikuntza alternatiboak ona” eskema dikotomikoaren baitan (eta baita alderantziz ere, medikuntza alternatiboetako profesional guztiak zaku berean sartzen dituztenak). Eta oso maiz errepikatzen den esperientzia bat honakoa da: autogestioaren desioa oso presente izanik ere, eta medikuntza alternatiboetan izandako zenbait esperientziekin kritikoak izanik ere, beharragatik, kezkatatik edota ondoezagatik horietara asko jotzen dutenak. Esperientziak eta sententzioak askotarikoak dira.

Argi ikusten dena da medikuntza sistemen artean botere harremanak izugarriak badira ere, gure testuinguru politiko-kulturalean pluraltasun asistentziala edota tradizio terapeutiko askotarikoen koexistentzia dinamikoa dagoela eta horren erakusle dela ikerketako partaideen esperientzia. Hala ere, biomedikuntzak gainontzeko paradigmeak duen tolerantzia eskasa da, eta ez du ikuspegi elkar osagarria (Kleinman 1993; Perdiguero, 2006). Arthur Kleinmanen (1993) arabera, kultura batean jainko bakarreko erlijio bat gailentzen denean, absolutismo horrek egitate bakarra ulertzeko joera eragiten du beste eremu batzuetan ere, osasunarenean kasu.

Halaber, biomedikuntzaren instituzioaz eta joera orokorraz ari bagara ere, jakina da profesionalak eta praktika biomedikoak askotarikoak direla eta instituzioaren kritikaren bitartez erraz sinplifikatzen, homogeneizatzen eta uniformizatzen direla osasun etxeetako praktika askotarikoak eta dinamika konplexuak. Hau da, joera orokorren kritikak xehatzea ataza

garrantzitsua den arren, horrek ez du esan nahi, batetik, ikerketan zehar biomedikuntza eta medikuntza alternatibo eta osagarriak modu dikotomikoan planteatu ditudanik (nahiz eta zenbaiten bizipenean horrela nabarmendu den), ezta continuum moduan ere. Medikuntza sistema askotarikoen baitako espektro oso baten baitan ulertu dira, betiere aintzat hartuz sistema desberdinen botere harremanak, eta gizarte askotarikoetan izaera oso bestelakoak hartzen dituztela. Mendebaldar gizarteetan, guztiak ere sistema neoliberal ekonomikoaren baitan garatzen direnez, harreman eta joera konplexuak sortzen dira bertan. Batean eta bestean gerta daitezkeen kontsumo-harreman, bezerokeria edota egin-modu kapitalistei zein bestelako praktika justuagoei erreparatu nahi izan zaie. Dena den, medikuntza alternatiboak, nahiz eta horietako asko praktika tradizionalak eta aintzinakoak izan, egun biomedikuntzaren oposizioan egituratu ohi dira, eta narrazioetan ere hala agertzen dira.

3.2.4. SEXU-ETA-UGALTZE OSASUNA: ARRETAREKIKO IKUSPEGIAK ETA DESEROSOTASUNAK

Parte hartzaileek arreta orokorreko sendagileen kasuan bestelako alternatibak dituztela sentitzen badute ere, ez da gauza bera gertatzen ginekologoekin; Uxuek dioen moduan, «*al no poder ver tú nada de lo que está dentro*», zaila baita nork bere kabuz aldaerak edo gaixotasunak behatzea eta identifikatzea. Batzuek homeopata den ginekologoa aurkitu dute edo hileko-kopa erabiltzeagatik deskontua egiten duena. Baina, oro har, diagnostikorako eremu nagusiak osasun-zentroetako ginekologoak edota emaginak dira. Eta berriemaileen esperientzietan aniztasun handia badago ere, botere harreman hierarkikoen joerak deskribatu dituzte. Kasu batzuetan talkaren bat izan dute ginekologoarekin edo beharrezko arretarik jaso ez dutela sentitu dute. Beste batzuetan, ginekologoarekin arazo berezirik izan ez badute ere, kontsulta horietan propio diren egitura eta ezaugarriekin sentitu dira jazarriak: hoztasuna, denbora falta, euren bizipenei eta hitzei garrantzi gutxi ematea, azalpen falta nabarmena eta ondoriozko ezezagutza, euren beharren eta ezinegonen patologizazioa edo gutxiestea bera; besteak beste instituzio medikoen egitura eta lan-baldintzengatik.

Askok diote ez direla entzunak sentitu edota gutxietsiak sentitu direla adierazitako minen aurrean, esaterako, ondoez oso desberdinen aurrean gomendatu zaien erremedio bakarra hormonak hartzea izan denean. Gutxietsiak, medikuak pilula edo kondoia erabiltzen ote duten galdetu eta ezetz esatean, hark tonu desatseginez erantzun dienean; bereziki sexu-praktika konkretuen edota norekin dituzten galdetu gabe eta maiz gauza asko auresuposatu dituztelako, praktika koitozentrikoak eta heterozentrikoak, kasu. Gutxietsiak, harreman sexu-afektiboak emakumeekin dituztela esan orduko zenbait osasun-protokolo batzuetatik “kanpo” gelditu direnean. Giza Papiloma Birusaren kontrolerako baheketen esperientziak baliatuko ditut horren

adibidetzat. Behin, parte-hartzaileetako bat ahizpa bikiarekin joan zen ginekologoaren kontsultara. Hark egindako galderen aurrean erantzun bakarra aldatu zen: batak gizonezkoekin ohi zituen harreman sexu-afektiboak, besteak, ostera, emakumeekin. Soilik lehenari egin zioten froga. Oro har, lesbiana guztiek errepikatu dute hori, birusa garatu dutenen kasuan, zaintzarako eta ez kutsatzeko eman zaien informazio oso urria eta nahasia izan da beti, nahiz eta berriki protokoloak eta galbaheak berrikusten dabiltzan osasun-sisteman bertan. Justuki, 2017an Bilboko Sare Lesbianistak, Mundo Ivaginario kolektiboarekin kolaborazioan, birusaren gaineko lesbianentzako fanzine-gida atera zuen¹⁹⁷, zenbait kanpaina eta hitzaldi ere antolatuz. Oro har, berriemaile askok bizi dituzte GPBa, obario polikistikoak, hileko mingarriak, kandidak, etab. Kezkarekin bizi dute eta maiz ez dakite nola lortu informazio baliagarria (eta euren irizpideen arabera fidagarria), kontsulta bakoitzean gauza desberdinak entzun baitituzte.

Ezikusiak sentitu dira, baita ere, epaituak izan direnean, euren bizimodu, ohitura, iritzi eta praktikengatik. Sentitu izan dute euren ezinegonek eta narrazioek ez dutela lekurik izan gaixotasuna eraikitzerakoan eta tratatzerakoan. Gainera, kexu dira sistema medikoaren baitan beharra adierazten den unetik kontsultarako unea iritsi orduko denbora asko pasa ohi dela, eta kontrol bisitak egiteko aukerak ere oso neurtuak eta tartekakoak izan ohi direla (zitologiak, biopsiak, Papanicolau, ekografiak, endoskopiak, kolposkopiak...). Askok, horretarako baliabide ekonomiko gutxi izan arren, egoera zailtan usu hautatu dute zerbitzu pribatuetara jotzea.

Baina esperientziak askotarikoak izan dira, eta zenbaitek nabarmendu dute errespetatuak eta entzunak ere sentitu direla. Esaterako, zenbaitek kontatzen dute euren ginekologoen azalpen ugari ematen dizkiela, negoziatzeko prest egon ohi direla eta adibidez, batek azaltzen du ekografia baginalak egitean aukera izan ohi duela gailua berak bere baginan sartzeko. Keinu txikia da, baina arras alda dezake erabiltzailearen bizipena. Ez hori bakarrik, eroso ala deseroso, askok izan dute egoera desberdinetan aktiboki jokatzeko aukera eta orain arteko ibilbideetan ikusi moduan, erabili ohi dituzten estrategiak ugariak dira. Norbere gorputzaren jabe izateko baliabideak ezagutzen saiatzen dira eta dituzten aukeren artean modu kritikoan eta kontzientean egiten dituzte hautuak. Aski nabarmena izan da agentzia-gaitasuna, erresistentzia eta sormena esperientzia desberdinetan.

Biomedikuntzaren erakundeen kritikan sakondu ahala, osasun-erakundeetan (osasun-etxeetan, ikerketan, elkarteetan) dauden feministek arrakalak sortu dituzte sisteman bertan eta

¹⁹⁷ Bertan jasotzen da informazio praktikoa, kutsatze eta babeserako bideak, kasu. Ikus: <http://lapsicowoman.blogspot.com/2018/01/guia-vph-virus-del-papiloma-humano-para.html> (2019-11-06). <https://www.Facebook.com/sareles/photos/a.1040262186181998/1040262252848658/?type=3&theater> (2019-11-06).

bideak bilatzen dituzte emakume, lesbiana, pertsona ez bitar eta trans pertsona oro, eta oro har edonor, ahalik eta hobekien artatzeko, aukera askotarikoak epaitu gabe errespetatzeko eta baita instituzioak eraldatzeko ere. Hain zuzen, ikerketan parte hartu duten ginekologoen eta emaginak emakumeen erabakimenaren garrantzia azpimarratu dute. Alegia, fokua ez dute horrenbeste teoria desberdinetan jarri, baizik eta, euren ustez, ahalik eta hobekien artatzeak entzutea esan nahi du, ahalik eta informazio gehien (edo modu aproposan) ematea parea duena modu paternalista batean tratatu gabe. Halaxe dio Iratxe Ocerín Mendaroko tokoginekologia zerbitzuko buruak:

Orain guretzat zailagoa da emakumeekin tratatzea gehiago exijitzen dizutelako, baina guretzat ere hobeto, estimulu bat da. Gainera, emakume batzuk ikusten dituzu kiste batekin eta esaten dizute 'ba ez naiz operatuko, ba homeopatiarekin edo beste teknika batekin nabil eta saiatuko naiz', Jo ta orain dela 10 urte erantzun genuke: 'jo ez, ba operatu egin behar zara'. Emakumeak helduak bezala tratatu behar ditugu. Agian ez dira espezialistak, baina gaur egun ia-ia gauza guztiak negoziatu egin behar dira osasunean, e? Gauza bat da minbizi bat edo sepsis bat edo interbentzio urgente bat, ba igual hor ez du merezi, ze igual emakumean bizitza jokoan dago, baina patologia benigna bat edo kiste batzuk... nahiko kontziente badira eta beraiek ondo informatuta baldin badaude... gauza gehienak negoziatu egin ahal dira. Eta bai, gero eta emakume gehiago dauzkagu euren ideia propioekin datozenak, kontzientziadunak eta beste alternatiba batzuk bilatzen dituztenak (Iratxe Ocerín, 2016, elkarrizketa pertsonala)

Eurentzako zerikusi handia du lan testuinguruak, zeren giro zaila edo lehiakorra dagoenean beraiek ere askoz aukera gutxiago baitituzte malguak izateko. Gehiengo ez izanik ere, instituzioaren baitan dagoen heterogeneotasuna islatzen dute. Era berean, horren adibide ditugu RedCaps sarea osatzen duten askotariko osasun-profesional feministak. Sareko kideek lan handia egiten dute informazio eta ikerketa medikoen galbahea egiten eta hedatzen, formakuntza askotarikoak antolatzen edota instituzioak interpelatzen. Eta hilekoa ere ohiko gai bilakatu da bertan: e-mail bidezko kontsultak taldean, aldizkarian tarteka duen presentzia edota horri buruzko ikastaro espezifikoak antolatzen dituzte (2005etik presentzialak eta 2014tik baita onlinekoak ere). Sareko profesional feministek tentuz begiratzen diete farmazeutika handiei, baita Osasun Sailak egiten dituen proposamenei ere. Oro har, oso aktiboak dira sexu-eta-ugaltze eremuarekin lotutako aldarrikapen, ikerketa eta dibulgazioarekin: GPB¹⁹⁸, kancer desberdinak (bereziki zerbixeko zein bularretako kantzerrak), obario polikistikoak, miomak, txertoak, antikonzeptibo sistema desberdinak, sindrome premenstrualaren eraikuntza zientifikoa,

¹⁹⁸ Berriki RedCapsek abian jarri du GPB eta zerbix kantzerraren ikerketa beharra, dokumentu eta kanpaina honen bitartez: <http://www.caps.cat/redcaps/documents/480-manifiesto-aumento-de-la-incidencia-del-cancer-de-cuello-uterino.html> (2019-08-20)

erditzerako protokolo zein arretak, edota menopausiaren ordezeko hormona-tratamenduak, gehiago, tentuz eta modu kritikoa ikertzea sustatzen dute; ingurugiroari, kutsadura kimiko askotarikoetara eta indarkeria mota desberdinei arreta jarritz. Gainmedikalizazioa saihesteko eta ezagutzeko prozesu etikoak eta errespetuzko eta kalitatezko artatzearen aldeko proposamenak egiten dituzte. Horiek guztiak hilekoarekin lotura izan badezakete ere, zehazki, hilekoari lotutako gaitan lehentasuntzat hartu da endometriosisa eta dismenorrea ikertu eta egoki artatzea, baita prozesu horietan disruptore endokrinoek duten eragina aztertzea ere.

Ezin honako atala amaitu gure mendebaldeko kulturen etnozentrismoa, klasismoa eta arrazismoa aipatu gabe, horiek ere tradizio medikoetan islatzen baitira, bai eta osasunaren aktibismo feministetan ikuspegi interseksionalagoak txertatzeko zailtasunetan ere. Proposatu izan da osasun erreproduktiboa justizia erreproduktibo gisa ulertzea, erreproduktio biologikoaz harago erreproduktio soziala problematizatzeko eta ñabardura gehiagodun diskurtso osatuagoa garatzeko. Jennifer Nelsonen ustez, (in Hester, 2018:121): «*El derecho al control de la reproducción es un derecho vacío si no se cuenta con el derecho a vivir libre de hambre, racismo y violencia y sin la dignidad que hace posible tomar verdaderas decisiones acerca del futuro personal y de la comunidad*». Aspalditik aldarrikatu dute zenbait feminista beltzek “erabakitzeo aukera” ideiarekin ulerkeria zabalagoaren beharra, eskubide erreproduktiboak gatazka sozial eta egoera orokorragoekin bateratuko dituen (Ibid:115). Edozein emakumek erabaki ahal izateko benetako aukerak izan dituzan elkatasun zubiak eraikitzea proposatu izan da, eta horretan eragiten duten problematika desberdinei heltzea: etxebizitza, enplegu edota haurren zaintza, baliabide ez toxikoekiko sarbidea edota polizia-bortizkeria kasu (Ibid.). Edo esaterako, indarkeria obstetrikoren gainean egiten dauden planteamenduen garrantzitsuen testuinguruan (ikus Montes, 2007; Olza, Recio eta Stella, 2015; Agüero, 2017; Brigidi, 2018; Lázare Boix, 2018; edo El Parto Es Nuestro moduko elkarten lanak), Silvia Agüerok (2017) indarkeria etno-obstetrikoren irakurketa egin du, sexu-eta-ugaltze osasunaren eremura antigitanismoaren ondorioak ekarri eta analisia zabalduz. Eta osasunaren instituzioetan zein aktibismo feministetan begirada antiarrazista indartu beharraz harago, funtsezko beste ardatz bat da sexu-eta ugalketa-osasuna kuirrago egitea, edo finean, baztertzaile ez egitea. Ziszentristotik harago, funtsezkoa da kontsultan arreta zein protokolo hobek eta ikerketa gehiago egitea lesbiana, trans eta pertsona ez-bitarren sexu-eta-ugaltze osasunerik dagokionez. Funtsean, begirada etengabe berrikustearren beharra ekarri nahi dut: proposamen, posizio, leku askotarikoak entzun beharra, bereziki gutxien entzun izan direnak, eraldaketa sozial kolektiborako osasun-ezagutzak eraiki bidean.

3.2.5. OSASUNAREN IKUSPEGI MULTIKAUSALAK ETA EZ DETERMINISTAK: ZENBAIT ADABEGI

Etnografian ikusi diren ñabardura horiek aintzat hartuta, berriemaile guztiek, biomedikuntza feminista gorputzen ari diren profesional eta aktibistak barne, argi partekatu dute sistema biomedikoaren kritika; joera androzentrikoak eta erredukzionistak identifikatuz. Halaber, hori islatu da hilekoaren lanketetan: medikalizazioa, kudeaketa-eredua, patologizazioa, abolizio-nahia eta estigmatizazioa eztabaidan jartzen dute guztiek. Eta proposamen horietan islatzen dira osasunaren antropologiak egin dituen kritikak, biomedikuntzaren izaera erredukzionista, positibista, hierarkikoa, kartesiarra eta antropozentrikoa, eta arrazionaltasun burokratikoa (Martínez Hernáez, 2007; Esteban, 2001, 2010a; Blázquez, 2005, 2009; Valls-Llobet, 2009; Porroche-Escudero, 2017). Dena dela, aipatuko ditut hori azaleratzen duten testigantzen askotarikotasunean agertu diren hiru korapilo, hain zuzen ere begirada ez deterministak garatu bidean, osasunaren antropologiaren bitartez sakondu daitezkeenak.

Batetik, aurretik ere aipatutako tentsio bat sumatu da: gorputzaren eta gogoaren arteko dikotomia kartesiarra kritikatzeko bada ere, maiz agertuko da berriemaile askoren ahotan “gorputzaz” mintzatze hori. Baina modu desberdinean gertatzen da: biomedikuntzak, banaketa horretan gorputza zerbait (soilik) materiala bezala ulertzen du eta denari azalpen fisiologiko zurrun eta mugatua eman nahi lioke. Ez da hori berriemaileen kasua: burua eta gorputza ez dituzte horren modu bananduan ulertu (edo hierarkizatu) nahi, gehienek behintzat. Aitzitik, kognizioari ematen zaion lehentasuna kritikatu nahi da eta gorputzari, gorputz-mugimenduari, emozioei, adierazpenari, sentimenduei eta sentsazioei garrantzia eman nahi zaie, sentsitibo/fisikoari estatusa emateko xedez. Baina bestalde, gorputza bera, hitzez bada ere horrenbeste azpimarratzeak eta gorputza “duzun zerbait” moduan hitzez adierazteak dikotomia berrestea dakar.

Bestetik, kritika horretan aurkitu dugun beste tentsio bat osasunean eragiten duten faktoreen elkarreraginen gainekoa da. Ondoezen jatorri desberdinak ez dira beti faktore askotarikoen elkarreraginean ulertzen. Tarteka, ikusi da osasunaren zenbait ikuspegitan desorekaren katea faktore emozionaletan gain-kausatzeko dela, biomedikuntzak propio duen emozioen eta gorputz fisikoaren banaketa dikotomikoa mantenduz. Hots, gorputzen dinamikotasuna aintzat hartzeak, aldi berean biologiaren aldakortasuna aintzat hartzea dakar: gorputzak ez gaude beti “ongi” norberaren oreka, ingurukoekin harremanak edota “gertakariekin bakean” izanik ere. Hau da, gorputz bizidunak gara, eta gure gihar, hezur, organo eta azalek ziklo propioak dituzte. Zahartzen, aldatzen eta abiatzen dira askotariko zikloak eta prozesuak gure gorputzean. Gaixotasuna edo ondoeza ez daude beti faktore psikologikoekin

loturik, eta irakurketa horrek ez ditu faktoreak elkarreraginean hartzen. Aitzitik, kasu batzuetan gaixotasun bat soilik emozioetan (eta bestelako kausez banatuta) gainkausatzek, gorputz biopsikosozaletan (nahiz kontzeptu honek berak banaketa bat dakarren) eragiten duten arazo sozioekonomikoak ezkuta ditzakete (esaterako, ingurugiro kutsatzaile baten ardura politikoa ikusezin eginez). Halaber, eta hirugarren tentsio moduan, horren oinarrian ere badago, nolabait, gorputz-makinaren metafora (Martin, 1987): pentsatuaz edozein ondorez edo aldaketa beste zerbaiten seinale dela, eta batez ere “konpondu” egin behar dela. Beti lortu daitekeenaren ideiaz mintzo gara, *beti hobeto* egoteko saiakera propioez. Baina prozesu biologikoek zikloak dituzte, eta minak, gainbeherak edo ondorezak ere biologiaren parte dira; betiere biologia ulertzeko modu dinamiko, erlazional eta ez determinista¹⁹⁹ batean oinarrituz. Argi dago, biomedikuntzaren ikuspegi erredukzionista eta kausalitate simple eta fisikoen gainean, bestelako ikuspegi lokalak, multidimentsionalak eta psikosozialak landu beharra dagoela (Martínez Hernáez, 2007; Esteban, 2010a). Eta halarik ere, uste dut zuhurtzia izan behar dela edozein aldaketa fisiko (bere ulerkera osoenean) norbere baitan dagoen desoreka emozional batekin beti eta soilik lotzearekin (hori ere izan daiteke, baina ez beti eta ez soilik). Horrek badituelako, besteak beste, bi arrisku nagusi: batetik, dena ez dago norberaren esku eta halako ardura norbanakoarengan jartzeak, batzuetan sistema neoliberal, desarrollista eta patriarkalaren ondorioak ezkuta ditzake²⁰⁰; bestetik, ongizatearen ikuspegi zehatz bat gailentzen da, kapitalismoaren *beti ongi eta beti zoriontsu* egotearena, nahiz etengabeko garapenaren ideiarekin lotzen dena. Izan ere, gorputzari eta emozioei garrantzia eman nahi zaien saiakera eta osasun-ikuspegietan, ikusi dugu batzuek egitura sozialaren garrantzia nabarmentzen dutela, baina egungo jendartearen gailentzen den moduan, tarteka norbanakoa, psikea eta emozioen gehiegizko garrantzia ere nabarmentzen dira, egitura sozialari dagokion ikuspegi politiko eta kolektiboago baten potentziala mugatuz.

Beraz, faktoreen elkarreragina ulertzeko, ikuspegi konplexuak behar dira. Bereziki, ikuspegi antideterminista: prozesu biologikoak testuinguru sozial eta historikoetan gertatzen dira eta ez

¹⁹⁹ «[...] *el determinismo biológico no es la evidencia de que existen enfermedades hereditarias como la hemofilia o patrones más o menos generales de comportamiento que vienen determinados por nuestra condición genética. Tampoco una actitud antideterminista supone negar la condición genética, bioquímica, hormonal, etc. de muchas de las enfermedades o de la propia conducta. El determinismo biológico es la negación a que, en la jerarquía del orden de las cosas, lo cultural o lo psicológico afecte a lo biológico. Es la ilusión de la independencia de lo biológico de todo contexto social e histórico que se expresa en dos direcciones: una autonomía de los procesos biológicos con respecto a la psicología y a las relaciones sociales y una dependencia de estos dos ordenes del substrato natural*» (Martínez Hernáez, 2007:13)

²⁰⁰ Hau bete-betean lotu dezakegu sarreraren aipaturiko Porroche-Escuderok (2017b) egiten duen kritikarekin. Izan ere, berak aztertzen dituen minbiziaren aurkako kanpainetan sustatzen den ahalduntzearen ikuspegi individualistak, kritikotasuna eta kolektibotasuna indartu ezean, zaila egiten du gaiarekin ikuspegi politikoagoa garatzea, eta beraz, gaixotasun horren kausa sozial, politiko eta ingurugirokoetan arreta jartzea.

dira prozesu autonomoak harreman sozialekiko eta psikologiarekiko. Areago, arrazoi kulturelek edota psikologikoen prozesu biologikoen eragin baina, ekoitzi ere egiten dituzte (Martínez Hernández, 2007:13)²⁰¹. Ekoizpen horiek ulertzeko ikuspegi konplexuek aintzat hartu behar dituzte kultur sistemak, posizio sozioekonomikoak eta geopolitikak. Antropologiak osasunaz egiten duen irakurketak fenomenoaren ikuspegi holistikoa du, lokal eta zehatzarekiko sentsiblea dena; ikuspegi multikausala, mutidimentsionala, kritikoa, konstruktibista eta ez neutrala (Martínez Hernández, 2007; Esteban, 2010a). Zentzu horretan, teoria feminista eta osasunaren antropologia elkar elikatu diren (eta elikatzen jarraitzen duten) bi esparru emankor dira. Bien arteko bidegurutzeak ahalbidetu du genero-irakurketa konplexuagoak egitea eta zenbait aurreuposizio identifikatzea eta eztabaidatzea: giza gorputzaren ikuspegi unibertsalista eta etnozentrikoa, desberdinkeria sozialetan materializatzen den ikuspegi biologizista, edota gehiegi nabarmentzen den sexuen arteko desberdintasun erradikal batek elikatzen duen androzentrismoa (Esteban, 2010a:53).

Era berean, elkar elikatze horrek lagun dezake esparru bakoitzean ikuspegi kritikoa mantentzen eta korapilo posibleak identifikatzen, naturalizazioak kasu. Datozen kapituluetan sakonduko dugun moduan, hilekoaren politiketan ere bada halako ikuspegi kritikoa. Patologikoa eta estigma kontsideratu dena iraultzeko helburuz, zenbaitetan azaleratu dira hileko-zikloa emakumezotasunaren irakurketa jakinekin (joera erreproduktibistak, hormonalak zein esentzialistak) eta naturarekiko harremanarekin lotzen duten ikuspegiak, nahiz eta berriemaileen iritziak eta bizipenak askotarikoak diren. Era berean, hilekoaren politiketan gertatzen diren birnaturalizatzeko joerak estuki lotzen dira amatasunaren gaineko zenbait diskurtsorekin; XXI. mende hasierako testuinguruan sortutako hilekoaren proposamenak, bereziki, hain eskutik etorri baitira. Estebanek (2003) argi azaltzen du mende hastapenetan indartzen hasi ziren ideologia birnaturalizatzaileen eta etnozentrismen eragina (bereziki zenbait psikologia, medikuntza eta pediatria espezialistarengandik indartuak²⁰²), jada aipatu ditugun amatasunaren zenbait diskurtsotan:

²⁰¹ «El campo de la antropología médica puede percibirse como un proyecto antideterminista junto a otros saberes y subdisciplinas (demografía histórica, sociología médica, geografía médica, economía de la salud, ecología médica, etc.) que han permitido una crítica argumentada del modelo biomédico de las enfermedades y una confluencia con los presupuestos de paradigmas subalternos de la medicina occidental como son la epidemiología social, la psiquiatría social, la psiquiatría cultural o la medicina social, entre otros» (Martínez Hernández, 2007:25).

²⁰² «Es innegable que poco a poco y al margen de las experiencias concretas, que son más plurales, ha ido tomando fuerza un discurso hegemónico en torno a la maternidad en el cual son protagonistas clave algunos especialistas (psicología, medicina, pediatría...) y que tiene como rasgos principales los de ser un discurso generizado, en cuanto que diferencia y jerarquiza las responsabilidades de hombres y mujeres; contradictorio con la filosofía feminista del reparto del trabajo y de la autonomía de las mujeres para decidir sobre sus vidas; etnocéntrico, étnico y de clase, puesto que nace a partir de los valores y visiones de un sector determinado de la sociedad occidental (clase media blanca, sobre todo) y se exporta al resto determinado del mundo; universalizados de los derechos y el bienestar

Además, un sector específico de mujeres, próximas muchas de ellas al movimiento feminista y/o ecologista, basándose en teorías psicológicas surgidas sobre todo a mediados del siglo XX, que no han sido suficientemente revisadas, se han hecho eco también de esta preocupación y han ido secundando la necesidad de la relación madre/hijo-a, sobre todo en los primeros años de vida. Es decir, asumen acríticamente esta re-naturalización de las mujeres y piensan incluso que sus planteamientos son revolucionarios en cuanto que defienden ideas más “humanistas y/alternativas” a la biomedicina (Esteban, 2003).

Ikuspegi antropologikoak lagun dezake biomedikuntzaren joera deterministak, biologizistak eta erredukzionistak identifikatzen, baina baita diskurtso alternatiboetan horiek nola erreproduzitu daitezken antzematen ere; bereziki aintzat hartzekoak horiek ekidin nahi diren osasunarekiko gorputz eta genero begirada feministak eraiki bidean.

3.2.6. ZIKLOA OSASUN ADIERAZLE ETA GOGOETARAKO LEKU: ESPAZIO POLITIKOAK BOTIKA GISA

Uxue eta Lunaren kontakizunek, beste parte-hartzaile batzuenarekin batera, hilekoaren gorputz sozial eta politikoan sakontzeko parada eskaintzen digute, eta osasunaren inguruko gogoetetan eta praktketan murgiltzen gaituzte, erronka eta proposamen desberdinekin. Laburbilduz, osasuna norberaren baitakoa den zerbait gisa gorputz-esperientziaren informazio iturri nagusi gisa; gorputzak ingurune fisiko, natural, kultural eta politikoarekin harremanetan jartzen dituen. Ikuspegi horren baitan norbanakoa, gizartea eta egitura sozialaren arteko loturak aintzat hartzen dira (batzuek besteak baino gehiago); norbanakoaren gorputza gainontzeko gorputz humano eta ez humanoekin lotzen da. Aipatu moduan, gaixotasunak eta ondoezak ere osasunaren partetzat hartzen dira, zehazki, osasunaren abisu eta errekupeazioaren prozesutzat. Hala, osasuna bizitzaren parte ulertzeko modu integrala eta zabala proposatzen da.

Ikuspegi holistiko honen oinarrian sistema biomedikoari egindako kritika feminista aurkitzen da, zeinek androzentrismoa, patologizazioa, medikalizazioa eta gorputz ulerkerak eztabaidatzen dituen, osasuna eta gaixotasuna ulertzeko bestelako moduak proposatzen dituen, eta oro har, bestelako bizi-ikuspegiak ahalbidetzen dituen. Jarrera, praktika eta ideologia horiek eragina dute mugimendu feministan, eta feminismotik ere halako proposamen orohartzaileak gehitzen ari dira, lehen kapituluari aipatu dugun genealogiaren bideak eguneratuz eta jarraituz. Hileko zikloari lotutako proposamen horiek ikuspegi horren baitan

de las criaturas, al margen de las condiciones concretas de los grupos domésticos y de las mujeres; culpabilizador de las mujeres que no cumplen con dichos mandatos culturales» (Esteban, 2003) https://matriz.net/mys-1112/articulos/art_1112_01.html (2019-12-05) Amatasunaren askotariko esperientziak aztertzeaz gain, horri lotutako diskurtso biologizistak berrikusi ditu Elixabete Imaz antropologoak bere lan desberdinetan (2007).

garatzen ari dira. Zikloa bera beste aldagai eta gorputz-prozesu askorekin elkarreraginean ulertzeko eta azaltzeko baliatzen da; berriemaileek ohartarazi bezala osasun-adierazle izateaz gain, beste gauza asko begiratzeko aukera baita. Alegia, bestelako bizi-ikuspegiak ahalbidetzen dituen osasunaren ulerkerak horrek zikloa bestela ulertzea dakar, baina baita alderantziz (edo elkarreraginean) ere, zikloaren lanketa, biomedikuntzaren androzentrisismoari eta erredukzionismoari kritika egiteko bide aproposa bilakatu baita askorentzat.

Osasunaren ikuspegi holistikoaren proposamenak ez du eskubide eta aldarrikapen zehatzen borroka iluntzen. Gainera, hilekoaren kasuan, edo oro har, sexu-eta ugaltze osasunaren kasuan badira gai zehatzak ikertzeko eskaerak: dismenorrea, obario polikistikoak, endometriosisa eta giza papilomaren birusaren inzidentziak izugarri altuak dira eta gutxi ikertzen ari da zergatiaz. Gutxi prebentzioaz, kontrobertsia sortzen duten txertoez harago. Bereziki zenbait elkarte eta profesional dabilta gaiarekin kezkatuta edo buru-belarri kanpainak sortzen. Askok aldarrikatzen dute bestelako zerbitzu publiko bat: erabiltzaileak errespetuz entzun eta tratatu, maiztasun gehiagorekin "begiratu", informazio gehiago eta alternatiba desberdinak eskaini, eta behar desberdinak aintzat hartuko dituen. Nire ustez, justuki, garrantzitsua da osasunaren ikuspegi holistikoak lantzeaz eta horretarako espazioak sortzeaz gain, aldarrikapen eta eskubideen aldeko kanpaina zehatzak egiten jarraitzea, proposamen horiek jende gehiagoren (eta bereziki pribilegio gutxiago dituztenen) bizitzan eta osasunean eragiteko unean-unekeo estrategia izan daitezkeelako. Alegia, desberdinkeria sozialak gizarte sistema neoliberalaren akuilu nagusi diren heinean, uste dut ezinbestekoa dela osasun sistema publiko, duin, guztientzako eta justuago baten aldeko borrokan jarraitzea, arazo zahar zein berriei eutsiz.

Hilekoaren politikak eta kulturak aztertuz ikusi da espazio soziopolitikoek osasunean eragiteko duten potentziala, aintzat hartzen ez duena. Hau da, berriemaileen esperientzietan ikusi dugu euren bizitzan eta osasunean eragin nabarmena izan duela bai hilekoaren lanketak, baina bai oro har, bizitza bera politizatzeak ere. Biomedikuntzan, aldiz, emakumeen ondoezak modu asistentzial batean lantzeko joera gailentzen da, ondoezen irakurketa integralagoak eta konplexuagoak saihestuz. Aitzitik, osasuna modu kolektiboan politizatzeak (eta feminismoak berak²⁰³) ekar ditzakete osasun-arretaren planteamendu justuagoak. Eta bide horretan osasunaren antropologiaren, epistemologia feministen eta hileko proposamenen arteko elkarrizketek berebiziko ekarpena egin dezakete.

²⁰³ Finean, feminismoak egiten dituen justizia sozialerako proposamenek zein bizitza onaren planteamendu kritikoek, bere horretan, eraldatuko dituzte osasun-prozesuak, bestelako arreta eta gorputzak bizitzeko moduak.

HILEKOA BIRPENTSATZEKO PROPOSAMENAK: GORPUTZ-AHALDUNTZERAKO EGITASMO ETA TEKNOLOGIA FEMINISTAK

Odol-kudeaketarako dispositiboen ekoizpenek eta hedatzeek, tailerrek, mintegiek, erakusketek, eztabaidek, performanceek, fanzineek, ikus-entzunezko sorkuntzek, abestiek, kale-ekintzek, kale-margoketek eta bestelako proposamenek zedarritzen dituzte ikerketa honetan aztertzen ari naizen hilekoaren kultura eta politikak. Horien guztien bidez, hilekoaren estigma soziala auzitan jartzeaz gain, bizipenak modu kolektiboan aztertu eta odol-kudeaketarako baliabideak ezagutu ohi dira. Aipatu moduan, askotarikoak dira proposamen bakoitzaren izaeraren araberako enuntziatio lekuak. Egitasmo minoritarioak izan ohi dira, periferikoak, baina aldi berean, transzendentzia sinboliko eta potentzial urratzaile nabarmendunak, azken urteetan ikusgarriago egiten ari direnak. Kapitulu honetan, zehatzean, hilekoaren gestiorako gailuen hedatzean, etnografian aipatu diren zenbait erreferentzia bibliografikoetan eta tailer zein egonaldien nolakotasunean eta areagotzean barrenduko gara.

Teresa eta Klararen gorputz-ibilbideen bitartez murgilduko gara horietan. Biek jardun dute hilekoaren bestelako ikuspegiak zabaltzen eta beraien bizitzako pasarte desberdinek hilekoaren lanketak ulertzen lagun diezagukete. Teresarentzat, odol-kudeaketa alternatiboak gorputzaren autogestioaren aldarrikapen garrantzitsu dira. Klara, bere aldetik, emakumeen osasunean espezializatu da eta horretarako bide izan ditu yoga eta zikloaren ikerketa, baita talde-prozesuen bidelaguntza jarduna ere. Biak ala biak oso gazte zirela barrendu ziren gaiotan, eta eraldaketa sozialaren desio bati lotutako bideak dira hileko-kudeaketen eta egitasmo desberdinen iturri.

4.1. TERESA ETA KLARA

4.1.1. TERESA: AUTOGESTIOA, FEMINISMOA ETA PRAKTIKOTASUNA

Ikerketa egiten hasi baino urte batzuk lehenago egin nuen lehen tailerretako bat gidatu zuen Teresak²⁰⁴. Kezka feministak eta ekologistak medio, gaztetatik saiatu ditu bestelako odol-kudeaketak, oraindik ez zirenean egun bezain bogatan, ez eta horren eskuragarri ere. Lehen aldiz elkarrizketatu nuen garaian langile izaera duen eta bere jaioterri den auzoan bizi da, lagunekin okupatutako etxe batean. Prestakuntza-maila altua eta ideia aurrerakoiak dituen familia ezkertiar baten parte da, nahiz eta bere aiton-amonak, bereziki aitona, kontserbadoreagoak ziren. Teresak txikitatik nabaritu du modu desberdinetan tratatu dituztela anaia eta bera, eta maila batean, desberdinkeria horiek piztu izan diote feminismoarekiko sena, aldi berean gurasoek kritiko izaten erakutsi baitzioten. Lehen hilekoa uda beraiekin pasatzen zegoela etorri zitzaion. Urtero joan ohi zen kanpaldietara, urte hartan izan ezik; gurasoak lanpetuta zebiltzan eta Teresak aiton-amonen herrian pasa zuen uda.

Izan zen oso garai txarra, eta tartean hilekoa jeitsi zitzaidan. Uztaila, lehenengo aldiz, hamabi urterekin. Eta nengoen, pues hori, nire bizitzan zenbait aldaketa eman zirela, udalekurik gabe, bularrak hazten, aiton-amonekin, gurasorik gabe. Eta *ostras*, ikusi nun komunean gorria, ohera sartu baino lehen, eta esan nuen ez-ez-ez. Ikusi nun ta ezabatu nun burutik. Ta hurrengo egunean bazegoen odola, ta jun nintzen amonarengana negarrez: *‘amona, que tengo sangre’*, eta nere amona: *‘aíiii que felicidad, que ya eres una mujer’*, eta nik: *‘no se lo digas al abuelo’*, nik *ante todo* ez nun nahi aitonak jakitea. Ze eske ja nere aitonak ez zian asko hitz egiten, militarra zen, eskuindarra, oso klasikoa, seme eta iloba guztiak gizonezkoak, etxe horretan sartzen zen lehen neska ni nintzen... eta nere aitona oso hotza izan da bizitza osoan, ba orain *ya lo único que le faltaba que fuese una mujer. Es que* gainera etxe horretan gatazka handiak euki nitun lehenago ere, nik uste horregatik naizela feminista. Aitonaren urtebetetzetarako kamiseta batzuk atera zituzten eta kamisetako argazkian agertzen ziren osaba guztiak, aitona eta nire anaia: *la hermandad*. Beraiez gain nire anaiarentzat kamiseta txiki bat ere atera zuten. Nik ez neukan kamisetarik, ez nengoen argazki horretan eta *no era de la hermandad*. Nire anaia beraiekin kanpoan, eta ni, zaharragoa nintzela, etxean kroketak egiten [...] Nik ja gaizki bizi nun neska izatearena etxe horretan, *y pal colmo, va y me baja la regla en esa casa, un horror. O sea, mierda, no quería ser mujer, ¡noo! y no es que quisiera ser chico, pero mujer, no* [...] Nik badet oroitzapena komunean sartu eta ama konpresa aldatzen, hau da, bale, ‘nik

²⁰⁴ Lehen aldiz elkarrizketatu nuenean 29 urte zituen (2011). Gerora, berarekin harremanean jarraitu dut eta gaiari buruz solasten joan gara modu desberdinetan, 2019an berriro elkarrizketatuz.

ere hilerokoa eukiko det', bai, baina hamabi urterekin ez dezu erlazionatzen heldua zerala, ez? *¿como? ¿ya soy mujer? ¡Pero si todavía soy niña!*. Garai hartan nire gorputza ez nuen nire sentitzen.

Bigarren aldiz jeistean, berriz, amaren parteko senide batekin zegoen, «*Grenpeacekoa zen, oso animada, oso alternatiba*» eta berarekin bestelako esperientzia izan zen. Bere laguntzarekin hasi zen aplikagailu gabeko tanpoiak erabiltzen, gerora amak ere esan zion horiek zirela gutxien kutsatzen zutenak. Bordelen bizi zela hasi zen esponjak erabiltzen eta kopa ere bertan ezagutu zuen. Batxilergoa amaitu ostean joan zen bertara. Garai aske gisa oroitzen ditu Bordelekoak eta bertan ezagutu zuen André, orduko bikotea.

Batzutan pentsatzen dut lehen nintzela askeagoa. Garai hartan, Andrérekin guay. Gogoratzen naiz hilekoarekin -bera izan zen lehengo bikotea- esaten ziala, mina banuen ba sexuan ibiltzeko ta berari berdin zitzaiola hilekoa eukitzea. Egia esan nik ez nuen ezta kuestionatu arazo bat izan zitekeenik inoiz, baina... [...] Andréren aurreko neska zen baita ere talde feminista batekoa, eta neska hura omen zen tipo: 'orain da nere gorputza sentitzeko momentua...' eta nik ez nun bizitzen batere horrela, baina bueno, André zan *asi de hippie*. *De hecho, tan hippie* esponjazko tanpoiak berak erakutsi zizkidala. Gogoratzen naiz garaiko aldizkari-fanzine batean agertzen zela tanpoiak egiteko artikulo bat, bere inizialekin sinatua [...] Juten zan gonekin eta ile luzeakin, tipo berezia zan eta ni berarekin nengon ohituta, eta gero, nire bigarren mutila izan zena, zaharragoa, aldiz, gogoratzen dut *que se las dio de moderno*, 'lasai, neri berdin zait, *porque* moderna naiz' [sexua hilekoarekin izateaz ari da] pfff! [ironiaz] ta nik pentsatzen nun, '*por supuesto, no?*'. Horregatik esaten dut gerora jun naizela pudoreak hartzen, orraztua egoteagatik kezkatzen edo depilatzen, eta horrek pena ematen dit, ze 22 urtera arte... Baina, bueno, bizitza hola da, faseak dira.

Sasoi hartan joan zen ginekologora lehen aldiz. Teresak argi zuen ez zuela pilularik gura eta diafragma jartzeko hautua egin zuen, baina ginekologoan izan zuen lehen esperientzia oso deserosoa izan zen:

Bordelen nengoen arren hona egindako bidai batean joan nintzen ginekologora amarekin eta oso desagradablea iruditu zitzaidan. Amari esaten nion, 'zertako jartzen diate bata handi hau ipurdia eta alu guztia ikusi behar diatenean? horretarako nahiago det biluxik, oso ridikuloa iruditzen zait' [haserre eta barrez kontatzen du] eta aipatu nion diafragma nahi nuela [...] Eta ginekologoa, *un capullo, vamos: 'Pero si eso... ¿un diafragma en el siglo veinte? ¿si eso era una reivindicación de las feministas americanas de los treinta?'* esan zian modu zakarrean. Hasteko, ja feministetaz gaizki hitz egiten, *ya me entró fatal, el hombre*. Eta bestetik, ni gutxiesten [...] Ez dakit, iruditu zitzaidan errespetu falta handia, gainera nitun hemezortzi urte, '*tu niñata*', '*oye, barkatu!*, sexu-hezkuntza ez da batere eskaintzen, kezkatzen naiz nere osasunagatik eta gainera, etortzen zera reprotxatzen?' Eta gainera ni bata gigante harekin. Orokorrean ez ditut oso esperientzia onak izan.

Bordelen zela Lioneko neska batek erakutsi zion The Keeper kautxozko hileko-kopa. Artean ez ziren silikonazkoak existitzen. «*Behin edo bitan erabili nun: no me convenció, nahiago nitun nire esponjak. Baina erosi nuen jendeari alternatibak zeudela erakusteko*». Sasoi berean probatu zuen kondoi femeninoa, ez zitzaion gehiegi gustatu. Baina gustuko ala ez, Teresarentzat garrantzitsua izan da esperimentatu eta alternatibak saiatzea.

Bordeletik Gasteizera joan zen unibertsitate-ikasketak egitera eta bertan bizi izan zen zenbait urtez. Graduondoko ikasketak egin zituen, artean berdintasun-gaiekin loturiko titulazio bat: «*Feminismoan neramatzan urte asko eta erreferentzia teoriko-politikoak behar nituen, beharra sumatzen nuen talde feministetan sortzen zitzaizkigun gauza askori erantzuteko*». Bere lan-ibilbidean, garai batean behintzat, eragin handia izan zuen hamazazpi urterekin atera zuen begirale tituluak. Urteetan hezkuntza ez formalari lotutako zenbait proiektu sozialetan trebatu eta lan egin zuen, eta oso gaztetatik parte zen aisialdi taldean engaiaturik jarraitu zuen. Hezitzaile izateak gazteekin gai askotarikoez mintzatzeko beta eskaini dio, hilekoaren esperientziaz, kasu: gaia presente egon ohi zen udako mendi-kanpaldi ibiltarietan. «Pentsa, hamabost egun izan ohi dira, baina, askok izaten dugu hilekoa bertan, eta asko hitz egin izan dugu hortaz, nik ere nire esponjak eramaten nituen».

Berarentzat hilekoaren zailtasun bat egoera horietan sortzen den kontrol falta litzateke, baina badugu, era berean, «*dena kontrolatu*» nahi bat. Gerora, UBGa (Umetoki Barneko Gailua) jarri eta hileko gabe egon zen zenbait urtez. Hasieran gozatu ere egin zuen, baina, hileko zikloa, azken finean, beste gauza askotarako aukeratzat du: «*Aukeratu dezakezu ama izan edo ez, kalkulatzan dezu bizitzako ze ziklotan zauden, menopausia datorren edo ez... gauza asko esan nahi ditu zikloak*». Ginekologoarekin bezala, familia-medikuarekin ere izan zituen garai batean esperientzia deserosoak, ahalik eta gutxien joaten da. Homeopatiak bereziki lagundu zion garai batean izan zuen «*tristura handi-handi*» batekin.

Gehien amargatzen ninduna zan ez nekiela zergatik nengoen triste, oso gaizki pasa nun. Psikologora jun nintzan lehenengo eta gero 24ekin-edo berriz eman zian txungazoak, eta aitak esan zian, 'pues, igual, hitz egiteaz aparte zerbait kimikoa, ze gu ere kimika gera'. Homeopatan egon nintzan hilabete batzuk, eta gero hobeto ikusten nuen bizitza. [...] Neri medikuntza alternatiboena gustatzen zaitena da gehiago entzuten zaituztela, zeren mediku klasikoek ez gaituzte entzuten, neri behintzat ez naute inoiz entzun: ezta galtzak jeitsi, ez ahoa ireki, ezta ezer galdetu. Niretzako entzuketa funtsezkoa da, zeren horrela prozesuan zoaz ohartzen zure hutsuneetaz: zergatik nengoen triste, zergatik ez, zeintzuk ziren nire beharrak. Eta gero dela prebentiboa, azkenean da bizitzan aurrean hartzen dezun jarrera bat. Gaixo zaudenean da izeberg-aren punta, gaixo egoten hasten zea askoz ere lehenago. Berdin da den homeopata, naturopata edo iriologoa. Gero ez naiz bustiko esaten bolita hoiak edo

belarrek baliagarri diren edo ez. Hori baino gehiago prozesuan sinesten det: bilaketa bera interesatzen zait, zuk zeuk zure prozesuaz haunartzea.

Oro har osasuntsu sentitzen da, «*fisikoki, burutik eta sozialki*». Hilekoaren minak tarteka izaten ditu, «sabel behekaldean, giltzurrunetan eta batzuetan baita aluaren irekieran ere». Beti izan da kritikoa industria farmazeutikoarekin eta saiatu izan da pastillak saihesten, mina baretzeko bestelako moduak bilatuz: poltsa beroa, infusioak edota zenbait gorputz-jarrera edo praktikarekin. Baina mina bera ere gorputzean arreta jartzeko aitzakia du. Zikloaren eragina somatzen du animoan:

Nik ez dakit zuri baina hilerokoa jeitsi aurretik zaude *echa un cristo...* aahha [Negarra imitatzen du] hilerokoa jeisten zaizu eta minduta, eta sentitzen dezu gorputza holan... eta gero bigarren edo hirugarren egunean, ni esnatzen naiz: *Oye, me veo espléndida, unas ganas de ponerme minifalda, pintarme el morro y comerme el mundo*. Ez beti ere, eh? Baina bai sentitu izan det ere hala euforia bat, irrazionala, esaten dezula hau hormonekin lotuta dago. Ez beti baina sarri errepikatzen da ziklo hori. Gogoratzen naiz egon nintzenean *Luna Roja*²⁰⁵ liburua irakurtzen, saiatu nintzela aber identifikatzen nuen zikloren bat nigan, sortzaileagoa edo. Eta hombre, *tan cebau yo no lo veo...* badakizu, gainera lau astetan eta asteka, ez nuke banatuko horrela. Nik badakit ze begiak ez ditut pintatzen egunero, igual parrandan ateratzeko eta abar, baina horrela goizean esnatu eta esan: *¡hoy me siento bien! la la la* [abesten] pues bai, gertatu izan zait. Eta oso lotuta hilerokoari. *O sea*, hilerokoa joan bezain pronto granoa eta mina desagertu dira, eta agian da mina desagertu delako berrindartuta zaudela, puztu sentsazioa joan dela edo deskantsatu dezula. Baina ez da beti-beti ere.

Kudeaketa moduak sexualitatean ere eragina duela uste du Teresak. Esaterako, UBGa izan zuenean sexu gogoia apaldu zitzaioela uste du. Dena den, beste aldagai askoren eragina ere sumatzen du: «*usaimenak, dastamenak, hormonak*», baina ez soilik hilerokoarekin loturikoak, «*askoz hormona gehiago ditugu, eta gorputzaren sentsazioekin ere oso lotuta dago*». Harreman sexu-afektiboen parte ere izan da hilekoa, bikote egonkorragoekin nahiz ez egonkorrekin:

Gogoratzen naiz, behin, neska batekin liatzen ari nintzen, ez nekan konfiantza berarekin eta gogoratzen naiz esan ziala: *‘Me encanta hacer el payaso’, ‘ya y ¿que?’* Ez nuen momentuan ulertu. Sudurra gorritzeaz ari zen [barreak]. Gainera momentu horretan amonaren toaila horietako bat neukan, *un poco bochornoso, que no es nada erótico*, badakizu? Dakazu gaur egungo koloretako

²⁰⁵ Berriemaile askorentzat lehen kontakua *Luna roja. Los dones del ciclo menstrual* (Gray, 2003 [1994]) liburu aitzindaria izan zen, eta bestelako baliabideak eta erreferentziak sortu artean hauxe izan zen aipatuenetarikoa. Askorentzat ilargi-diagramak, hileko-egutegiak eta ariketak egiteko baliabide garrantzitsua izan zen, eta era berean, zenbaitek liburuarekiko ikuspegi kritikoagoa ere izan dute, etas kasu askotan, biak batera.

konpresa bordatu hoiak, ba bueno, baina nire amonaren trapu zahar kadukatu horiek *no eran nada eróticos*.

Teresarentzat zikloa kontzientzia hartzeko aukera da. Harro sentitzen da autogestionatu ahal izateaz: «*Hilekoak esponja horiekin ez dit perezarik ematen, askoz pereza gehiago ematen dit bestelako tanpoiak eta konpresak erabiltzea*». Belakiak gustuko ditu, «*egiten dituzulako zuk, zure neurrira*» eta guztiz autogestionatua delako. Era berean, 2009an, lehen aldiz elkarrizketatu nuen hartan «ezinbestekotzat» zuen koparen gorakada:

Badirudi egun gauza ekologikoak diru gehiago ematen dutela eta fama hobea dutela. Kontua da zuk etxean egindako tanpoiak ezin dituzula saldu higiene arrazoiengatik, hortaz helburu genuen panfletoak egitea eta jendeak euren etxean egiteko aukera izatea. Eske kopa kautxo zen, horretarako zuhaitzak moztu behar dira, enpresa bat da, atzerritik datoz eta horiek garraiatzeko ere petroleoa behar da²⁰⁶.

Konpresa eta tanpoi industria zentzugabeko xahutze handia iruditzen zaio: «*Ezin da planteatu hilekoaren kudeaketa pribilegio bat izatea*», bere ustez munduko hilekodun pertsona guztiek ezingo lukete hilekoa gisa horretan gestionatu, ez ekonomikoki ezta ekologikoki ere. Dispositiboez gain, ginekologiaren autogestioaren gaineko irakurketa desberdinak egin ditu, zenbait gauza idatzi eta tailerrak gidatu. Teresa, han eta hemen saiatu da informazioa biltzen eta zabaltzen. Politizazio bide horretan garrantzitsua izan da udalekuetan ezagutu zuen lagun-mina, elkarrekin egin baitute gogoeta.

Olaia ezagutu nuen hamazapi urtekin udaleku batzutan, bera zegoen emakume-talde batean eta ni Egizanen [1987-2000 artean jardun zuen feminista abertzaleen erakundea]. Garai hartan [1999an] jende gutxi zegoen talde feministetan eta puntazo bat izan zen, horrela ezagutu ginen. Aurrerago, oso debate interesgarriak izan genituen, [hilekoari buruzko] debate ekologiko eta politikoak autogestioaren inguruan, *o sea*, bai feminista baina, *ante todo*, iturria zan gehio autogestioa eta ekologia. Eta berak gehiago gizarteak emakumeei eragiteko moduak aztertzen. Hortaz askotan hitz egiten genun, irakurketak partekatu. Tailer bat prestatu genuen elkarrekin, elkarrizketa bat ere egin ziguten eta esperimentu bat izan zen [...] Orduko informazio gehiena panfleto eta fanzineetan zegoen, *Hot Pantsen* adibidez. Gero izebak ere eman zidan fotokopiatuta ginekologia liburuxka bat, Olaiak oparitu zidan *Luna Roja*, Eva Forestek oparitu zidan medikuntzari buruzko antzerki-liburu bat, liburutegian hartu nuen ginekologiako beste liburu bat, *Mujeres Preokupando*²⁰⁷ aldizkariko ale

²⁰⁶ Lehen aldiz elkarrizketatzean kopak oraindik atzerriko enpresenak ziren.

²⁰⁷ 1996ean Bartzelonan ospatu ziren *Mujer y Ocupación* estatu mailako jardunaldien harira sortu zen *Mujeres Preokupando* aldizkari feminista, ale bakoitza leku desberdinetako kolektibo/pertsonen egiten dutelarik. Bereziki espazio libertario eta okupazioen eremuetan dabiltzan kolektibo eta pertsonen gogoeta, eztabaida eta adierazpenerako argitalpena da. Ale desberdinetan agertu dira hilekoari lotutako artikulak edo keinuak, esaterako, eskal testuinguruan burutu zen 2002ko alean.

batean ere agertzen zen hilekoarena [...] Editatutako liburuak oso gutxi ziren, gehienak fanzineak eta ez oso eskuragarriak, giro jakin batean bazabiltza bakarrik. Orduan, zegoen informazioa edo oso medikoa zen, edo autolaguntza diskurtsoa zen, edo esoterikoagoa. Ni panfleteroagoa naiz, diskurtso politikoagoaren zalea, hautu politiko eta sozial moduan. Eta halakoak ez zeuden argitalpen asko, horregatik hasi nuen liburu-proiektua, gorputz-autogestioaren inguruan ikuspegi feministatik, lau kapitulu zituen: zikloaren kudeaketa, gorputz-irudia, osasuna eta sexu eta ugalketa osasuna.

Hilekoarekiko garatu duen ikuspegi propioak ez du identitatearekin horrenbesteko loturarik eta beste gorputz prozesu bat gehiagotzat du, nahiz eta horren gibleko esanahiek genero-sistema erakusten duten.

Neretzako da digestioa bezela, gorputzaren erritmoen edo funtzionamenduaren zati bat. Baina nola bakarrik daukagun momentu zehatz batzutan eta emakumeek, oso ikusezina eta tabua izan da. Berez izan beharko litzateke esnezko hortzak erortzen zaizkigun bezela bizitzako etapa batzuetan, pues bizitzako beste etapa batzuetan emakumeek hilerokoa daukagu eta punto. Baina hilerokoak islatzen du oso ondo patriarkatua, genero-sistema, genero rola. Etapa fisiologiko bat biltzen dituen mitoak eta desberdinkeriak. Gizonezkoak ez daukate, emakumeak bai etapa batzuetan, ba bihurtzen da guztiz esentzialista.

Era berean, ez ditu bere sentitzen hilerokoaren alde sortu izan diren zenbait diskurtso kontrakultural, eta garai batean desberdintasunaren feminismoarekin lotzen zituen.

Nirea posizio politiko bat da. Ze hilekoa ja gehiegi dago lotuta feminitateari, eta diskurtsoa aldatzean hasten bagara esaten odolak garbitzen gaituela, ona dela, sentiberago gaudela ba berdin-berdin jarraitzen dugu zikloa identitate femenino batekin lotzen. Niretzako antzekoa da: izan interpretazio negatibo bat edo positibo bat naturarekin lotua. Negatiboki patriarkatuarena da seguru. Baina positiboa nire ustez da patriarkatuari aurre egin nahian sortzen den kontrakultura bat ez duena deseraikitzen, beste harresi bat sortzen du. Eta neri *Luna Roja no me...* egia da ere bai, nik uste dut, laurogeigarren hamarkadakoak general pixkat arrazoaren garaikoak eta egia da ere, arrazoiak gain emozionalari eta bestelako bizipenei garrantzia eman behar zaiela. Baina existentzialismo femenino hori arriskutsua ere izan daiteke.

Honela definitzen zen, behar bada nerabezaroan ez zuelako «*hilekoarekin lotzen den feminitate horrekin bat egiten*»:

Nik uste det hilerokoa feminitatearekin oso lotua dagoela, ordun, egun askok ez dute tabu bezela bizi. Bueno, seguraski bai, e? [...] Nik dakaten oroitzapena da nere estiloko jendea, garai hartan, non ez genuen horrenbeste emakume izan nahi o neska panpox izan nahi, ez genuela ondo bizi hilerokoa, feminitatearen islada bat delako. [...] Nik beti distantzia batekin ikusten nuen, *jo que putada ser mujer*

[...] Gainera iruditzen zait oraintxe feminitatea berrartzen ari den kontu bat dala. Ez dakit, lehenago, – aber, lehenago.. *no hablo como una abuela*–, baina nik bai oroitzen det estiloa eta moda momentu horretan [90.hamarkadari egiten dio erreferentzia] zan maila batzuk *que no favorecen a ni txus*, eta jerse erraldoi bat *que no favorece a ni txus*. Kamiseta marradun batzuk *espantosamente horrendas, todos iguale*, lleak *pues, quien menos se peina, mejor*. Eta hori zen guaya, eta hilerokoa ez zen estetika horretan sartzen, ezta titien tamaina, ezta depilatzea.

Hau da, hilekoaren inbisibilizazio hegemonikoari erresistentzia egiten dio, baina gizarteak femeninotzat kontsideratzen duen hori kuestionatuz. Horrek ez du esan nahi bera nolabait ez denik emakume sentitzen: «*baina niretzako emakume izateko modu asko daude; ni pixkat panfletera naiz, eta hortaz hautu politiko moduan ere bizitzen det emakumezkotasuna. Baina hasten baldin bagera panpoxarena egiten ordun igual nahiago det emakume bezela ez definitu*». Eta definitzekotan: «*Emakume iletsua naiz edo emakume itsusia naiz... hori ere hautu politiko bezala aldarrikatzen dut*». Horrez gain, bere praktika sexu-afektiboegatik eta baita konpartitu izan dituen espazioegatik ere, lesbiana moduan definitzen da, «*hautu politiko*» gisa, nahiz eta azken urteetan hori bestela berrikusi duen²⁰⁸.

Bestalde, elkarrizketa egin eta ikerketak iraun duen bitartean, beste zenbait aldiz elkartu gara, horietako batean, 2017an osasunari buruzko tailer feminista batera joan ginen elkarrekin. Lehen aldiz hitz egin genuen hartan, feminismoaren baitan osasunaren inguruko gaiak eta hilekoa bera minoria baten interesa zirela esan zidan; tailer haren ondoren, hori nola aldatzen ari zen hitz egiten aritu ginen. Ikerketaren amaieran berriro transmititu zidan hori, aurrekoetan bezala feminitate normatibo zein heterozentrikoekiko eta ikuspegi esentzialistekiko bere kezkek nabarmenduz. Azken urteetan bere lan-ibilbidea genero-aholkularitzan garatu du, arlo politikoan eta instituzioetan. Eta ginekologiaren autogestioak eta gorputzaren jabekuntzak jarraitu dute bere bizi-praktika ardazten: etxean erditu da haurrez, eta bere esponja zein toailez gain, silikonazko kopa ere erabiltzen du. Bere gertuko pertsona askori nahiz zenbait berriemaileri entzun izan diet Teresak erakutsi zizkiela lehen aldiz belakiak eta kopa, pasioz ibili izan zela gaiarekin eta eurentzako aitzindari izan zela. Zalantzarik gabe, bere begi distiratsuek, ahots kementsuak eta Teresak horren berezko duen barre egiteko moduak transmititzen dizkidate halako bizitasun eta grina berezi bat.

²⁰⁸ 2019an bestela ikusten du lesbianotasunaren politizazioa. Garai hartan, 2000-2010 hamarkadan beraiantzako (bere ingurune feministaz ari da) «lesbiana hautu politiko» gisa izendatzea bisibilizazio politiko baten helburuz egiten zen, praktika sexu-afektiboetan eta bizitzeko moduetan materializatzen zena eta egun *bollera* izendapenarekin lotu daitekeena. Gaur egun ideia hori problematizatzen du, ez bada egunerokotasunean eta jarraikortasun iraunkorrango batean gertatzen, «*azkenean bisibilizazioaren aldeko apustua egiten baduzu, baina gero heterosexualitatea ere praktikatzan baduzu, ez dituzu zapalkuntza horiek bizitzen, pribilegioetatik egiten duzu; gai konplexua da*».

4.1.2. KLARA: KOMUNITATE-BIZITZA ETA HILEKOAREN YOGA

2010ean egin nuen tailer batean ezagutu nuen Klara²⁰⁹ eta gerora, beste hainbat tailer, egonaldi eta solasaldi egin ditut berarekin. 2000. hamarkadan (2008) etorri zen Madriletik Nafarroara bizitzera, landa-komunitate autogestionatu batean bizitzera. Denbora zeraman mendian bizi nahian, bere ideologiarekin kontsekuenteago izateko desioz. Uda batean gaur egun bizi den etxaldera hurbildu zen formazio bat egitera, eta Madrileren itzultzean sentitu zuen hura izan zitekeela bere lekua:

Cuando llegué a casa me acuerdo que estuve poniendo la lavadora y dije: «¡ostras, es que es ahí!», fue algo intuitivo. Recuerdo aquel momento como una metáfora, aquel movimiento de la lavadora: como un movimiento que limpia y renueva. Entonces les llamé, y empezaban las jornadas de puertas abiertas, volví a subir y estuve un poco sintiéndolo. Tenía la certeza física, pero me entraba el momento de: «sí, hombre, y los amigos y la familia tan lejos, las clases y los grupos...». Les propuse que quería venir, me dijeron que sí, pero necesitaba tiempo: cerrar despacio, que no me apetecía llegar [a Madrid] y decir, ¡me voy! Y decidí disfrutar de un último año en la ciudad y venir aquí una vez al mes para irles conociendo y calmar la parte mental ¿no? y decir: «sí, vivir en comunidad supone esto y realmente lo deseo». Cuanto más lo conocía, más veía las dificultades que podía tener y que creía que podría solventar y las cosas muy buenas que me gustaban, y ser más consecuente. Necesitaba mucho vivir en la naturaleza, y respirar y verla, no venir los fines de semana.

Hurtzarotik izan du naturarekiko atxikimendua, baita «*gorputzaren kontzientzia*» ere, eta hori beste modu batera bizitzeko desioa materializatu du mendian. Meditatzen ikasi zuenean ohartu zen betidanik egin ohi zuen zerbait zela: oroitzen du haurra zenean aitaren herrira joatean errekarra gerturatu ohi zela bere kasa, eta bertan jarri ohi zela pentsatzen, geldi, lasaitasunean. Lehen hilekoa justu hamasei urte bete aurretik izan zuen eta gogoz hartu zuen, zeren amak mehatxu tonuaz esana baitzion bestela laster joan beharko zirela ginekologora.

Yo pensaba: «¿Ahora qué va a pasar? ¿Qué es esto?» ¿no? «¡Qué ganas!» [...] Era muy poco heroico, pensé que iba a ser así como más espectacular y era una manchita marrón, ni siquiera sabía si valía. Y nada, bien. Yo me acuerdo un poco de decepción. De decir, hagamos... no sé, tampoco una fiesta, pero ¿qué significa esto? Es decir, te dicen una frase de, mi madre me la dijo, mi padre también, de «ay, ya eres mujer», luego, ojalá me hubieran explicado estas cosas, ¿no? Me explicaron lo de las

²⁰⁹ 35 urte ditu lehen aldiz elkarrizketatu nuenean (2012). Gerora, berak egindako zenbait tailerretan parte hartu dut eta pare bat aldiz elkartu gara. 2019an elkarrekin berrikusi ditugu izandako elkarrizketak eta idatzitako ibilbidea.

compresas, pero me quedaba con la sensación de insatisfecha: «uy, aquí falta algo y pasa algo, pero no hablamos».

Informazio gutxi izan zuen hilekoaz. Amak: *Bueno, ya te habrán explicado estas cosas en el cole*» esan zion; eskolan, aldiz: «*Bueno, estás cosas os las explicarán más en casa*». Dena den, berak nahiko «*natural*» bizi izan zuen. Yoga eta kirola gaztetatik izan ditu gustuko, mendira joatea eta eskalatzea kasu. Eta denborarekin ikasi du gorputzari beti konpentsazioak egiten, gorputzaz neurri gabe «*forzatu*» izan duenean tratamendu desberdinen bidez.

Creo que he sentido muy pronto el cuerpo y, ostras, ¡qué placer te da! Qué consigues, y qué cosas me permite hacer. Me ha gustado estar fuerte y vital, y flexible también. Me gusta el yoga porque no es como el gimnasio, que sales como un toro ahí; sino que te da vitalidad, el cuerpo está flexible, está fuerte, está ágil, pero relajado a la vez.

Gaztetatik izan du elikadurarekiko interesa eta luzaroan parte hartu du kontsumo-talde eta permakultura-elkarte batean. Horrek lurrarekin batuago sentiarazi du, espazio urbanoak nola eraikitzen eta kudeatzen diren edota landa-guneak nola galtzen diren pentsatzera eramanez du; baita horrek harreman sozialetan duen eraginaz ere. Okupazio eta intsumisio mugimenduetan parte hartu zuen, bere zenbait lagun kartzelaratu zituztelako. 16 urte zituenetik emakume-taldeetan ere ibili da, inguruan zituen emakumez gain bestelako ereduak behar zituelako.

Entonces empecé yo a crear algún movimiento, había uno que se llamaba «Mujeres que crean» que nos juntábamos y nos proponíamos cosas [...] pero también me quería buscar otras mujeres que ya se organizaban, entonces estaba la Fundación Entredós²¹⁰, que ahí, pues desde debates, desde cosas del cuerpo, de todo, y además intergeneracional, que es algo que me gustaba.

Filologia ikasi ostean poesiaren alorrean gauzatu zuen doktorego-tesia, urteetan eskuidatzien artxibo lanetan arituz. Artean auzoko mugimendu sozialetan parte hartzen jarraitu zuen, besteak beste, auzoko zentro sozialean pertsona migranteei gaztelera eta literatura irakasten. Beti sentitu da gustura egindako lanetan eta enpleguetan. Unibertsitate-garaietan zenbait udaratan Londresera joan zen ingelesa ikastera dendetan edo ostatuetan lan eginez. Bertako lagunek erakutsi zioten kopa, eta tokiko farmazietan ikusi zituen lehen aldiz Mooncup etxearen pegatinak: «*Me acuerdo que las amigas que conocí allí se escandalizaban de que fuera tan poco ecológica. Y yo, ostras, y ¿si no qué? y me la enseñaron y me quedé alucinada. Y desde el principio muy bien, me la ponía y me la quitaba con mucha facilidad*». Orduetik, atera diren

²¹⁰ Entredos fundazioa 2002an sorturiko Madrilgo dagoen elkarte autogestionatua da, askotariko proiektuak biltzen dituen: «un espacio donde experimentar nuevas políticas».

etxe desberdinetako kopak probatzen joan da eta hagitz eroso darabiltza. Poliki-poliki yogaren praktikak gero eta gehiago ardatsu du bere ibilbidea, batik bat Kundalini yogak. Funtsezko laguntza izan zen ezusteko hormona-nahasmendua izan zuen garaian.

Con el tiempo se juntaron varias cosas. Yo hacía yoga desde los quince, en principio más autodidacta, pero cuando me independicé, que tenía diecinueve años, ya probé con distintos tipos de yoga, hasta que caí en el Kundalini. Lo compaginaba, nunca pensé hacer de esto una profesión. No sentía mucha satisfacción con algunas técnicas y con algunos profesores, y eso me llevó a formarme yo misma y esto ya fue un descubrimiento. Yo tuve un desarreglo hormonal que la medicina convencional no sabía muy bien cómo tratarlo si no era con hormonas y tal. Como yo sabía que había sido por un estrés puntual muy fuerte, pues decidí: «ostras, yo haciendo tanto tiempo yoga me tendría que servir esto» y lo que hice fue ir seleccionando las meditaciones, las respiraciones y las secuencias que estaban más relacionados con el sistema endocrino y con el sistema reproductor. Tenía unos valores de la prolactina super altos, y en seis meses estaba muy bien y al año normalizada. Entonces me quedé, ¡qué es esto! y me puse a investigar. Ya me había dado cuenta de las fases del ciclo menstrual, pero leí varios libros que me aclararon más y comencé a dar charlas, por compartirlo. Y a partir de ahí, vi que además de hablarlo, hacía falta hacer yoga, así que empecé a hacer clases. El yoga Kundalini es muy generoso para todo. Se convirtió en una revolución y no podía compaginar ya las dos cosas.

Artxiboko eskuizkribuak Blandine Calais-Germainen (1984)²¹¹ lanengatik aldatu zituen. Urte sabatikoa hartu zuen eta ez zen lanera itzuli. Yogaren baitan emakumeen beharrei egokitzeko moduak arakutzen hasi zen, emakumeen osasuna eta zikloa ikertzen: bizipenak hobetzeko moduak, mitoak, zikloaren kontzientzia areagotzeko bideak eta beste. Etxetzat izan zuen elkartean yoga talde desberdinak eramaten zituen eta espezializatzen joan zen hilekoaren yogari. 2005ean hasi zen han eta hemen hitzaldiak egiten eta urte luzez gauzatu ditu osasuna eta generoari buruzko proiektu askotarikoak: zikloaren, koparen edota zoru pelbikoaren gaineko hitzaldiak; emakumeentzako yoga talde iraunkorrak; Yoga menstrualaren tailerrak eta menarkiari buruzkoak. Bestelako topaketak eta saioak ere antolatu eta gauzatu izan ditu Klarak, bai Madrilen eta baita estatuan zehar ere. Bidean izandako esperientzia guztiek eta askotariko pertsonen aberastu dute bere etengabeko ikerketa. Esaterako, hasiera batean emakumeei egokitutako egitasmoak baziren ere —besteak beste, garaiko testuinguruarekin zerikusia zuen zerbait—, gerora, denboran zehar hitz egiten joan garen ahala, hilekodun pertsonengan jartzen joan da arreta; ikerketan ikusi den moduan azken hamarkadan gehiago garatzen joan den

²¹¹ Mugimenduarentzako anatomia ideia Blandine Calais-Germainek garaturiko oinarri anatomikoa duen gorputz-lanketarako proposamena da; zentzumen desberdinak barnebiltzen dituen ikaskuntza metodoa. Ikus: <https://www.calais-germain.com/presentacion.html> (2019-10-18).

eztabaida izan delarik. Hilekoaz eta ginekologiaz espezifikoagoak diren irakurketez gain, hastapenetan ardatz garrantzitsuak izan zituen Calais-Germain (2004 [1984]), Northrup (1994)²¹², Valls-Llobet (2009) edota *Yoga Hormonal* (Rodrigues, 1992) eta *Yoga Lunar* moduko gaien irakurketak. Baita Marija Gimbutas (2014 [1974]) arkeologoaren edota Rodrigáñez (2007) lanak eta denboran zehar pilatu dituen fanzine ugari ere. *Luna Roja* (Gray, 2003 [1994]) liburua ere gustuko izan zuen sentsazio kontraesankorra duen arren: Abiapuntu gisa balio badio ere, kritikoa da arketipoaren lengoaiarekin: «*Todas no se identifican con esos arquetipos; cada etapa vas a cambiar, pero cada una a su manera, cada una tiene que reformularlo*». Bere saioetan zikloa aztertzeke baliabideak proposatzen ditu: hileko propioen informazioa jasotzeko eta sistematizatzeko bitakorak, ilargi-diagramak²¹³ edota eskumuturrak²¹⁴, kasu.

La bitácora es imprescindible. Es escribir todos los días en el diagrama lunar cómo estoy, y en tres meses ya te das cuenta de cosas, y si lo continuas, mucho más. Observarte dónde estás, qué estás sintiendo, dónde está la luna. Aunque solamente sea visualizar, hacerte un esquema de dónde estás tú, eso ya es mucho. Luego, si tienes mucho estrés, cambiar algunas cosas del estilo de vida. [...] ir haciendo ajustes en la alimentación, en el estilo de vida, y luego hay dos o tres posturas, dos o tres secuencias, unas respiraciones, unas meditaciones, que te ayudan mucho. Sí hay que tomar consciencia de «hasta aquí he sido así, y a partir de ahora me quiero responsabilizar de mí misma». Además, yo creo en los cambios pequeños, «este mes, esto». Y si voy a dejar una cosa que me gusta mucho, entonces tengo que cambiar eso, pero me doy algo que sí que me gusta. Busco otras cosas. Esos serían algunos ajustes, pero sobre todo la consciencia de «a partir de ahora tengo que funcionar de otra manera». Y ahora cosas nuevas. Mi anterior patrón me daba una menstruación, el de ahora me dará otro, pero tiene que cambiar el patrón.

Norbanakoaren arduraz gain, gizartearen arduraz aldarrikatzen du, bereziki elkartu garen azken aldian: «*No quiero quitarle la responsabilidad de la sociedad; una sociedad machista que no respeta la diversidad de los ritmos, por ejemplo, los ritmos cíclicos*». Klararentzat autoezagutza da zikloa lantzeko abiapuntua, eta berau, ezagutza-prozesu, osasun-adierazle eta auto-zaintza prozesu moduan ulertzen du. Berarentzat, beste askorentzat moduan, garrantzitsua da zikloaz bere osotasunean hitz egitea, ez soilik odol-garaiaz edo obulazioaz.

²¹² Etnografiaren hastapenean oso aipatua zen beste erreferentzia bat izan zen *Cuerpo de mujer, sabiduría de mujer, una guía para la salud física y emocional* (Northrup, 1994).

²¹³ Ilargi-diagramak, ziklo guztian zehar, egunero zenbait datu esanguratsuren gaineko eguneroko bat egitean datza, norberaren zikloak eta aldaketak hobeto ezagutzeko xedez.

²¹⁴ Klararekin egin nuen tailer batean eskumuturreko bat egiteko beira-aleak eta sokatxoak eraman genituen. Eskumuturrekoaren helburua kolore desberdinetako aleen bitartez zikloa islatzea da, eta soinean eramatean kontzientzia areagotzea. Topaketa desberdinetan ikusi ditut halako eskumuturrekoak, hilekoaren lotutako beste zenbait idunekoa, sabel-kate, belarrirako eta abarrekin batera.

Vas a pasar por cuatro fases distintas, y tu cuerpo, tus emociones, tus energías responden en el proceso en el que estás, no es lo mismo cuando se está formando el óvulo, que el endometrio. En cada fase estás de una manera. Y esa energía también la sientes, de estar más dinámica, más extrovertida, más intuitiva, más reflexiva... Una energía de cambio, de renovación y de continua transformación. Una época en la que voy a querer reflexionar, tomar decisiones, llevarlas a cabo, mantenerlas. Entonces, hacerte muy atenta para notar cómo sucede esto y transformar tu realidad en eso. Yo notaba que meditando y haciendo la secuencia de yoga había veces que estaba muy física y otras veces más meditativa. Entonces, eso lo ajusté a mi práctica de yoga al principio, y luego dije, ostras, a todo y nada, una maravilla, en vez de luchar a contracorriente.

Bere ustez, sexualitatea ere beste adierazle bat da autoezagutzarako «*En cada una de las fases noto mi sexualidad super diferente*». Hilekoa norberaren egoeraren diagnostikotzat du eta autobehaketa nabarmentzen du: «*observar lo que quiere emerger y que ocurra aquello que necesites*». Hala, yogaren bitartez egiten den lan fisikoak eta energetikoak zikloa erregulatzen lagun dezake, baina horretarako funtsezkoa da gorputz-kontzientzia lantzea. Klararen gorputz-presentzia bera ere berezia da, gelditu garen bakoitzean piztu didate arreta bere malgutasun lasaiak, gorputz-jarrerek, egoteko moduek, esertzeko zein tente egoteko manerek eta baita ibilkerak ere: lasaitasuna, segurtasuna, sentsualtasuna eta presentzia berezia transmititu dizkit. Bizi-ibilbide oso baten isla da hori eta taldeekin gorputz-presentzia eta ezagutza hori lantzen du:

Es maravilloso, me encanta tener un cuerpo, sí, hay veces que estamos en las clases y me da un poco de pena porque al principio se relacionan con el cuerpo a través del dolor y de la tensión, y si le escuchas [al cuerpo] te está diciendo todo el rato, cómo respiro, cómo me siento, no necesito tanta mente. El cuerpo ya me está informando, de una forma mucho más certera, de cómo estoy, de qué necesito, qué me da vitalidad, qué me relaja; me parece una suerte de que tengamos cuerpo. [...] El cuerpo es muy generoso, en cuanto le das más oxígeno, más movilidad, o sea, estamos acostumbrados a estar con las piernas cerradas, o cruzadas, y cuando le das más espacio al sistema reproductor y, de repente, puede ocupar su espacio. En dos o tres meses notan muchísimo cambio.

Bereziki iraunkorrek diren taldeekin lan egitea gustuko du, engaiamendua duten kideekin, horrek prozesu pertsonalizatu iraunkorrek ahalbidetzen dituelako. Honela, emakumeen ongizaterako meditazio, sekuentzia eta asanen jakintza guzti bat garatu du Klarak, eta oro har, osasun-ezagutza sakon eta orokorrangoak ere, bereziki honen autogestioan ardatzuz. Bere ustez zaintza eta prebentzioa dira gakoak: deskantsua eta lo ongi egitea, elikadura zaintzea, oxigeno garbia eta ongi arnastea, gorputza laguntzeko gustuko teknikaren bat bilatzea edota meditatzea:

Y luego, tener un entorno que me nutre, pues ponérmelo fácil. Medito todos los días, porque si no, va a haber conversaciones que no he ajustado bien, y en lo relacional necesito ducharme todos los

días para asentar las cosas, y escuchar también las cosas que se quedan, para bien o para mal, que a veces que estás con una euforia que no te puedes sentar y tranquilizarte, y ver cómo me tomo la vida, cómo me tomo las cosas, me ayuda un montón. No acumular. Y hacer las cosas que me gustan: estar con la gente que quiero, la música, bailar, el deporte, ir a caminar, estar con pequeños... ocuparme de mí, vamos, y de mi entorno.

Oso gazte zela erabaki zuen sendagilera ez joatea, nahiz eta kasu batzuetan zinez baliagarria egin zaion biomedikuntza: odol analisiak egiteko, hormonon-nahasmendua izan zuenean iritziak eskatzeko edota bere gurasoak osasun-egoera larrietan egon direnean. «*Pero para prevenir nada*». Batik bat osasunaren ikuspegi holistikoagoa duten profesionalengan bilatu ditu diagnostikoak zein erremedioak, bereziki prebentzio ikuspegitik: akupuntura, Shiatsu, elikaduraren zaintza, odontologia biologikoa edota ginekologia homeopatikoa. Edonola ere, gure azken topaketan nabarmentzen zidan horretarako aukerak zituen posizio batetik egiten duela hori: «*Todo eso lo puedo hacer desde mis privilegios sociales*». Beste berriemaile ugari moduan, gaixotasuna gorputzari arreta jartzeko modutzat ulertzen du:

Cuanto más caso hago más suave es el síntoma, cuanto más dejo que se alargue más fuerte es el síntoma. Es un aviso, de que hay algo que necesito entender de otra manera, necesito un cambio de vida, o de actitud. El lenguaje del cuerpo [...] En general, creo que he estado muy sana, y tengo una confianza plena de que soy responsable de las cosas que me pasan, que de donde me he metido me puedo salir yo y que el cuerpo tiene una capacidad de regeneración magnífica.

Batik bat testuinguruak oso maskulinoak direnean sentitzen da emakume Klara, gizartea gizonen –gizon eredu oso maskulinizatuen– neurrira eginga dagoelako. Testuinguru horietan ohartzen da sentitzeko zein egoteko modu eta erritmo anitzagoak dituela. Ekintzari bideratutako energiak gain, egoteko modu behakorrak, lasaiagoak eta sentiberagoak aipatzen ditu, genero sozializazioekin lotzen dituenak. Lehen aldiz ezagutu nuenean bazioan denbora dezente emakumezotasuna zer den arakutzen eta galdetzen, baina dena birpentsatzeko prest dago elkar aurkitu izan dugun abagune orotan, baita haren sinesmenak eta ezagutzak ere, etengabe mugimenduan.

Euskal Herrira egindako bizi- eta leku-aldaketek proiektuen birformulazioa ekarri zioten eta trantsizio-garai luze batekin: «Hay veces que me acuso de lenta, pero en mí me va bien. No ha habido una catarsis ahí que te descoloca, vine desde la calma. Además, fue un año de despedidas y recibir tanto agradecimiento y tanto cariño de la gente, pues como que te deja vivir». Bere denbora hartzeak aldaketak kontzienteago egiten lagundu zion. Zenbait urtez artzain lanak yoga egitasmoekin tartekatu zituen. Bizi den komunitatean bere kezka eta interes guztiak uztartzen

direla sentitzen du: *«Me doy cuenta de, ostras, esto es un compendio de dónde vengo»*. Parte hartu duen mugimendu sozial misto guztietan ikusi du genero-gaiei zein botere harremani heltzeko beharra eta erronka. Eta auzia talderen bat uzteko arrazoia ere izan da: diskurtsoan oso feministak izan arren, oso maskulinoak eta hierarkizatuak zirelako. Zuzentasun politikoak asko nekatu du, asko eta leku desberdinetan: *«Se da el paso de hablar en femenino sin haberlo conquistado. Muchos hombres hablan en femenino y disfrazan su machismo»*. Egun parte den komunitatean kontu garrantzitsuak asanbladan eta kontsentsuz erabakitzekeo desioan eta ikaskuntzan daudela dio. Ekonomia partekatua egiten dute eta bere sententzioa da pausoz pauso aurrera doazela. Bizimodu aldaketekin batera, dagoen lekutik yoga eta hilekoaren proiektuak birplanteatzen ari da, ez dago geldi. Dagoeneko baditu zenbait talde berri, eta gaiari buruzko hitzaldi zein egonaldiak egin ditu etxaldean.

Azken aldiz 2019ko azaro euritsu eta hotzean elkartu ginen, Madrilen. Elkarrekin irakurri genuen idatzitako ibilbidea. Garai desberdinetatik aurrera egindako bizi-prozesuak ekarri ditugu akordura, hitzetara. Narrazioak, sententzioak eta askotariko itzultzeak egin dizkiogu elkarri. Lehen aldian bezala berriro ere luze aritu gara, berriro ere kafea eta gosaria, berriro ere yoga areto batean. Madrilerantz itzuli da bolada baterako, garai bateko yoga klase iraunkorrei berrekin die, proiektua dakarrenarekin birformulatuz. Komunitate-bizitza apendizai sakona egin zaio: *«Es un espacio en el que se quieren explorar otro tipo de relaciones en un contexto más natural. Lo que admiro del proyecto es el anhelo, el estar siempre en búsqueda de otra distribución del poder. Estas ganas de inventar otras maneras y de probarlas»*. Hamarkada honetan, halaber, talde prozesuen fasilazioan formatu da: ikasten, jarduten eta baita irakasten ere. Esperientzia mardul horrek elikatu ditu hilekoa eta yogari lotutako egitasmoak: *«Para mí lo más importante es habilitar el espacio para que ocurran cosas, no para dirigirlas»*.

Azken urteetan hilekoaren ikusgarritasuna, aldarrikapenak eta lanketak eraldatu direla sentitzen du. Baina informazioa areagotu arren, berarentzat ezinbestekoa da bizi-esperientzia propioak eta askotariko ahotsak ez galtzea. Alegia, norberak lanketa (eta galdera) propioak egitearen beharra nabarmentzen du, zabalitzen ari diren diskurtsoak agian ez baitira baliagarriak guztientzako: *«Hace falta una revisión crítica del tema de las fases, cada una tiene que observarse a sí misma, más allá de aprender unos discursos. Va más allá de las cuatro fases y la copa: el camino es mucho más interesante»*. Hala dio, kopaz: *«No a todas les va bien; yo, por ejemplo, como estos años los he vivido en un entorno rural, he practicado mucho más el sangrado libre, aunque luego para dar un taller o viajar me ponga la copa. Para mí, más allá de fortalecer el suelo pélvico, es muy importante sensibilizarlo y darle tono»*. Mundu digitalean

barneratzeko modu propioa bilatzen badago ere, saio presentzialen garrantzia azpimarratzen du, horrek ematen baitio pertsona oso desberdinekin egoteko aukera (izan diru edo truke-sistemaren bitartez), eta gorputz-lanketak egiteko prozesu fisikoak eta emankorrak ahalbidetzen dituelako. Egun, hilekodun pertsonen begirako egitasmoak garatzen ditu (emakume-identitateaz harago), eta norbanakoak egoera aldatzeko izan dezaken arduraz gain, egitura sozialaren garrantziaz eta arduraz tinko dihardu. Hala, hilekoaren kultura gizarteratzea du xede: «*Otra manera más de estar en el mundo es siendo cíclica. Todavía parece que no se pueden dejar pistas de que estamos menstruando, cuando es algo tan común. Todos estos síntomas traen un mensaje como colectivo y es importante tener muy presente la diversidad de las experiencias de la menstruación. Hay mucho que investigar*».

* * *

4.2. HILEKOAREN ARLOKO SORKUNTZAK: EREMU, TEKNOLOGIA ETA EGITASMO DESBERDINAK

Díezen (1993:175) proposamenari jarraituz, ikus dezakegu nola Teresaren eta Klararen gorputz-ibilbideetan hilekoaren sozializazio hegemonikoaz gaindiko aldaketarako sozializazioak islatzen diren. Teresaren kasuan giltzarri dira harremanak, gauzak bestela egiteko erresistentzia-jarrera, sozializazio feminista eta esperimentatzeko gogoia. Klararen kasuan, aldiz, bereziki osasunaren zein ongizatearen kezkek eraman dute hilekoa bestela ulertzera, baina baita parte hartu duen kolektibo desberdinetan garatutako genero-gogoetek ere. Biek saiatu dituzte hilekoari lotutako zenbait teknologia eta tresna, eta horiek sozializatzeko, baita hilekoa hobeto bizitzeko hainbat egitasmo abiatu ere. Horretan hasi ziren artean halako proposamenak horren hedatuak ez zeudenean, beste askorentzako aitzindari izanez.

Egun, odol-kudeaketaren eta, oro har, hilekoaren ikuspegi nagusiak zalantzan jartzen dituzten ikuspegi gaineke informazioa hedatuago eta eskuragarriago dago sare sozialetan, komunikabideetan²¹⁵ eta testu askotan. Hala ere, hori berria da: XXI. mende hasieran eta lehen

²¹⁵ Horren adibidetzat ikus ditzakegu azken urteetan euskarazko komunikabideetan izan diren zenbait berri, elkarrizketa eta pasarte: 2013an, Danele Sarriugartek, Luna Miguelen *Sangrantes* poesia-bildumari buruz <http://elearazi.eizie.eus/2013/09/23/emakume-bat-odoletan/> (2019-11-19). 2014an, Iratxe Retolazak, Berrian: <https://www.berria.eus/paperekoa//005/003/2014-04-12/hilekoa.htm> (2019-01-11). 2015ean, Argian, Nora Barrosok: <https://www.argia.eus/blogak/nora-barroso/2015/03/03/aditu/> (2019-01-13); Klitton, Kalaka kooperatibako kideek: <http://www.klitto.eus/hilekoa-dut-eta-zer/> (2019-01-13); Goiberrin, Veronica Huertori elkarrizketa <http://goiberri.eus/2015/06/05/hilekoaren-zikloa-beste-era-batera-bizitzen-ikasi-beharko-genuke-ulertuz/>. 2016an, Murcielagas Menstruanteseko kideek bloga sortu (<https://murcielagasmenstruantes.wordpress.com/> (2019-01-13)), eta Pikara aldizkarian idatzi zuten <https://www.pikaramagazine.com/2016/10/mantxatzen/> (2019-01-13), Zebrabidean: <https://www.argia.eus/albiste/nork-eta->

hamarkadan zehar informazioa egon bazegoen ere, ez zen horrenbestekoa, ezta horren eskuragarria ere²¹⁶. Horiek horrela, eta berriemaile askoren arabera, harremanak izan dira aldaketarako sozializazio hori egiteko ezinbesteko bide; hau da, maiz, lagun bategi edo talde feministako kideek gerturatu dituzte gaira. Hargatik, egitasmo horiei erreparatzean, aintzat hartu behar da afektuek eta harremanek ezagutzaren zirkulazioan, osasunaren autogestioan eta bizi-proposamen berrietan duten eragina, lanean zehar ikusten ari garen moduan.

Balio eta praktika horiek irudikatu eta fenomenoaren ertz desberdinetara hurbiltzeko, eremuetan multzokatu dira proposamen askotarikoak: dispositiboaren erabilera eta sustatzea, tailer eta egonaldiak, askotariko erreferentzia idatziak, kale-ekintzak eta aldarrikapen bisual eta artistikoak (azken horiei 7. kapituluaren helduko diet, nahiz eta lanean zehar testigantza desberdinetan agertuko diren). Multzokatu arren aintzat hartu behar da, besteak beste, proposamen horien izaerak ere hibridoagoak direla, aipatutakoak baino eremu gehiago direla, elkar nahasten direla eta pertsona batzuen ibilbideetan ikusi moduan, ez direla beti horren modu nabarmenean gertatzen. Era berean, hilekoaren politikak multzo horiez harago doaz, lekuan leku are anitzagoak baitira.

4.2.1. TEKNOLOGIA FEMINISTAK: ODOL-KUDEAKETARAKO DISPOSITIBOAK ETA BESTELAKOAK

Just as surely as the rules, roles, and customs of everyday life and the laws and regulations of government, technological design is a place where some basic decisions are made about identities and relationships, power and status, life chances and limits upon these chances. In short, design is a profoundly political domain (Winner, 2002:1, Layne, 2010: IX)

[zergatik-eraiki-du-horren-mundu-iluna-hilerokoaren-inguruan](https://www.berria.eus/paperekoa/1922/017/002/2016-12-30/hiruhilerokoa.htm), Berria, Onintza Enbeitak: <https://www.berria.eus/paperekoa/1922/017/002/2016-12-30/hiruhilerokoa.htm> (2019-01-13); Aiaraldea, Esti Urresola eta Ane Uriarteri elkarrizketa: <https://aiaraldea.eus/audio/1481062318874-hilerokoaren-inguruan-dagoen-desinformazioa-borrorkatzea-da-tailerraren-helburua> (2019-01-13). 2017an, Argian, Itziar Ugartek: <https://www.argia.eus/argia-astekaria/2544/hilekoa> (2019-01-13); Tolosaldeako atarian, Itzea Urkizuk: <https://ataria.eus/tolosaldea/1494521557418-ez-ez-da-urdina>. 2018an, Argian, Ane Labakak Jone Fernandez eta Enara Iruretagoienari elkarrizketa: <https://www.argia.eus/argia-astekaria/2595/hilekoari-beha> (2019-01-13); Bertsolari txapelketa nagusian Nerea Ibarzabalek egindako bertsoen harira, Naizen: <https://www.naiz.eus/es/blogs/berriola/posts/hilerokoa-bertso-txapelketa-nagusiaren-oholtzan> (2019-01-13), Irutxuloko Hitzan, tailer baten harira <http://irutxulo.hitza.eus/2018/02/27/hilerokoari-buruzko-tailer-bat-egingo-dute-txondorran/> (2019-01-13) EHBfren Emarauñ aldizkarian: https://issuu.com/emaraun/docs/azarao-emaraun_1 (2019-01-13). Adibideak batzuk besterik ez dira, baina bereziki, 2015 aurretik egon ohi ziren artikulu edo elkarrizketekin alderatuz, adierazgarria izan da areagotzea eta gaiaren dibertsifikazioa.

²¹⁶ Baina ikus, esaterako, 2007an Berria egunkarian agertu ziren "Hilekoaren eragozpenak" artikulua, Itziar Alonso-Arbiol eta Leire Aperribeik menstruazioaz egindako EHUko udako ikastaro baten harirako berria (2007, Elizondo) eta "Beharrazana, luxu bihurtuta", Irati Trebiñori egindako elkarrizketa (2007, Enbeita eta Beraza). Hain zuzen, Aperribeiek (2012) *Hilerokoaren aurreko nahastearen ebaluazioa: screening tresnaren erakuntza tesia defendatu zuen*. Trebiñok (2007), aldiz, *Kuleroak Gorri* fanzinearen sorkuntzan parte hartu zuen.

Hilekoaren gestiorako teknologiak eta gailuak gorputz-prozesuen bizipen hobea gorako edota prozesu horien ezagutzarako baliabideak dira, xede askotarikodunak: erosotasuna, koherentzia, ahalduntzea eta abar. Zeri deitzen diogu, ordea, teknologia feminista? Laynek (2010:3) giza-gaitasunak hobetzen eta areagotzen dituzten tresna eta ezagutza gisa definitu du teknologia²¹⁷; teknologia feminista, berriz, gaitasunak garatu, areagotu eta adierazteko emakumeen ahalmena hobetuko duten tresna eta ezagutza moduan, sarreran aipatu bezala. Dena den, definizio operatibo baina gatazkatsu moduan azaltzen du:

Feminist technologies must “empower women” but we soon realized this was not as simple a criterion as it first seemed. Women are not the same. Must a feminist technology empower all women? Most women? What if a technology empowers some women and disempowers others? Furthermore, to “empower” a technology must give women more power over their lives. But lives are complex and we know that the introduction of new technologies always entails multiple consequences, some of which may be contradictory, many of which will be unintended. Given this, in order to determine whether a technology is empowering (for women, or particular groups of women, or some individual women), one would have to consider all the consequences of using (or not using) a technology (Layne, 2010:3).

Teknologia feministak ez dira, inolaz ere, teknologia femeninoak (McGaw 2003/1996:15, in Layne, 2010:3). Era berean, jada dagoen teknologia bat feminizatzeak ez du teknologia hori feminista egingo (Layne, 2010:4), usu kontrakoa baitakar: batetik, genero-sistema indartzen duen delako estetika femenino bat erabili ohi delako, bestetik, sarri, tasa arrosa delakoa egokitzen zaielako (ikus, esaterako, emakumeei zuzendutako bizar-xaflak). Teknologia feministek, halaber, emakume/gizon dikotomia zurruna gaintitza behar lukete xede. Sarri, produktu baten kontsumoa sustatzeko ere erabili ohi da diskurtso feminista, hau da, marketinerako asmoz zuriketa morea²¹⁸ delakoa eginez (Ibid.)²¹⁹, hori argi ikus daiteke azkenaldiko konpresa eta tanpoien iragarkietan. Azken urteetan biziki nabarmendu den zerbait da diskurtso feminista salgarriaren erabilera, merkatuaren logikaren baitan horren nolabaiteko bereganatzea eginez; zehazki, publizitatearen eremuan Femvertising (Rodríguez eta Gutiérrez, 2017; Fernández Hernández, 2017) eta ad-her-tising (Baxter, 2015) moduko kontzeptuekin aztertzen ari dena²²⁰. Beraz, badakigu emakumeentzat zerbait askatzaile gisa saltzeak ez duela

²¹⁷ Teknologiaren gaian sakontzeko, ikus, besteak beste: Winner (1977).

²¹⁸ *Purplewashing* kontzeptutik.

²¹⁹ Adibide ugarian pentsa daiteke, esaterako, AEBetan komertzializatzen diren Bubble-gum pink stun guns pistola arrosetan, «girl power» filosofiarekin emakumeentzako Tupperware estiloko festetan saltzen direnak, nahiz eta ebidentzia asko dagoen pistola horiek jabeen kontra erabili ohi direla (S. W. 2008:116, in Layne, 2010:5).

²²⁰ Kontzeptu horien bitartez aztertzen ari dira emakumeei zuzendutako iragarkietan nola agertzen/baliatzen diren ahalduntzearen iruditegiak (eta baita agenda feminista bera ere baliatzeko moduak).

zertan teknologia bera feminista egingo. Horrez gain, emakume batzuentzako bizi-hobekuntzak dakartzan teknologia batek ere ez du zertan feminista izan, ez bederen genero-desberdinkeriak iraunarazten baditu.

Gainera, eta ikuspegi feministak askotarikoak diren heinean, teknologia bat feminista denaren ala ez denaren pertzepzioa hagitx aldakorra izan daiteke (Ibid.). Ez soilik ikuspegi desberdinengatik, baita garai edo testuinguruagatik ere. Teknologiaren gaineko eztabaida interesgarriak sortu izan dira, bai feminismoan, bai zientzia eta teknologia ikerketetan, eta baita bien bidegurutzean ere (Wajcman, 2009:1; Layne, Vostral eta Boyer, 2010; Hester, 2018). Hala, teknologiarekiko begirada feminista askotarikoek ñabardura desberdinetan jarri dituzte fokuak. Judy Wajmanen (2009) arabera, esaterako, bigarren olatuko feminismoen ikuspegiak negatiboagoak izan baziren ere, hirugarren olatuarekin batera onduko diren ikuspuntu desberdinek nabarmenduko dute emakumeak biktimatzat hartzeaz haragoko ikuspegi beharra, eta ondorioz, teknologiekiko harremana ere berrinterpretatuko da. Objektuak eta artefaktuak ez dira gizartetik banatuta ulertuko, ezta soilik tekniko edo sozial moduan ere, gizartearen fabrika sozialaren parte baizik. Ikuspegi konstruktibista gehienek produktu sozio-tekniko moduan ikusiko dute teknologia: «*A seamless web or network combining artefacts, people, organisations, cultural meanings and knowledge* (Bijker et al., 1987; Hackett et al., 2008; Law and Hassard, 1999; MacKenzie and Wajcman, 1999, in Wajcman, 2009:8). Wajcmanen (2009) iritziz, ordea, aldaketa teknologikoa prozesu kontingente eta heterogeneoa da, non teknologia eta gizartea elkar egituratzen diren; teknologiaren eraikuntzek erakusten dute norentzat pentsatzen diren, nork diseinatzen dituen, eta bereziki, nork ez dituen diseinatzen. Hargatik, teknologien politikak botere harremanak birnegoziatzeko eremu dira:

Technofeminism exposes how the concrete practices of design and innovation lead to the absence of specific users, such as women. [...] While it is not always possible to specify in advance the characteristics of artefacts and information systems that would guarantee more inclusiveness, it is imperative that women are involved throughout the processes and practices of technological innovation. [...] Drawing more women into design—the configuration of artefacts— is not only an equal employment opportunity issue, but is also crucially about how the world we live in is shaped, and for whom. We live in a technological culture, a society that is constituted by science and technology, and so the politics of technology is integral to the renegotiation of gender power relations (Wajcman, 2009:9).

Artefaktuen diseinuak eta, oro har, teknologiaren politikak, beraz, eremu emankorra dira emakumeen eta talde minoritarioen negoziaketarako, eta garrantzitsua da teknologien

eraikuntzan feministen parte hartzea; eta orobat, emakumeen parte-hartzea eta agentzia ere²²¹ (Wajman, 2009; Layne, 2010; Layne, Vostral eta Boyer, 2010). Era berean, teknologia berdinek inplikazio oso ezberdinak izan ditzake, testuinguru, egoera, herrialde edota kultura desberdinetan; genero-sistemen aldakortasunagatik, besteak beste²²². Kasu batzuetan, hasiera batean helburua izan gabe ere, erabilerak eta sormenak bilakatu dezake zerbait feminista. Eta gainera, teknologiak borroka kolektiboen bitartez alda daitezke. Areago, Helen Hesterrek (2018:30) dioten moduan, gorputza esku-hartze teknopolitiko feministen leku gisa ulertzeak lagun dezake ekidinezinak diren minen ideiei kontra egiten: biologia eralda daiteke, hain zuzen justizia erreproduktiboaren alde, adibidez. Ikerketa honetan, interes berezikoak izan da zikloa hobeto bizitzeko, min posibleak gutxitzeko, odol-kudeaketarako, hilekoa birpentsatzeko, gorputz-ahalduntzerako edo autoezagutzarako erabiltzen eta sortzen ari diren teknologiei erreparatzea. Dena den, eta gaian sakondu ahala, teknologia feminista gisa definitzeko traba horiek islatuko dira iker-eremu honetan ere.

4.2.1.1. ODOL-KUDEAKETA GARAIKIDEAREN KRITIKA ALTERNATIBEN ABIAPUNTU

Hilekoaren teknologia feministen adibide nabarmen ditugu, esaterako, erabilera bakarreko konpresa eta tanpoi komertzialak ordezkatzan dituzten gailuak. XIX. mende bukaerako industrializazioarekin eta urbanismoarekin batera, lehen konpresak eta horiek eusteko gerrikoak komertzializatu ziren (Vostral, 2008; Stein eta Kim, 2009:104; Kissling, 2006:10; Thiébaud, 2018:122). Antzina, kultura desberdinetan, artilea, papera, egur-zuntzak, belakiak, belarra edota animalien azalak erabili ziren konpresa modukoak egiteko (Stein eta Kim, 2009:102); eta tanpoi modukoak egiteko ere zuntz eta material desberdinak erabili izan dira. Gerora ere, ehuneko konpresak, gasak edota kotoizko materialak baliatu izan dira²²³. Erabilera bakarreko konpresa komertzialak 1896an merkaturatu ziren, 50eko hamarkadatik aurrera garatu eta bereziki 80ko hamarkadan ugaldtu. Tanpoiak, aldiz, XX. mendearen lehen herenean merkaturatu ziren: 1931an Earle Haasek sortu zuen lehen ereduak, Tampax izenpean (Stein eta Kim, 2009:105; Thiébaud, 2018:123)²²⁴, «*Demos la bienvenida al nuevo día de la femineidad*» esaldiarekin plazaratuz (Houppert, 2000:21). Hilekoaren gaiak publikoki agertzeko zailtasunak zirela eta, tanpoi eta konpresa komertzialak ez ziren sortu bezain laster nabarmen hedatu.

²²¹ Honek ez du esan nahi emakumeek soilik sortuko dituztenik (Layne, 2010).

²²² Esaterako, formula-esnea izan da kultur-testuinguru desberdinetan funtzio askotarikoak bete dituenak, ez beti feministak, ikus, adibidez: (Gorenstein, 2005, in Layne, 2010:18-19).

²²³ Lehen mundu gerran aritu ziren erizainak, odol zauriak sendatzeko zelulosazko gasak erabiltzen zituztenez, ohartu ziren kotoia baino xurgagarriagoak zirela eta konpresa moduan erabili zituzten. Ezagutza hartaz baliatuz sortu zen 1920an Kotex etxea, kotoiz eta zelulosekin osatua. Hala, gerra ostean zelulosaren soberakinak baliatzeko ere baliagarria izan zen (Stein eta Kim, 2009:104).

²²⁴ Tanpoi komertzialen sorrerari eta historiari buruz, Tampax etxearen informazioa: <https://es.pg.com/es-ES/acerca-de-png/historia-de-png/marcas-icónicas/marcas-icónicas-tampax> (2019-01-02)

Tanpoia, Bigarren Mundu Gerraren amaierarekin hedatu zen, eta sasoi hartan merkaturatu ziren aplikagailu gabekoak ere, OB izenpean (Houppert, 2000; Thiébaud, 2018:124). 50eko hamarkadan dispositiboen salmenta %10ekoa bazen ere, Europan eta AEBetan %80 izatera iritsiko zen zenbait hamarkadatan (Thiébaud, 2018:125). Konpresak eta tanpoiak izan dira azken hamarkadetan hilekoan erabili diren baliabide nagusiak; hilekoaren arau eta ideologiaren baitako praktika normalizatuak, alegia²²⁵. Halaber, marka ezberdinak egon arren, horien atzean enpresa multinazional handi gutxi batzuk aurki daitezke; hala nola, Procter & Gamble²²⁶ edota Johnson & Johnson²²⁷ moduko korporazioak, mundu mailan salmenta handiak dituztenak. Espainiako estatuan, egun Madrilen kokaturik dagoen Procter & Gamble da marka ezagunen jabea: hala nola, Evax, Ausonia edota Tampax etxeena²²⁸. Enpresa handi horiek dira, halaber, eskola ugarian hilekoaren gaineko informazioa helarazteko zenbait hezkuntza-programen arduradun (oro har, eskoletan nerabeek jasotzen duten informazioa bestela ere nahiko urria delarik).

Azken hamarkadan, eta gero eta gehiago, bestelako praktikak nabarmen hedatu dira, nahiz eta horietako asko guztiz berriak ez izan. Ingurune zehatz eta periferikoetan lehenengo, baina gizartearen parte handiago batera ere zabaltzen ari dira poliki. Nola eta nondik sortzen da, bada, hedatze hau? Arrazoi desberdinekin zerikusia badu ere, elkarrizketatuen iduriz funtsezkoenak, hilekoaren industrian merkaturatzen diren dispositibo hegemonikoei egiten zaizkien kritikak eta praktikotasuna lirateke. Izan ere, aipaturiko baliabideen bitartez odol-isurketen kudeaketa-eredu jakin bat sustatzen da, justuki mendebaldeko sistema ekonomiko kapitalistan eta genero-sisteman lekutzen eta ekoizten den eredu, merkatuaren logikaren baitan garatzen diren kontsumo-produktuen bitartez gauzatzen dena. Landa-lanean, eredu horren kritika egituratzeko, osasunarekin, ingurugiroarekin, genero-mandatuekin, ekonomiarekin eta kultur esangurekin erlazionatutako arrazoiak gailendu dira.

²²⁵ Oro har, dispositiboen historia ikertzeko informazio ugari aurki daiteke Harry Finleyren hilekoari buruzko museoan, sarean dagoena: <http://www.mum.org/museum.htm> (2019-01-02). Bestalde, industriari buruz argigarriak dira, esaterako: Houppert (2000), Kissling (2006), Vostral (2008), Stein eta Kim (2009), Thiébaud (2018).

²²⁶ 180 herrialdetan dagoen multinazionala da, 300 marka ditu eta gutxienez lau mila milioi kontsumitzaile. 2015ean, urteko jardunaren bolumena 76.000 milioi dolarrekoa izan zen, 11.900 milioiko irabazi garbiki (Thiébaud, 2018:127).

²²⁷ 60 herrialdetan 250 sozietate ditu. 2015ean 70.000 milioi dolarreko bolumena zuen, eta irabaziak, aldiz, 14.400 milioioak (Thiébaud, 2018:127).

²²⁸ Aurretik, Bartzelonan kokaturik zegoen Arbora & Ausoniak kudeatzen zituen marka horiek, 1989tik %50eko akzioak Procter & Gamblen esku zeudelarik. 2013an, gainontzeko akzioak erosi zituen eta, beraz, Arbora & Ausoniak kudeatzen zituen marka guztien jabe da multinazionala. Higiene pertsonalean zein garbikarien esparruan ezagunak diren etxe askoren jabea da. Ikus: https://es.wikipedia.org/wiki/Arbora_%26_Ausonia (2019-01-08) eta <https://es.pg.com/es-ES/acerca-de-png/historia-de-png/historia-en-espana> (2019-01-08).

Hasteko eta behin, berriemaileen arabera osasunarentzako kaltegarriak dira tanpoiak zein konpresak egiteko, horiek zuritzeko eta xurgagarriagoak egiteko erabiltzen diren zenbait produktu. Korporazioek ez dituzte euren produktuen osagaiak argitaratzen eta beraz, zaila da zehatz-mehatz horiek ezagutzea. Zenbait ikerketaren arabera, ordea, produktu askok osagai izan dituzte dioxina (Houppert, 2000:28; Kissling, 2006:79), rayon (Houppert, 2000:44), hidroxitolueno butiladoa (BHT), pestizidak eta belar-pozoiak (Thiébaud, 2018:130), edo gorputzerako kaltegarriak diren beste zenbait sustantzia (AnAlytikA, 2015)²²⁹. Horietako zenbait disruptore endokrinoak izan daitezke (Bretveld et al., 2006; Valls-Llobet, 2009:142, 2013; Jiménez-Díaz et al., 2016; Taboada, 2018). Azken urteetan, plastikoek, zelulosek, biskosaren fibra sintetikoek, perfumeek, sustantzia desodoranteek eta maiz hidrokarburoengandik datozen hauts xurgatzaileek ordezkatu dute kotoia (Thiébaud, 2018:129). Marianne Baillyren esanetan (in Thiébaud, 2018:129), paperaren eremutik kosmetikaren eremura pasa dira konpresak eta tanpoiak. Hortaz, oso urriak dira produktu horiekiko osasun-kontrolak, bakoitzaren osagaien kantitateak txikiak direnaren aitzakian. Baina konpresek bulbako zein introitoko azal eta mukosekin kontaktu zuzena dute, eta tanpoiek baginako hodiaren azal eta mukosarekin (mukosak azalak baino gaitasun xurgatzaile handiagoa du). Badira Shock Toxikoari buruzko ikerketak (Houppert, 2000:43; Bobel, 2010:53-57; Kissling, 2006:77; Thiébaud, 2018:134)²³⁰, edo umetokiko eta zerbixeko minbiziarekin lotzen direnak (Thiébaud, 2018). Munduan pertsona ugarik urte luzez dituzte odolaldiak eta produktu horiekiko kontaktuaren jarraikortasuna handia da denboran zehar. Herrialde desberdinetan erregulazioa ez da berbera; esaterako, Espainiako estatuan ez dago erregulaziorik. Hala, industriaren erdigunean dira helburu komertzial eta ekonomikoak. Osasunaz gain, gainera, zenbaitek kezka agertu dute korporazio horietako batzuk Israelekin, eta, ondorioz, Palestinako okupazioarekin duten harremanarekin (esaterako *Decolonise your periods, a handy queer feminist how-to* fanzinean, Heart of Hearts).

Horrez gain, kudeaketa-eredu horrek gorputz-beharrak areagotu eta espezifikatu ohi ditu, betiere kontsumo logiken baitan: odol askorako, gutxiagorako, odolaldiaren azken egunetarako

²²⁹ 90. hamarkadan, hilekoaren industriari kontra egiteko idatzi desberdinetan agertu ohi zen Dioxinaz eta Rayonaz gain, produktuek Asbesto sustantzia zutela. Printzipioz, zuntz horiek odol gehiago sortzea lukete helburu eta salmenta areagotzeko estrategia zela esan ohi zen. Kisslingen (2006:78) arabera mitoa litzateke, osasun agentziek frogatu baitute halakorik ez dela erabiltzen, eta Bobelen (in Kissling, 2006:78) ustez, tanpoien aurkako aktibistek ere ez zuten seriotzat hartu. Egun etnografian ez da hori azaleratu, baina ikerketarekin hastean presenteago zegoen, esaterako, zenbait berriemailek ezagutu zuten dibulgaziozko hilekoari buruzko Powerpoint aurkezpen jakin batean. Dokumentu hura garai batean email bitartez hedatu zen (egun sare sozialetatik garatuko litzatekeen moduan), autore ezagunik ez zuen. Parte-hartzaile askok aipatu dute.

²³⁰ 1978an izendatu zen lehen aldiz Shock Toxiko Sindromea. 1979/10 eta 1980/5 bitartean 55 kasu erregistratu ziren, 7 hildakorekin; 1980 urtean, aldiz, guztira 813 kasu, 38 hildakorekin (Bobel, 2008). Bereziki arriskutsutzat jo ziren Procter & Gamblek 1975ean merkaturatutako Rely tanpoiak, merkatutik kenduz. Tanpoi kaxetan arriskuaz ohartarazteaz harago, ez zen bestelako erregulaziorik egin (Thiébaud, 2018:134). Kasuak asko gutxitu arren, ez dira desagertu.

edota gauerako produktu jakinak sortuz; eta horiek, aplikagailudunak, aplikagailugabeak, usaindunak edota kolore desberdinetakoak izango dira. Xede, forma, dentsitate, eta kolore askotariko produktuak merkaturatzen dira: hala, prozesu fisiologiko-sozialak kudeatzeko praktika zehatzak bultzatzen dira, gorputz- eta genero-arauak merkatuaren erdigunean jarriz. Izan ere, feminitate eredu bat erakusten digute produktuok: hilekoaren usaina eta odola diskrezioz ezkutatu dute. Halaber, produktu horien erabilera jarraitua gastu ekonomiko handia da, eta Teresak zein Klarak azaldu moduan, ez dago edonorentzat eskuragarri. Geopolitiken ondorioz aberatsago diren herrialdeetako zenbait biztanleentzako produktuak dira, eta ez hilekodun guztientzat eginikoak. Batetik, horren harira azken urteetan lan handia egiten ari da zenbait herrialdeetan “higiene menstrualaren” ideiarekin: hau da, herrialde askotan odolarekin moldatzeko zailtasun larriak dituzte hilekodun pertsonak, eta horrek, esaterako, izugarri eragiten du neskatilen/hilekodunen eskolaratzean. Aipatu moduan, garapenerako lankidetzari lotutako proiektu zenbait hori lantzen jarri dira, eta kanpaina, ikerketa eta egitasmo askotarikoak sortzen daude (Bobel, 2018). Eta bestalde, horrez gain, mendebaldeko herrialdeetan ere hilekodun pertsonen egoerak askotarikoak dira, eta esaterako, etxegabeek, kartzeletan daudenek, pobreenek edota zaurgarritasun egoeretan dauden zenbaitek ez dituzte beti eskuragarri. Halaber, herrialde horietako batzuetan luxuzko produktuei ezartzen zaien BEZ tasa dute. Espainiako estatuan, esaterako, 2012. urte arte % 18ko tasa izan dute, eta ordutik aurrera % 10ekoa²³¹. Gaur egun, gobernua tasa are gehiago nola jaitsi eztabaidatzen ari da²³². Aldaketa hori, urte askotako eskari sozialaren ondorio eta, aldi berean, egungo testuinguruaren parte dela ere esan daiteke. Kanariar gobernua salbuespena da, 2018an konpresa eta tanpoiei tasa oro kentzea erabaki baitzuen, horretarako eskumena baitu²³³. Halaber, produktuok guztientzat eskuragarriagoak balira ere, ingurugiroarekiko kutsagarriak dira, bai erabiltzen diren sustantzia kimikoengatik, plastiko eta zuntzegatik, bai produktuok biltzen dituzten plastiko, poltsatxo edota kaxengatik. Teresak zarrastelkeriara daraman eta eskuragarri ez den

²³¹ 2012an produktu-multzo aldatu zuten. Ordu arte produktu orokorren multzoan zegoen, %18ko tasarekin. Multzo hori %21eko tasa izatera pasa zen, baina kongresak eta tanpoiak tasa murriztura pasa ziren, %10ko tasara. Horren aurretik, talde horren tasa %8koa zen.

²³² 2000. urtean Carme Portak eta Esquerra Republicanako taldeak proposamena egin zuten Katalunian kongresei eta tanpoiei BEZa kentzeko. ERC izan zen Espainiako estatuan gai hau proposatzen lehena, eztabaida instituzional garrantzitsua ekarriz. 2015etik aurrera gaia berhartu dute zenbait talde politikok, ikus, esaterako: <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20160221/rebaja-iva-compresas-tampones-4914124> (2019-01-03). Gaur egun, Europar Batasunaren BEZaren arautegiaren arabera, gehienez %5era jaitea litzateke posible eta herrialde gehienek jaitsi duten arren, askok mantentzen dituzte tasa altuak. Irlanda salbuespena da, BEZaren arautegi komunitarioa egin aurretik kendu baizizkien produktu hauei tasak, hala mantenduz gerora. Ikus, esaterako: https://www.eldiario.es/sociedad/europeos-IVA-compresas-tampones-cerveza_0_833266943.html (2019-01-03).

²³³ 2018rako Kanarietako Komunitate Autonomoaren aurrekontu orokorrak jasotzen dira 2017-12-27ko Kanarietako Boletín Ofizialean: <http://www.gobiernodecanarias.org/boc/2017/250/001.html> (2019-01-03). BEZaren arautegiaren arabera, *regio* periferikoa delako izan dezakete Espainia eta beste herrialde Europarren zerga-sistema desberdina. Ikus: https://elpais.com/economia/2017/10/31/actualidad/15094636_51017791.html (2019-01-03)

pribilegiozko gestio gisa definitu du. Era berean, kudeaketa-sistema horren baitan eta produktu horien iragarkietan materializatzen dira aurrez sakondutako hilerokoaren estigma soziala eta kutsu patologikoa. Gailu hegemoniko horiek, hilekoaren ukazioa eta inbisibilizazioa indartzen dituzte. Aipaturakoak dira, etnografian azaleratu diren kritika nagusiak. Hala dio Izarrek²³⁴:

Aspalditik nekien konpresa eta tanpoiak *blankeante* kimikoak txarrak direla. Dakidalako ere, bueno, hori ere beti agertzen zaizu kajetan, *que te puede dar el shock ese por las células del algodón*. Eta hori, gero be bai askoz ekonomikoagoa delako [kopa], ez dute negoziarik egiten gure hilerokoarekin, bueno bai, ordaintzen duzu diru bat, baina ekologikoagoa da. [...] Baina ere ikusten dut hori aldatu bada ere, eta nik uste dut kaletik eta jendearen partetik hori zabaldu arren, merkatuak parametro berdinetan jarraitzen duela, ze merkatuari ez zaio interesatzen gauza bat bizitza osorako edo hamar urterako. Interesatzen zaiona da *crear residuos y encima que te compres no sé cuánto y que te claven los impuestos de lujo para que el Estado saque más con tu regla*. Baina hori, ikusten dut ba jendea mugitu dela, ez? Klaro, gu bizi gara batzutan burbuja batean ze askotan mugimendu sozial, feminista edo politikoen inguruan mugitzen den jendeak beste balore batzuk ditu eta beste alternatiba batzuk eraikitzen ditu, nahiz eta... pues azkenean sistemaren barruan gauden denok. Baina beste gauzatxo batzuk ezberdin egiten ditugu (Izar, 2012).

Argudio ekologiko, ekonomiko, praktiko eta politikoen bidez, kolektibizatzen diren bestelako dispositiboen eta praktiken beharra azaleratzen da, hala nola telazko konpresak, kopa, belakiak edota jario askea egiteak, bestelako gorputz-sozializazio bat dakar, aldaketa indibidual, sozial eta kolektiboei begira. Zuritu gabeko zuntzekin edo zuntz organikoekin egindako konpresa eta tanpoiak ere gero eta ugariagoak dira merkatuan. Bide osasungarriagoak, ingurugiroarekiko errespetuzkoagoak eta kontzienteagoak. Baina arrazoi bakoitzak indar gehiago edo gutxiago hartzen du testuinguruaren edota proiektu bakoitzaren izaeraren arabera, Teresaren eta Klararen ibilbideetan ikusi moduan.

Esan bezala, berriemaile askorentzat harremanak izan dira aipaturiko arrazoi horietan sakontzeko eta aldaketarako sozializazioaren katalizatzaile. Kris²³⁵, esaterako, lagunak bitartez iritsi da egitasmo desberdinetara: behin, gaiak jakitun zen etxekide bati proposatu zion hitzaldia egiteko, bizi ziren etxean bertan antolatu zutelarik; beste behin, lagun batzuek antolatutako tailerrera joan zen. Anak²³⁶ ere lagunak ditu bidaide nagusi: «*Pues sobre todo hablando con las colegas; lo realmente práctico*», eta gehiago esperimendu ahala, berak ere informazioa

²³⁴ Izarrek (30) mugimendu sozial desberdinetan parte hartu du. Lehen aldiz 2012an elkarrizketatu nuen, sindikatu batean eta belar-denda batean lanean zebilean.

²³⁵ Krisek (26) sendabelar eta ukenduei buruzko prestakuntza luzeak egin ditu, asko daki osasunaren autogestioaz eta hilekoari buruzko tailerretan parte hartu du.

²³⁶ Anak (30) talde feminista batean parte hartzen du eta garapenerako lankidetzari lotutako proiektuetan. Garai batean sare sozialetan aktiboa izan zen hilekoaren gaiarekin eta bere taldearekin tailerrak antolatu izan ditu.

zabaltzeko ardura izan du: «*Yo he hecho promoción de la Mooncup como si cobrara comisión, o sea...*». Iluneri²³⁷, hilekoaren min handiak bizi izan arren, gaia landu ahala bizipenak aldatzen joan zaizkio. Bide horretan garrantzitsuak izan dira zenbait lagun, batik bat unibertitate garaiko neskalaguna:

Ba ja konpartitzen dezunean jendeakin, beste modu batean daraman jendeakin. Adibidez, Gasteizen Amaia ezagutu nuenean, hor kontatzen zigun kopa eta holako kontuen inguruan. Alize ezagutu nuen egunean ere ere hortaz hitz egiten aritu zitzaitez [Barreak] Ta holako gauzak beti dira lagungarriak, eramateko beste modu batzuk ezagutzea. Ta gero Madrilén bizi nintzela, pues jendeak kongelatzeko zunean bere hilerokoa, *que si esto pa' las plantas es muy bueno'* [...] Nik uste det nire kasuan kezka baino izan zala deskubritzea bazeudela beste modu eta inkietude batzuk edo aldarrikatzen zutenak hori, gestionatzeko modu alternatiboak. Bereziki Amaiak, garai batean bera zan guzti horren... berak erakutsi zidan. Ta hortik ja ba sentitu nik ere beharra. Feminismotik (Ilune, 2012).

4.2.1.2. KOPAK, BELAKIAK, EHUNEZKO KONPRESAK ETA BESTE ZENBAIT TEKNOLOGIA

Gehien hedatu den gailua kopa menstrual da, egun are eskuragarriagoa dena. Zenbait berriemailek kontatu dutenez dendetan salgai egon aurretik talde-eskariak egin ohi zizkieten ekoizleei e-posta edo telefono bidez, edo norbaiten bidaia aprobetxatzen zen atzerritik eskari handi bat ekartzeko²³⁸. Bere garaian Leona W. Chalmersek patentatu zuen, baina erabilera eta hedatze minoritarioetatik fabrikatzeari utzi zitzaion zenbait urtez, harik eta 1987an *The Keeper* sortu arte²³⁹. Gutxi batzuk ezagutu dute kautxozko kopa aitzindari hau, artean Teresak. Berriemaile gehienek ezagututako lehen kopa ekoizlea Mooncup izan da: silikonazko lehen kopa berrerabilgarria 2002an sortu zen zenbait emakume britaniarren eskutik²⁴⁰. Izarrek dio lan egiten duen belar-dendan hori eskatzen eta saltzen dela gehien. Eta hain zuzen ere, etnografiaren lehen urteetan kopa izendatzeko maiz marka honen izena erabili izan da, nahiz eta azken urteetan *kopa* hitza gailendu den. Beste maila batean bada ere, *Divacup* etxe

²³⁷ Ilune (25) irakaslea da eta mugimendu sozial desberdinetan parte hartu du, eta bereziki feminismoan. Hilekoaren zenbait tailerretan parte hartu du, baliabide desberdinak erabili eta minarentzako erremedioak esperimentatu ditu.

²³⁸ Esaterako, berriemaile batek gogoan du nola Kukutzako (Udalak eraitsia izan zen Bilboko gaztetxe okupatua eta autogestionatua) neska batek Londresera joan behar zuela baliatuz, kideentzako 30 kopa ekarri zituen.

²³⁹ AEBetako *The Keeper* etxeak kautxozko lehen kopa industrialak merkaturatu zuen 1987an, aurretik Chalmersek patentatutakoari eta ikerketei jarraibidea emanez. Aurrerago, beste zenbait etxe jarraituz, etxe berak silikonazko kopa ekoiztu zuen, Moon Cup izenarekin. Kopa honek ez du zerikusirik ordurako jadanik Erresuma Batuan merkaturatutako Mooncup etxearekin. Hala, izen beretsuen afera dela eta, Mooncup etxea AEBetan MCKUK izenpean agertu behar izan zen 2010ean. Egun, oraindik ere eskuragarri dago *The Keeper* kautxozko kopa. Ikus: <https://TheKeeper.com/history-of-menstrual-cups/> (2019-01-08).

²⁴⁰ Alternatiba garrantzitsua izan arren hainbat emakume britaniarrei ez zitzaion guztiz eroso egiten kautxozko *The Keeper*: material gogorregia zen eta latexak ere alergia posibleak sor zitzaieken. Material desberdinak ikertu ostean sortu eta merkaturatu zuten silikonazko lehen kopa berrerabilgarria, *Mooncup* izenez. Ikus: <https://www.mooncup.co.uk/es/quienes-somos/nuestra-historia/> (2019-01-08). Garai beretsuan garatu zen *Divacup*en sorrera, Kanadan. Ikus: <http://divacup.com/es/sobre-nosotros/nuestra-historia/> (2019-01-08).

kanadiarra ere erreferentzia izan da askorentzat, XXI. mendeko lehen hamarkadan eta bigarren hamarkada hasieran. Poliki-poliki, lehen kopak saltzen hasi ziren zenbait belar-dendatan edo hazkuntzari buruzko denda espezifikoeetan, hainbat liburu denda-alternatibotan²⁴¹, kontsumo-taldeetan edota azoketan²⁴². Ana, esaterako, kopa ezagutu bezain pronto joan zen farmaziara bertan aurkituko zuelakoan: «*Pero la de la farmacia ni lo conocía siquiera. Y lo compré en una de estas de comida ecológica que frecuento*». Egun presenteago daude merkaturatzen, eta besteak beste, ekodenda handiagoetan, ohiko farmazietan, sareko deskontuen eskaintzatan edota supermerkatuetan ere aurki daitezke, merkaturatzen zabaldu den kontsumo produktu gisa. 90eko hamarkadatik gaurdaino, astiro-astiro hastapenetan eta biziago azken hamarkadan, denbora laburrean hedatu da. Produktua ekoizten eta merkaturatzen duten etxeak ere areagotu egin dira eta Espainiako estatuan fabrikatzen diren zenbait kopa ere sortu dira²⁴³. Urte luzez irauteko ekoiztiak dira eta ereduak askotarikoak dira, kolore, neurri eta estiloei dagokienean²⁴⁴.

Diskoak itxuraz koparen estiloko dispositiboak dira, eta horiek ere, hilekoa xurgatu baino jaso egiten dute²⁴⁵. Egun, *Softdisc* diskoak (lehenago *SoftCup* moduan ezagunak zirenak) eta *Flex* dira ezagunenak (biak eskuragarri *Flex* etxearen bitartez). Euren web-orrien arabera, Shock Syndromearekin erlazionatuta ez dauden eta bagina barruan sartzen diren gailu bakarrak dira, nahiz eta belakien eta koparen informazioaren zabalpenean ere gauza berbera aipatu ohi den²⁴⁶. Euskal testuinguruan eta oro har, landa-lanean, ez ditut inon diskoak salgai aurkitu. Berriki, tokiko farmazietan diskoaren zenbait ezaugarri dituen *Ziggy Cup* (Intimina) kopa aurki daiteke:

²⁴¹ Gerora Katakarak proiektuan bilakatu zen La hormiga atómica Iruñeko liburu-dendan aurki zitekeen beste leku askotan baino lehenago, Zaragozako Desmontando a la Pili kooperatibarekin elkarlanean zituzten zenbait produkturen artean. Era berean, hainbat berriemailek esandakoa errepikatuz, nik ere liburu-denda batean ikusi nuen lehen aldia Bartzelonako La Ciudad Invisible kooperatiban izan zen, 2010ean.

²⁴² Bai azoka txikietan eta bai handiagoetan ere, esaterako, 2005etik Ficoban antolatzen den Bioterra produktu ekologikoen, bioeraikuntzaren, energia berriztagarrien eta kontsumo arduratsuen azoka gisakoetan. 2005ean, *Opciones* aldizkarian gaiaren gaineko ikerketa-erreportaia agertu zen:

<http://opcions.org/es/revista-es/num-18-consum-conscient-bolquers-i-compreses/> (2018-07-25)

2003 urtetik martxan dagoen “Crianza Natural” zein 2007 urtetik kopa saltzen duen “Red Copa de Luna” moduko webguneak ere aitzindariak izan dira produktuok hedatzen.

²⁴³ Aipaturikoez gain, gero eta ugariagoak dira egun merkaturatzen diren ekoizleak. Industria oso bat garatu da, jatorri, material, ekoizpen-eredu edota politika desberdinak dituzten kopa-etxeen bitartez; helburu eta izaera desberdinekoak. Estatuan ekoizten lehen kopa Naturcup izan zen. Ekoizpen-herrialdeak ezagutzeko ikus: <http://www.lacopamenstrual.es/elegir-una-copa-menstrual/donde-esta-fabricada/> (2019-11-19)

²⁴⁴ Forma aldetik tankerakoak dira gehienak, nahiz eta koparen puntan dagoena alda daitekeen (ohikoena tira, biribila edota eraztun moduko bat direlarik); bestalde, kopa batzuk konpaktu ere bilaka daitezke (Lilycup (Intimina) kopa, esaterako, tolestu egiten da).

²⁴⁵ Baina kokapen desberdina dute: baginaren sarreran jarri ordez zerbixaren oinarrian jartzen da diskoa, gorputz barruan hamabi ordu iraun dezake eta ez dira berrerabilgarriak. Forma laua eta biribila dute eta malguak dira. Koparen aldean, diskoaren kokapenarengatik “errazagoa” ei da koito bidezko sexu-harremanak izatea. Bi etxeek azaltzen dute diskoekin sexu-harremanak posible direla. «*With a tampon or menstrual cup, you must remove it before having sex*»: ondorioztatzen dugu bereziki koitoaz ari direla.

²⁴⁶ Hori azaltzen dute *Softdisc* etxearen eta *Flex* webguneetan. Hurrenez hurren bien helbideak: <http://softdisc.com/> eta <https://flexfits.com/> Luzaroan produktu mota hau merkaturatzen zuen etxea *Softcup* da, egungo *Softdisc* denaren oinordekoa. Historiari buruz, ikus: <http://softdisc.com/about/> (2019-10-16)

diskoen forma zapalagoa eta biribilagoa du eta zerbixaren lepoan kokatzen da. Iragarkietan sexu-harremanak izatea posible den kopa berrerabilgarri bakar moduan komertzializatu da (berriro ere koitoaz ari direla ondoriozta daiteke), baina hala ere, berriemaileen esperientziak bestelakoak dira (batetik, koitoaz harago askotariko sexu-harremanak dituztelako, eta bestetik, batzuk koparekin ere koitoak izan dituztelako).

Zenbait kopa-ekoizlek helburu politikoak agertu izan dituzte euren proposamenetan; hala nola, ingurunearekin konpromisoa, emakumeen osasunarekiko eta gorputzarekiko errespetua edota ekonomia sozialarekiko atxikimendua. Hainbat fanzineren arabera ere, emakumeek emakumeentzat sortutako teknologia da kopa (sarri pertsona ez bitar eta transei erreferentzia eginez) eta adibidetzat erabiltzen dira Chalmers sortzailea edo Mooncup etxearen jatorria. Dena den, egun, garatu duen salmenta-potentzialaren ondorioz ezaugarri askotarikoak dituzten ekoizpenak daude: ekoizleen artean badaude ekoizpenaren pauso guztiak modu etikoan zaintzen dituzten enpresa edo kooperatiba txikiak, baina baita ekoizpena guztiz deszentralizatuta duten enpresak ere, beste produktu askorekin batera salmenta-gaitasuna ikusi diotenak edota silikona kalitate desberdinetakoak. Alegia, merkatuaren logikak bere egin du produktua. Dagoeneko zenbait supermerkatutan aurki ditzakegu salgai kopak eta belakiak²⁴⁷; eta Procter & Gamble multinazionalaren baitan dagoen Tampax etxea ere hasi da kopa propioa merkaturatzen²⁴⁸. Esan daiteke, beraz, kopa merkaturatzen duten industria garaikide guztiek ez dutela zertan hilekoaren ikuspegi hegemonikoa kuestionatu; kudeaketarako baliabide “ekologikoagoa” proposatu arren (hori ere oso aldakorra delarik), politizazio mailak askotarikoak dira. Zentzu horretan, Jurdanak²⁴⁹ odol-kudeaketaren eta nekazaritza ekologikoaren arteko analogia egiten du:

Adibidez, sistema hontan da nekazaritza industrialia jaun eta jabe da supermerkatu guztietan, eta ondoan hasieran mikro-gizarte bat hasi zen laborantza ekologikoarekin, kontsumitzaile batzuk lotu ziren eta poliki-poliki harremanak baziren eta ohartu dira geroz ta jende gehiagok kontsumo-hautu hori egiten zutela. Eta beraz, orain supermerkatu guztietan badituzu produktu ekologikoak, baina multinazionalen esku. Ados, ez da pestizidarik baina, nekazaritza ekologikoan duzun aspektu ekologikoaz gain, baduzu soziala, tokiko laborariak, bestelako ekonomia. Orduan, agian egun batez jende geroz ta gehiagok garatzen baldin badituzte hilabetekoentzat alternatiba horiek, ba pentsatuko dute, ‘Hor guk ere egin behar ditugu’. Eta hor agertuko da baina, ez da sekulan izanen sana ze haiek beti izanen dute diruaren logika hori. Ez dute izanen alternatiba horien giblean den kontzientzia

²⁴⁷ 2019an Mercadona supermerkatuak kopa propioa merkaturatu du, Ikus: https://www.economiadigital.es/tecnologia-y-tendencias/mercadona-donde-vende-nueva-copa-menstrual_645380_102.html (2019-10-17)

²⁴⁸ Ikus: <https://www.pikaramagazine.com/2019/04/la-copa-menstrual-de-tampax/> (2019-11-26)

²⁴⁹ Jurdana (27) Landa gunean hazi zen eta lotura izan du mugimendu feminista, antidesarrollista eta antiarrazistekin.

politikoa (Jurdana, 2012).

Parte-hartzaile gehienek biziki gogoko dute kopa, Izarrek kasu, zeinak mugimendu feministan jakin zuen koparen existentziaz. Hilekoaren bizipenei buruz galdetzen diodanean, kopa erabiltzen duenetik askoz hobeto daramala dio, eta belaki eta konpresa berrerabilgarrien artean ere gogokoena du. Kisslingen (2006:98) arabera, alternatiba desberdinen artean kopa da “fan basea” duena: «*Users of cloth pads may mention it in intimate conversations and encourage friends to use them, but Keeper users are devoted*». Ikerketa honetan ere, bereziki tailer eta egonaldien eremuan, koparen gaineko gogoberotasuna nabarmena da bestelako dispositiboan aldean. Izarrek aukera du belar-dendan kopa erosleekin solasteko, eta oso emakume desberdinek erosten dutela dio: «*O sea, osasun kontua dela, ja ez dela bakarrik las gaztetxeras, baizik eta orokortu da*».

Zenbait berriemaileraren ustetan, zerbait politikoa izatetik eta profil zehatzetako jendeak erabiltzetik orohartzaileagoa izatera pasa da, eta hori berretsi da ikerketaren garapenean. Hainbaten ustez, dena den, koparen hedatze orokorrago horrek ez du esan nahi erabilera hori beti hilekoaren lanketa pertsonal politiko batetik datorrenik. Nahiaren²⁵⁰ ustez, pertsona askok praktikotasunagatik eskuratu dute eta harrera ona izan du aurretik halako proposamenekiko interesik agertu ez duten pertsonengan ere. Horrek gizarte-aldaketak erakusten dizkigu:

[...] Ez dut uste prozesu pertsonal erreflexiboak izan direnik, jendeak inbestigatu duela eta aukerak bilatu dituela, edo esperientzia konkretu batetik abiatuta edo lagun batekin hitz egin duelako *sobre la dioxina* [...] Zentzu baten horrela jokatzek dugu. Oso [harrera] ona. Beste gauza batzuk ez hainbeste, *porque, o sea*, auzoan egin izan dira tailerrak eta gaztetxean egon dira fanzineak de “Háztelo tú misma”, [hilekoaren kudeaketa alternatiboaren] kanpainak, beste garai batzuetan, *que eso no cuajó. O sea, lo hacía Andrea y es que vamos, era la friki del lugar*. (Nahia, 2012).

Alegia, Nahia eta beste zenbait berriemaileraren arabera, praktikotasunaz gain, badu zerikusia kopa izaera alternatiboa duen kontsumo produktu bat izatearekin. Horretan dago Maialen²⁵¹ ere, zeinek prozesu gabeko bideak kezkatzen duten. Krisen ustez, bere ingurunean zenbait lagunek praktikotasunagatik eskuratu dute (bidaiatzeko, kasu), baina horrek ez du kuestionamendu politiko edo ekologiko bat ekarri. Askok berresten dute irudipen hori, nahiz guztiak arras kontent dauden gertaturiko aldaketekin eta abiapuntu horretatik hitz egiten duten.

²⁵⁰ Nahia (32) gizarte hezitzailea eta antropologoa da, gizarte mugimenduetan parte hartu du, eta auzoko gaztetxean. Hilekoarekin instalakuntza bat egin zuen, dispositibo desberdinak baliatu, fanzineak irakurri, etab.

²⁵¹ Maialenek 25 urte ditu eta hezitzailea, genero-gaietan formatzailea eta ipuin kontalaria da. Zortzigarren kapituluari izango dut bidaide.

Ilunerentzat, behin kopa zabaldu ostean, gaia «*estankatu*» moduan egin zen. Hala adierazten zuen duela zenbait urte:

Ez det uste, adibidez, oso zabaldua daudenik, esaterako, telazko konpresak eta abar. Baina bai, kopa [...] Ez dala bakarrik feministen edo beste gune alternatibo batzuen gauza bakarrik [...] Estankatu esaten det, eskeintzen dalako produktu berri bat, baina ez daude proposamen berriak edo ez dalako harago juten, esaterako hilerokoan beste alderdi batzuei begirako informazio gehio ateratzea, adibidez minarentzako. Ze bestela pastilak eta ja. Eta koparekin berdin (Ilune, 2012).

Lekukotza horiek aurreko hamarkadan gertatu diren aldaketa sozialetan kokatzen gaituzte, gorputz menstrualaren birkonfigurazio eta birgizarteratze prozesu horretan. Egia da, hamarkada honetan are proposamen eta lanketa gehiago bisualizatu badira ere, birpentsatzeko asko dagoela oraindik, are eta gehiago merkatua aukera eta irekiera hau baliatzen ari den une honetan. Iluneren ideari jarraiki, lehen solasalditik egundaino aldaketa sozialak gertatu badira ere, eta kontsumo politikoaren ideiak garrantzia hartu badu ere, oraindik ere oso gutxi ikertzen da minen gainean eta, egitasmo oso zehatzak salbu, gizartean oso gutxi sustatzen da gorputzaren, gorputz-ziklo desberdinen eta osasunaren ezagutza, kontsumoari lotutako dimentsioez harago.



(Lasarteko belar-denda bateko erakusleihoa, 2019ko abendua. Argazkia: Jone M. Hernández)

4.2.1.2.1. BELAKIAK ETA EHUNEZKO KONPRESAK

Gehien zabaldu den gailua kopa izan arren, belakizko tanpoi eta telazko konpresa berrerabilgarriak ere hedatzen ari dira. Berriemaile batzuk horiek hautatzen dituzte eurek egin ahal dituztelako; beste batzuk, berriz, horiek erabiltzen hasi zirelako eta ohituragatik; eta zenbaitek, praktikoki edo politikoki kopaz harago joatea nahi dutelako. Badira aurretik ere tanpoiak gustuko ez zituztelako egun telazko konpresak gura dituztenak. Beste batzuk, aldiz, odolaren jariora baginan behera sentitzea nahi izaten dute (horretarako telazko konpresak edo ezer ez erabiliz). Norbere kabuz egin ahal izatea balioan jartzen dute berriemaile askok; halakoak, *zuk zeuk egin* filosofiaren baitan, eta fanzine zein tailer batzuetan autogestionarako baliabide moduan proposatu dira. Aipatu diren iturri desberdinen artean daude *Nuestra menstruación*²⁵² eta *Kuleroak gor(r)i* (2006) fanzineak, zeintzuetan telazko konpresak egiteko argibideak azaltzen diren. Egun, sare sozial, kultura birtualean edota liburuen bidez sozializatzen da informazio hori, eta gune autogestionatueta tailerrak egin izan dira konpresak josteko.

Dena den, telazko konpresen merkaturak are gehiago garatu da. Ekoizle batzuk azoketan edo online saltzen duten artisauak dira, beste batzuk, aldiz, produkzio handiagoko enpresak. Hemen ere aniztasun handia dago ekoizpen-ezaugarrietan: erabiltzen diren oihalen kalitatean, jatorrian zein ezaugarrietan; ekoizpen geografietan eta baldintzetan; estetikan; salmenta bideetan eta abar. Egun, kolektiboek antolatzen dituzten azoka alternatiboetan aurki ditzakegu²⁵³, eta baita bizimodu eta produktu ekologiko garestiak saltzen dituzten web orrialdeetan ere. Euskal Herrian, Garbiñe Tolosak, Maripuri Tijeritas izenpean, 2008tik darama konpresak josi eta azoka- eta online- salmenta egiten.

Kolore askotariko oihalez lepo du Tolosak tailer argitsua. Antzerki-ikuskitan baterako hasi zen arropa josten, haurra izatean fardelak josten (eta saltzen) hasi zen, eta ostean, oihalezko konpresak. Bere ezusterako, gero eta gehiago hasi zen saltzen: «*Konpresak oso erosoak dira, modan jarri dira eta emakumeak gero eta kontzienteagoak gara zikloa autogestionatzeko*». Eskaera areagotu eta marka propioa sortu zuen konpresetan eta barruko arropan espezializatuz. Azoketan salmentan dagoela, jende asko hurbiltzen zaio gaiaz hitz egitera: «*Denetarik kontatzen didate*». Zuritutako konpresek eta tanpoiek askori sortzen dizkiete alergiak, eta oro har, askok bila ohi dituzte industria hegemonikoaren kontrako alternatibak:

²⁵² *La Guarderia* zentro sozial okupatuan biltzen ziren emakume-talde batek tailer baten harira egindako fanzinea.

²⁵³ Esaterako, 2015ean salgai ikusi nituen Durangon liburu-azokaren data berean antolatzen den ohiko azoka alternatiboan telazko konpresa artisauak.

Gero eta alergia gehiago, una pasada, poliesterrari, sintetikoiei... eske gauza kaltegarri asko dauzkate; merkatu oso jugosoa da industriarentzako. Agian hasiko dira hauek oihalezko konpresak egiten, baina ea zerekin erlazionatzen duten [ironiaz]: askatasunarekin, ez usaintzearekin, ez sentitzearekin... hilekoa zikin moduan? horren kontra alternatiba hauek daude: sentitzen dezu, badakizu zer den, zuk kontrolatzen dezu, da justu kontrakoa. Begibistan dago, komodoa da, polita da. Odola guria da, ezta? Usaia normala da (Garbiñe Tolosa, elkarrizketa pertsonala).

Azokaz azoka ibiltzen denez eta erabiltzaileekin harremana duenez, horien gaineko iruditegi eta gogoeta egina du. Alergiak dituztenez gain, erosleak bereziki emakumeak eta gazteak ei dira: *«Alternatibak, ez bakarrik hippieak, batez ere mujer urbana actual: konprometituak, egunean daudela gertatzen ari denaz, analizatzen dutela asko, euren gorputza ezagutu nahi dute eta zaborrik ez produzitu. Ekologistagoak edo ez. Batzuk super urbanoak, baina dute konpromezu hori eta oso modernoa ikusten dute»*. Bada hurbiltzen zaionik eta zuzenean *«¡qué asco!»* edo halakoak esaten dizkietenak ere, edo euren artean halakoak komentatzen dituztenak: *«emakume konbentzionalagoak izan ohi dira»*. Txiza-galerak dituzten emakume nagusiagoek ere erabiltzen dituzte oihalezko konpresak: *«Baina horiei txuriak eta beixak gustatzen zaizkie»* dio. Oro har, saiatzen da koloretakoak egiten: *«Nik uste dut erakargarriak izan behar direla, ez? Lehen zen arropa krudoa eta nahiko aspergarria. Orain gauza asko egiten ari dira, testura asko, kolore asko... bueno, ba behar degu ere disfrutatu, ez?»*. Tolosaren ustez, erabilera areagotzeak ekarri du oso material desberdinetako produktuekin egindako konpresak salgai egotea. Berarentzat erabat garrantzitsua da ingurugiroa eta azala errespetatzen duten kalitatezko ehunak erabiltzea.

Egun baliabide berritzat hartzen bada ere, eta formak, oihalak zein estetikak hagitz moldatu badira ere, praktika oso hedatua izan da garai luzeetan. Horren berri dute berriemaileek, Teresak moduan. Kris amonarekin hazi zen eta honek erakutsi zion konpresak egiten, eta egun ere, etxean dagoela erabili ohi ditu: *«Eta gero, ba askotan, ba... trapue o, garai baten bezela. Konpresai gabe geldiu ezkeo edo, trapue»*. Gerora, trapuez gain, telazko konpresak josten ikasi zuen tailer batean. Izarrek ere amona ekarri du gogora: *«Behin amamaren etxean, baina aspaldi, hilerokoa jaitsi zitzaidan bere etxean egonda eta gasa batekin eta kotoiarekin egin zidan beraiek erabiltzen zuten holako konpresa bat»*. Nahiarri ere bere amak egin ohi zizkion konpresak: *«Kontua da, klaro... gero ja nagusia zarenean edo beste perspektiba batekin begiratzen dozunean, pues da como... o sea, nire amak ez zuen egiten horregatik, no es porque tenga un rollo ecológico que te cagas, sino porque es de la virgen del puño... Ordun, o sea, konpresak egiten zizkidan»*. Horrenbestez, gazteagoak zirenean –asko 80. eta 90. hamarkadetan haziak– iraganeko egin-moduak arrazoi ekonomikoekin eta praktikoekin uztartu izan ziren, sarri ez euren

hautuagatik. Egun, aldiz, dagoen kontzientzia sozialaren bidez, oso bestela bizitzen dute telazko konpresen hautua, eta genealogia afektibo-politikoak egiten dute euren amen eta amonen esperientziatik abiatuta.

Belakiei dagokionez, gehien aipatzen eta komertzializatzen direnak itsas-esponjak dira, baina, erabilera bakarreko esponja sintetikoak ere merkaturatu dira, Internet bitartez eskuratu daitezkeenak²⁵⁴. Zenbait tailerretan ere egin izan dira esponja begetalezko tanpoiak, norberak bere neurria eta modu horretan, itsas-esponjak erabiltzea ekidinez. Horren erabiliak ez diren arren, kopa hedatu aurretik gehiago aipatu ohi ziren. Esaterako, 90. hamarkadan idatzi zen *Hot Pants. Ginecología con plantas* fanzine klasikoak alternatiba gisa aurkezten ditu, garaiaren lekuko, baita *Mujeres Preocupando* aldizkariak ere. Teresak esaterako tailerretan horiek egiteko tarteak sortu izan zituen. Baina oro har, berriemaile gutxik darabiltzate belakiak.

4.2.1.2.2. HILEKO-MUDAK

Odol-kudeaketarako sortu den beste teknologia feminista bat hileko-mudak dira (xurgagarria den barruko arropa, hala nola kuleroak, boxerrak eta galtzontziloak). Askotariko motak daude eta azken urteetan hedatu dira bereziki. Kotoizko edo poliamidazkoak izan ohi dira, eta zubia deitzen dioten partean (pelbisaren behetik ipurdiraino, bulba baino zerbait gehiago hartzen duen partean) odola xurgatzeko zenbait kapa gehiago dituzte bestelako ehunekin eginak. Espainiako estatuan Bartzelonako FemmeFleur emakumeen kooperatibak merkaturatu ditu²⁵⁵. Bestalde, 2014an AEBetan sortu zen THINX konpainiak hilekorako kuleroez eta galtzontzilloez gain beste zenbait produktu ekoizten ditu: hilekoarekin kirola egiteko arropa espezifikokoak, tanpoi organikoak, merchandising arropa, txiza-galerentzako mudak edota medioetan arreta berezia piztu zuen sexu-harremanak izateko tapakia²⁵⁶. Konpainia honen berezitasunak datza hilekoa ez dutela soilik emakume-gorputzekin lotzen: «*People with periods*»

²⁵⁴ Horren adibide dira Herbeheretako *Beppy Comfort* eta Alemaniako *Soft-Tampons* delakoak, Poliuretano gomaespumaz eginak (Thiébaud, 2018: 157-158). Euren webguneetan sustantzia kutsagarrikerik erabiltzen ez dutenaren bermea agertzen dute, eta abantaila moduan aipatzen dituzte kirola egitea, sexu-harremanak izatea (berriro ere suposatzen dugu koitoaz ari direla), edota Spa edota Saunara joateko erosoak direla. Berrerabilgarriak ez direnez, kudeaketa-sistema moduan prezio altua dute. Rotterdamen sortu zen Beppy Comfort, eta emakumeek emakumeentzako sortutako teknologia gisa aurkezten dira, ikus: <https://www.beppy.com/es/> (2019-01-08). Soft-Tampons, sexu-jolasetarako produktuen ekoizle den Joy Divisionek sortuak dira, ikus: <http://en.joydivision-international-ag.de/products/bodycare/soft-tampons/general-information.html> (2019-01-08)

²⁵⁵ Cocoro izeneko kuleroak oihal tekniko berezia dute algodoizko kanpo eta barruko ehunen artean, odola xurgatzen duen ehun antibakterianoa, hidrofugoa eta transpirablea, ikus: <https://www.cocoro-intim.com/es/> Proiektua Verkami plataformaren bitartez garatu zen 2016an, 2017an salmentarekin hasiz. Kanpaina oso arrakastatsua izan zen: 21.560 euro helburu, azkenean 169.652 lortu zituzten 3.433 mezenasen bitartez. Ikus: <https://www.verkami.com/projects/16323-cocoro-advanced-lingerie-for-periods> Egun euskal testuinguruan tailerrak gidatzen dituen Esti Urresola zine zuzendariak egin zuen kanpainarako bideoa.

²⁵⁶ Egun agortuta dago 327, 82 euroko kostua duen tapakia. Euren produktuatarako teknologia patentatuak darabiltzate. Ikus: <https://www.shethinx.com/>

idea darabilte, horren harira gaiaren kanpaina bat eginez²⁵⁷. Iragarkietan emakumezkoak agertzen diren (eta kanonen baitako gorputz-ederrak diren) arren, aniztasun gehiago antzeman daiteke azal-kolore, depilazio, adin edota gorputz-ereduei dagokienez.

4.2.1.2.3. HILEKO-ERAUZGAILUA

Beste dispositibo bat hileko-erazgailua litzateke, hileko-odola xurgatzeko eskuzko teknika bat. Izaera kontrakulturalagoa duten espazioetan eta webguneetan ikusia, hau ere, *zuk zeuk egin* eta ginekologia-autogestioaren filosofien baitan garatua. Teknika honek hilekoaren lehen egunean uteroko hormetako endometrioa xurgatzean datza, uteroan dagoen beste edozerekin batera, ernalduriko obuluak kasu. Horregatik, abortu goiztiar modura ere erabili izan dute askok, bereziki abortua legala (izan) ez den zenbait herrialdetan, edo beste baliabide aproposagorik izan ez denean. Ez dago gaiaz ikerketa gehiegirik, fanzine eta liburu desberdinetan jaso da hileko-erazketaren gaineko informazio historiko zein praktikoa²⁵⁸ eta idatzi duten feministen artean ere ikuspegi askotarikoak daude (Chalker, 1993; Eberhardt, 2006; Murphy, 2012; Hester, 2018). Dena dela, zenbait unetan autogestiorako zein kontrolerako bide eta estrategia izan dira. AEBetan abortua legala ez zenean eta horrek sortu ohi zituen egoera lazgarri hedatuen aurrean, self-help mugimenduko talde batean aritzen ziren zenbait emakume hasi ziren erazgailuak euren kabuz erabiltzen, Txinako estatuak bereziki landa-guneetan erabiltzeko sortutako sisteman oinarrituz (Murphy, 2012:155; Hester, 2018:101). Iparramerika guztian zehar bidaiatu zuten ezagutza eta tresneria partekatzen. Emakume ugariri lagundu zieten eta askorentzat ahalduntze-prozesua ere izan zen: «*Menstrual Extraction became a practice maintained by a small cadre of women who worked tirelessly for legal abortion, but who continued to believe in the enduring importance of self-empowerment*» (Eberhardt, 2006:19). Abortu-sistema ez ezik, ugalkortasun-kontrol sistema gisa ere erabili izan zen, baita hileko gogorrak ekiditeko ere (atleta zein bidaiarien kasuan); sistema hau estrategia bat izan da zenbait abagune zehatzetan. Beste herrialde batzuetan ere erabili izan da, esaterako, Txileko diktaduran, emakume preso politikoei kartzeletan bortxatuak izan eta abortatzeko beste biderik ez zutenean (Eberhardt, 2006:20)²⁵⁹. Alegia, abagune eta egoera prekarioetan eta subalternoetan baliatu den estrategia bat izan da.

²⁵⁷ Sawyer DeVuyst trans artista eta modeloaren esperientzia kontatzen duen laburmetraiaren bitartez: 2019-10-19)

²⁵⁸ Gaiari buruzko beste zenbait fanzine: <http://zinelibraries.info/2013/07/20/unreproductive/>

Gynepunk kolektiboaren web orrian: <https://we.riseup.net/groups/gynepunklab/pages#/tag/delem>

Bi webgune horietan aurkituko dugun fanzineetako bat Eberhardten (2006) *Free to Choose: a Women's Guide to Reproductive Freedom* bereziki argigarria da. Fanzineez harago, Murphyren (2012) eta Hesterren (2018) ikerketetan aztertzen da artefaktuaren historia.

²⁵⁹ Pinocheten diktadura garaian, AEBetako zenbait osasunaren aktibista feministek 1977an Action for Women in Chile (WIC) sortu zuten, eta besteak beste, Txileko emakume-kolektibo zenbaitek eskatuta, abortatu ahal izateko metodoekin laguntzeko hileko-erazketaren dokumentu bisuala prestatu zuten: *The Abortion Handbook*. Gerora

Segurtasuna areagotzeko sofistikatzen joan zen artefaktua, eta komunitate-filosofiari eta protokoloiei esker, testuinguru geografiko desberdinetan baliatu zen. Del-em moduan patentatu zuen Lorraine Rothmanek 1971n, prozeduraren jabetza izateko baino, justuki inork ez komertzializatzeko eta doakoa, segurua eta behar zuten pertsona guztien artean partekatu ahal izateko xedez (Murphy, 2012:159; Hester, 2018:87). Feminismoaren bigarren olatuko beste proposamen batzuk ez bezala, Hesterrek (2018:117) dio tresna interseksionalagoa izan zela, klase ertaineko emakume zurien testuinguruetatik at ere erabili baitzen, emakume beltzen artean, kasu. Bere iritziz, egun, trantsiziozko teknologia gisa bada ere, ikuspuntu transfeminista batetik birfuntzionalizazio potentzial politiko feminista nabarmena du. Landa-lanak iraun duen urteetan gutxi izan dut artefaktu horren berri inguruan, baina 2015ean Nafarroako zentro autogestionatu batean izan nintzen hileko-erazketarako tailer batean: informazioa partekatzeaz gain, tresneria ekarri eta artefaktua montatu eta probatu genuen, giro informalean. Hamabost bat pertsona elkartu ginen bertan eta espazio interesgarria izan zen, bereziki gorputz subalternoek historian zehar egoera prekarioenetan eta zailenetan sortu dituzten teknologiak, estrategiak eta jakintza-prozesuak bisibilizatzeko eta ezagutzeko espazio erreflexiboa izan baitzen.

Egun, Gynepunks kolektiboko kideek garatu dituzte, besteak beste, hileko-erazgailuak. Osasunaren eta ginekologiaren autogestioaren ezagutzak sortzen eta hedatzen dituen taldea da, queer, biohacker eta kodigo irekia zein hardware askeen diseinuen aldeko mugimenduetatik elikatzen dena²⁶⁰. Aspaldiko osasun-erremedioak, ginekologia eta haren historia kritikoki ikertzeaz eta hedatzeaz gain, eskuragarriak diren etxeko laboratoriorio ginekologikoak eta tresna askotarikoak sortu dituzte, osasunaren arreta eta autoezagutza modu berriak helburu (Bierend, 2015; Taboada, 2016: 26; Hester, 2018). Esaterako, hileko-erazgailuz gain, mikroskopioak, inkubagailuak edota 3D inpresio bitartezko espekuluak garatu dituzte (Papanicolau laginak hartzeko edota bestelako diagnostiko, test eta funtzioetarako). Hondakin teknologikoen bitartez (hala nola erabilpenik gabeko web-kamera edo disko gogorrak baliatuz) eguneroko materialei funtzio berriak emanez sortzen dituzte *zuk zeuk egin* laboratoriorio ekipamenduak (Hester, 2018). Helburu dute halako tresnak edonoren eskura egotea, osasunaren kontrol propioa izateko, bereziki eremu horretan baztertuen dauden komunitateetan pentsatuz (sexu-langile,

Mexiko, Nikaragua, Europako zenbait herrialde, Iran, Japon, Australia, eta Zelanda Berria moduko herrialdeetan hedatu zen liburuxka hura, Underground klasiko bat bilakatuz. Egileetako baten arabera: «*It was intended only for women who were committed self-helpers. And yet at the same time, we wanted to preserve this information for women who had no other options open to them*» (in Eberhardt, 2006:20).

²⁶⁰ Kataluniako Calafou kooperatiba (colonia posapocalíptica ecoindustrial) komunitario batean du jaiotza. Bertan Pechblenda (laboratorio transhackfeminista) espazioko kideek gorputzen deskolonizaziorako tailerrak egiten zituzten, eta laster batu ziren beste zientzialari, ikertzaile, hacker eta sareekin, GynePunks sortuz (Taboada, 2016:26).

migratzaile eta trans pertsonengan, besteak beste) (Taboada 2016:26; Hester, 2018:135). Alegia, teknologiak ulertzeko modu feminista askotarikoak guztiz lotzen dira osasuna politizatzen duten begirada feministekin.

4.2.1.2.4. JARIO ASKEA

Landa-lanean tarteka eta bereziki azken urteetan aipatu den beste sistema bat da “jario askea”, praktika berria ez den arren. Odola eusteko dispositibo berezirik ez erabiltzean datza, helburu desberdinak bide. Batetik, norberaren muskuluak eta gorputza kontrolatzeko nahia. Zentzu horretan, jario askearen baitan bada “senezko jario-askea” deitzen zaion modalitatea: poliki-poliki gorputzaren eta pelbisaren kontrola izatea da xedea, eta hala, odol-kargak noiz izango dituzten nabarituko dute horretan entrenatzen direnek. Beraz, ez dute ezer behar, une horretan komunera joatearekin-edo moldatzen baitira. Bestetik, beste askorentzat gizarteari hileko-odol hori erakusteko aldarrikapen bisuala izan daiteke, aurrerago ikusiko dugun moduan. Edota, besterik gabe, beste hainbatentzat gailurik ez erabiltzea erosotasun kontua da.

Aintzat hartu behar da jario askea edo senezko jario askea moduko kontzeptuak mendebaldar gizarteetan erabiltzen direla, maiz, kontzeptu eta praktika berri eta mugimendu kontziente gisa. Alabaina, hileko-gailuen industria komertzialaren hedatzea azken mende-erdiko kontua da eta mendebaldekoa, batik bat. Hau da, munduko herrialde askotan jario askea ez da hautua, baizik eta ohitura edo derrigortasun bat. Pelbisaren eta baginaren kontrola ere aldakorra da kultura desberdinetan. Klara Madrilen bizi zenean, jatorri desberdinetako pertsona ugari bizilagun zituen auzo batean bizi zen, eta kontatzen du nola bere bizilagun senegaldarrak harritzen ziren supermerkatuan hilekorako ikusten zuten industria guztiarekin. Berriemaile zenbaitek aipatu dute, horren kontzeptualizazio zehatzik egin gabe ere, batzuetan ez dutela ezer erabiltzen, kuleroak soilik, bereziki odolaldiaren azken egunetan edota odol gutxi dutenean. Maialenek adibidez, beste askok moduan, hondartzan dagoenean (nudistetara joan ohi da) ez du ezer erabiltzen. Nahiak ere, aukera duen orotan ez du ezer erabiltzen:

Mooncupa oparitu zidaten baina egia esateko *no me convence*. Muskulatura askoz erlajatuagoa daukat eta min gitxiago daukat ezer barik nagoenean, askoz erlajatuagoa nago. Agian inkontzientea da baina higiene posturalarekin edo korporalarekin zerikusia izan dezake [...] Eta etxean nagoenean azkenengo boladan, ezta kuleroak: janzten ditut praka batzuk ditudala *que son un poco gorditos que absorben porque...* [odol] pilo bat botatzen dut, e? Gero aldatu behar naz arropaz baino *es que* nago askoz erosoago. Gainera mina daukat, behar dut. *Hombre*, gero deserosoa da be bai porque zikintzen dut, eta toailak ipintzen ditut ez zikintzeko *la funda del sofá y así*, espazio komunak direlako. [...] Baina hezetasun asko mantentzen badut hemen [telazko konpresei buruz ari da] irritatu egiten naiz.

Ordun prakan desparramatzen da, ez da geratzen hor bakarrik, *o sea*, doa jeisten eta gero... prakaz aldatzen naiz eta *ya está*. Puf!, bai. Es que nahiago det.

Kontzeptualizatu ala ez, hilekoaren aktibismoaren baitan modu kontziente batean egiten ari den aukera bat gehiago da. Halaber, zenbait hilekodun pertsonak hori kontrolatu ahal izateko gorputz-entrenamendua ere egiten dute, baita ikerketako zenbait berriemailek ere.

Aipaturiko artefaktu, dispositibo eta aukera desberdinak konpresa eta tanpoien industriaren alternatiba izan daitezke, baina horiez gain ziklorako baliagarriak diren beste tresna eta baliabide ugari ere sortu, hedatu edo merkaturatu dira azken hamarkadetan: telazko konpresak gordetzeko poltsatxoak eta kopa gordetzeko kutxatxoak; kopa garbitzeko garbigarri bereziak; hileko-minekin laguntzeko infusioak, belarrak, kineosologia zinta espezifikoak, kremak, olioak eta bainurako pastillak; hormonak erregulatzeko sendabide naturalak; edota zikloaren fasearen arabeko olio esentzialak. Guztiak ere, ekoizpen-baldintza, kontsumoari buruzko ikuspegi eta politizazio maila oso desberdinen baitan, baina beti ere gaia sozializatuz eta horri buruzko elkarrizketei bide emanez.

Ezin aipatu gabe utzi azken urteetan hedatu diren hileko-aplikazioak, bete-betean jotzen baitu teknologia feminista izan daitekeen ala ez bistaratzen duten eztabaidekin. Hau da, ustez hilekodunen onurarako teknologiak izan arren, hilekoaren aplikazio askok erabiltzaileen datuak komertzializatzen dituzte. Hileko egutegiak aspalditik erabili diren arren, mugikorretan aurki daitezke egun egutegi modernizatuak. Egun hilekodun askok erabiltzen dituzte horiek; askok, euren zikloak eta ugaltze aukerak ezagutzeko. Eta egiaz, gorputz-prozesuez eta zikloez jabetzeko tresna eraginkorrak izan daitezke, nahiz eta erabiltzaileei ematen dieten informazioaren fidagarritasuna eztabaidatzen den (Moglia et al., 2016; Bull et al., 2019). Aplikazio gehientsuak “doan” dira eta askorentzat eraginkorrak dira; alabaina, enpresak ere doan jasotzen du emakume eta hilekodun askoren informazio andana euren “emozio”, “egoera animiko”, “osasun adierazle”, “sexu gogo”, eta abarren inguruan. Kapitalarentzat data donazioa, alegia. Hau da, aplikazio horien jabe diren korporazioek milaka erabiltzailearen data kudeatzen dute; eta kudeatzeaz harago, hirugarrenei helarazi. Batetik, ikerketa zientifikoetarako baliatzen da. Adibidetzat har dezakegu Berlineko Clue enpresa, zeinek Stanford, Columbia, Washington eta Oxford unibertsitateekin emakumeen osasunerako ikerketa-proiektuen gaineko kolaborazioak sinatu dituen (Thiébaud, 2018:20). Cluek 80 herrialdetan banaturik dituen sei milioi erabiltzaileari bidaltzen dizkie galdetegi modukoak; ikerketarako izugarrizko lagina, alegia. Ikerketa zientifikoaren aitzakian, ematen dizkien datuen anonimotasuna mantentzen du enpresak (Ibid). Oro har, ikerketa kritikoak garatzen dituzten zenbaitentzako informazio iturri garrantzitsu izaten

ari dira, iturri horien mugak aintzat hartzen dituztelarik: osasun-arreta eraldatzeko ezagutza praktiko berria sortzen ari dira (ikus esaterako, Bull et al., 2019)²⁶¹. Baina bereziki, aplikazio horietako askok kontsumitzaile profilak elikatzeko pasatzen dizkiete datu guzti horiek hirugarrenei, Facebooki kasu (PI, 2019). Berriki Privacy International (PI) (2019) GKEak hilekoaren aplikazioi buruz egindako ikerketan agertu du hori: profilak sortu eta informazio pertsonal handia helarazten diete zenbait enpresari (hala nola bizi ohiturak, egoera animikoak, sexu-bizitzari buruzko detaile andana, kontsumo ohiturak, tabakoa, alkohola, ilearen zein azalaren itxura...), eta maiz, erabiltzaileen baimen gabe egiten ei dute²⁶². Zertarako behar du Facebookek jakin nolako sexu praktikak izan dituen pertsona batek, babeserabileraren edo ez, edota noiz dagoen pertsona bat egoera animiko zaurgarrian? Era berean, bereziki esanguratsua da ernalketa bilatzen dutenen kasuan, egun amatasunaren kapitalismoa baita publizitate merkatu errentagarrienetarikoa bat (PI, 2019). Beraz, ikus dezakegu aplikazio horiek askorentzat praktikoak badira ere, badirela gizarte kontsumista baten beste alderdi bat; beste gupil zoro bat, alegia. Argi dago zikloa askoz gehiago ezagutu eta ikertu behar dela, baina horretarako sortu beharko liratekeen baliabideen bitartez eta onespenezko prozesu argiekin eta etikoekin egin beharko litzateke.

4.2.2. HILEKOAREN LITERATURA: ERREFERENTZIAZKO HAINBAT LIBURU ETA FANZINE

Gero eta ugariagoak badira ere, etnografian gehien aipatu diren erreferentzia bibliografikoei helduko zaie jarraian. Horietako batzuk ez dira soilik edo zuzenean hilekoari buruzkoak, baina tailerretan aipatu dira eta berriemaileentzat gaien murgiltzeko erreferentziakoak izan dira. Denboran zehar aldaerak eman direnez etnografiaren lehen urteetan gehien errepikatutakoekin hasiko gara. Berriemaile askorentzat lehen kontaktua *Luna roja. Los dones del ciclo menstrual* (Gray, 2003 [1994]) liburu aitzindaria izan da: aski aipatua eta gaztelaniara itzulitako artean ezagunenetarikoa. Zikloa bera hobeto ezagutu eta hilekoaren energiak, sormen edota espiritualtasun femeninoa hobeto ezagutzeko tresna gisa aurkezten da. Ilargi-diagrama proposatu, eta ipuin zein alegien aldarri egiten du, hilekoaren ulermen aproposagoa, ilargiaren eragina, sexu-energien eta hilekoaren energia propioen erabilera eta kontzientzia edota arketipo femeninoak²⁶³ ulertzeko proposamen gisa. Berriemaile askorentzat

²⁶¹ Esaterako, obulazio egunak hobeto identifikatzeko (Bull et al., 2019).

²⁶² Privacy International aztertu dituen aplikazioen artean, horietako zeintzuk data hirugarrenei ematen dien (eta zein informazio, onespenezko kudeaketa etab.) aztertu du. Ikus: <https://privacyinternational.org/long-read/3196/nobodys-business-mine-how-menstruation-apps-are-sharing-your-data> (2019-10-19). Gaiari buruz, ikus baita ere: <https://chupadados.codingrights.org/en/menstruapps-como-transformar-sua-menstruacao-em-dinheiro-para-os-outros/> (2019-10-19); <https://www.theguardian.com/society/video/2019/jun/20/how-your-period-making-other-people-rich-video> (2019-10-19); Moglia et al., 2016.

²⁶³ Hala definitzen ditu arketipoak Grayek (2003 [1994]:49-50): «*Imágenes universales que reflejan ciertas verdades antes las cuales respondemos a nivel interno. Aún en nuestros días, los medios actuales de narración de historias se*

(ondutako gorputz-ibilbideetan ikusi(ko) dugun moduan) ilargi-diagramak, hileko-egutegiak eta ariketak egiteko baliabide garrantzitsua izan da. Hala, sinpleki esanda, batzuek izugarri preziatu dute liburua eta euren garapen pertsonalean balio handiko tresna izan da; beste batzuentzat, gaia kaleratu duen ekarpen garrantzitsua izan arren, ez dute «*euren estilokoa*» sentitu; beste sektore batek, aldiz, zuzenean ez du irakurri, «*kutsu mistiko eta esentzialistagatik*». Etnografiaren lehen urteetan erreferentzia nagusitzat agertu arren, aukerak areagotu ahala eta gertatutako aldaketak medio, egun liburuarekiko ikuspegi kritikoagoa ere agertzen da.

Erreferentziazko beste obra bat da *Cuerpo de mujer sabiduría de mujer, una guía para la salud física y emocional* (Northrup, 1994). Northupek emakumeen osasunaren ikuspegi holistikoa proposatzen du, gorputza, gogoia, emozioa eta norberaren bizi-testuingurua aintzat hartuko duena, gorputz propioen autokontzientzia proposatuz. Emakumeen osasunerako funtsezko gidaliburutzat nabarmentzen da zenbaitentzat.-Autorearen gomendioak medikuntza tradizionalen, herri-medikuntzan, biomedikuntzan eta bestelako tratamendu alternatibo eta osagarrietan oinarritzen dira. Bestalde, Rodrigáñezek liburuak (1996, 1999, 2007) ere bereziki aipatu dira, kapitalismoarekiko ikuspuntu kritikoa nabarmenduz. Bere argitalpenak beti daude presente liburu-azoka, fanzine eta banatzaile alternatiboetan. Feminitateari nahiz amatasunari heltzen die, eta horretarako gai askotarikoak jorratzen ditu: uteroaren funtzio fisiologiko naturala, sexualitate-errepresioa, edota gizartean eta pertsonengan ematen den indarkeria teoriak garatuz, besteak beste. Beste zenbaitentzat emakumeek amatasunerako dituzten ezaugarriak naturalizatu egiten dira irakurketa horietan, eta nolabait, gizonak izan dezaketen paperetik oso desberdin irakurtzen dira²⁶⁴.

Aurrekoak bezain espezifikoak ez badira ere eta berriemaile gazteenek horrenbeste ezagutzen ez badituzte ere, usu errepikatu dira *Mujeres que corren con los lobos* (Pinkola Estés, 1998) eta *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina* (Bolen, 1994 [1984]) liburuak aipamenak. Clarissa Pinkola Estés²⁶⁵ (1998) Iparramerikako psikiatrak kritika egiten dio “emakume garaikideari”, eta norberaren barreneko sustraiaetik (intuizioa eta sormena)

valen de arquetipos. [...] En las sociedades primitivas el arquetipo era un instrumento de aprendizaje, pues a través de la identificación con esa imagen el oyente experimentaba una comprensión interna, consciente o inconsciente, y a través de la cual podía despertar y expresar las energías arquetípicas. Uno de los más frecuentes en muchas culturas era el de la fuerza femenina universal –La gran diosa- representado por tres figuras de mujeres o diosas que simbolizaban el ciclo vital femenino: la doncella, la madre, y la bruja».

²⁶⁴ Alegia, biomedikuntzaren androzentrismoa eta indarkeriak salatu eta emakumeen ahalduntzea helburu duten beste hainbat irakurketetan gertatzen den moduan, hain justu zientzia biomedikoak propio duen emakume/gizon banaketa dikotomiko (eta osagarri) mendebaldir hori baliatzen da, eta sozialki garatu diren gaitasun desberdinak (zaintzarako gaitasuna, kasu) naturalizat (edo senezkotzat) hartu.

²⁶⁵ Pinkola Estés (1945, AEB) poeta, kulturarteko ikerketetan eta psikologia klinikoan doktorea, eta psikoanalista Jungiarra da. Bere familiaren jatorri desberdinak medio, tradizio etniko eta ahozkoetan hazi zen, nekazal-gune batean.

sakonago auto-ezagutzera gonbidatzen du emakume oro, kultura desberdinetako hainbat historioren bitartez, emakume basatiaren bilaketan. Jean Shinoda Bolenek²⁶⁶ (1994 [1984]), aldiz, emakume ororen baitan aktiboki dauden jainkosen kontzientzia hartzea planteatzen du, norberaren eredu propioak ulertzeko. Horiek zazpi jainkosa arketipikoen forma hartzen dute (Artemisa, Atenea, Deméter, Afrodita, Hera, Perséfone edo Hestia) eta jainkosa bakoitza pertsonalitate mota bat litzateke; horiek ezagutzeko laguntza proposatzen du, norberak, bere autoezagutza prozesu propioan, zeintzuk elikatu eta zeintzuk gainditu erabaki dezan.

Aipaturikoak urte askoan izan dira oinarrizko erreferentzia eta horietako askok dimentsio espiritual bat dute. Obra horietan sarri errepikatzen dira zenbait kontzeptu: hilekoarekin jakinduria, hilekoaren energia, emakumeen espiritueltasuna, espiritueltasun femeninoa, emakumeen energia, hilekoaren energiak, emakume basatiak, indar menstrualak, jainkosa edota arketipo femeninoak (Guilló, 2014, 2016, 2020). Bibliografia horietan, hilekoa garbiketa prozesu gisa definitzen da sarri; sormen prozesu, barne-biziberritze prozesu moduan eta “espiritueltasun femeninoaren” parte. Beraz, aipaturiko erreferentzia horiek (eta baita sare sozialetako gai horien gaineko proposamenek ere) proiektatzen duten espiritueltasunaren ideia loturik dago hilekoaren espiritueltasuna eta espiritueltasun femeninoa izendatzen ari den horrekin, non sarri azaltzen den emakumeen gorputza gizon gorputzen oposizioan: izan ere, emakumeen gorputzak zikliko, hormonal, zirkular eta hilekoaren zikloaren eragin nabarmenez interpretatzen dira, beste gorputz ziklo eta bizi-zikloen aldean. Aipaturiko literatura (bereziki, Gray, 2003 [1994]); Northrup, 1994; Bolen (1994 [1984]) eta Pinkola Estés, 1998) oinarrizko erreferentzia izan da dimentsio espiritualagoa presente duen hilekoaren ikuspegia garatu nahi duten askorentzat.

Horiez gain, zenbait tailerretan aipatu dira, euren artean oso desberdinak diren, Anita Diamanten (1997) *La tienda roja* nobela, Calais Germanen (1984) *Anatomía para el movimiento*, edota Valls-Llobeten (2006, 2009) lanak. Berriemaile bakan batzuek, bereziki irakurketa antropologikoekin harremana izan dutenek, aipatu dituzte erreferentzia gisa Sauren zenbait lan (1981, 1995, 2000) eta Esteban (2001, 2004b). Azken urteetan, aldiz, etnografiaren testuinguruan erreferentzia nagusi bilakatu diren beste zenbait proposamen argitaratu dira: adibidez, Anna Salvia (2012, 2018), Salvia eta Agnés Mateu (2018) Pabla Pérez San Martín (2015) eta bereziki, Erika Irusta (2014, 2016, 2018). Eta horiez gain, bereziki sare sozialetako plataforma eta egitasmoak izaten ari dira irakurketa-iturri nagusi. Nazioartean ere biziki areagotu da

²⁶⁶ Bolen (1936, EEUU) psikiatra, analista jungiarra eta medikuntzan doktorea da. Espiritueltasunaren, feminismoaren, psikologia analitikoaren medikuntzaren eremuan egindako lanagatik ezaguna. Aipaturiko obrak gain, erreferentzia garrantzitsu bilakatu da *El millonésimo círculo* (2004) liburua, bereziki emakume-zirkuluen eremuetan.

hilekoari buruzko liburuen ekoizpena²⁶⁷, baina aipatutakoak dira berriemaileek gehien errepikaturikoak.

Beste askok esan didate beraiek ez dutela irakurketa teorikorik egin, eta izatekotan, fanzineak, fotokopiak edota sare sozialetan kuxkuxeatu dutela. Hain zuzen, liburuak beste, etnografia egin dudan guneetan erreferentzia garrantzitsu dira zenbait fanzine, eta oro har, fanzineen kultura; hilekoaren kulturetan ezagutza eraiki eta zabaltzeko beste euskarri esanguratsu bat direlako. Autoedizioa bide, mimoz prestatutako eta industria editorialetik at kokatutako proiektuak izan ohi dira. Ohikoz bestelako banaketa bideak bilatzen dituzte, eta informazioa hedatzea dute helburu²⁶⁸. Stephen Duncomben (1997:6) arabera, fanzineak ez-komertzialak eta ez-profesionalak dira, euren sortzaileek ekoizten, argitaratzen eta banatzen dituztenak:

A zine, short for fanzine or magazine, is a DIY* subculture self-publication, usually made on paper and reproduced with a photocopier or printer. Zine creators are often motivated by a desire to share knowledge or experience with people in marginalized or otherwise less-empowered communities (Freedman, Barnard Zine Library)²⁶⁹.

Kultur gaiak, gai sozialak eta politikoak jorratu ohi dituzte fanzineek. Duela gutxi arte, batez ere, zentro sozialetan, gaztetxeetan, liburu azoketan, banatzaile alternatiboekin lan egiten duten liburu-dendetan eta abar aurki zitezkeen. Egun, fanzinearen erabilera moldatu ahala beste espazio batzuetan ere aurki daitezke, arte liburu-dendetan edota sare sozialetan, kasu. Hilekoari buruzko klasikoen artean dugu 90ko hamarkadako *Hot Pants. Ginecología con plantas*, beste fanzine eta berriemaile askorentzako erreferentzia klasikoa izan dena. Bertan sarrera bat egiten da gorputzaren oinarrizko zenbait ezagutza, zikloaren prozesua eta odol-kudeaketarako alternatibak aurkeztuz. Gero, gai desberdinei heltzen die, horien inguruko informazioa, aholkuak eta erremedio desberdinak proposatuz: hilekoaren aurretiko egunak, hileko-falta (amenorrea), gehiegizko fluxua (menorragia), hileko mingarriak (dismenorrea), sexua hiesarekin, ugalkortasuna, sexu-bidezko gaixotasunak, infekzioak, bulbako zenbait min eta gaitz, bakterio

²⁶⁷ Zenbait adibide aipatzearren: *Out for blood. Essays on Menstruation and Resistance* (Fahs, 2016); *Periods gone public. Taking a stand for menstrual equity* (Weiss-Wolf, 2017); Frantzian argitaratu eta berriki gazteleratu den *Esta es mi sangre. Pequeña historia de la(s) regla(s), de las que tienen y de los que marcan* (Thiébaud, 2018); *Period Power. A manifesto for the menstrual movement* (Okamoto, 2018); edota *The Managed Body. Developing Girls and Menstrual Health in Global South* (Bobel, 2018).

²⁶⁸ Fanzineak XIX. mendean sortu ziren, eta batez ere ideia politikoak hedatzeko erabili ziren. 1950eko eta 1960eko hamarkadan aski hedatu ziren, eta batez ere, kontrakulturaren adierazpide nagusienetarikoa bilakatu ziren: hala, politika, literatura, zientzia fikzio, komiki edota musika moduko gaiei buruzko fanzineak egiten ziren. Gaur egun, fanzineek jarraitzen dute ideia politikoak eta kontrakulturalak hedatzeko bide, baina, azken urteetan fanzineen ekoizpena beste eremu batzuetan ere berrartu da, arte adierazpideen eremuan kasu.

²⁶⁹ Jenna Fredman zineen liburuzaina da Barnard Zine Library-en eta euren webgunean halaxe definitzen ditu fanzineak. <https://zines.barnard.edu/about-zines> (2019-01-10)

infekzioak, kisteak, fibromak edota hormona-irregulartasunak. Erremedio askotarikoen artean, batez ere, belar-erremedioak biltzen dira, eta fanzinearen bigarren zatian, berriz, belar-prestakuntza desberdinak egiteko moduak (infusioak, tinturak, esentziak, kapsulak, kataplasmak, eta beste), propietateak eta biltzeko moduak azalduz.

Aipaturiko beste fanzine bat *Nuestra menstruación* izenekoa da, Bartzelonako La Guardería zentro sozial okupatuan biltzen ziren emakume-talde batek tailer baten harira egina. Zikloari buruzko informazioa, zenbait gogoeta eta esperientzia, odolaldirako gailuak eta erremedio naturalak jasotzen dira bertan. Helburu du informazioaren eta alternatiben ezagutza bultzatzea, osasunaren ikuspegi politiko batetik. Fanzine hau, *Hot Pants*-ekin batera, euskaraz egingo den lehen fanzinearen iturrietako bat izango da. 2006ko udazkenean *Kuleroak gor(r)ji* fanzinea argitaratu zen Leruntxiki baserri okupatuan. Gorputzaren eta hilekoaren zikloak abiapuntu, muki zerbikalaren eta uteroko lepoaren aldaketak, bulba eta uteroaren gaineko irudiak azaltzen dira. Ohiko konpresen eta tanpoien osagai eta ondorio kaltegarrietan zentratzen da ostean, bestelako aukerei bide emateko: telazko konpresak egiteko azalpenak eta konoa. Amaitzeko minak, amenorreak, dismenorreak eta menorragiak bizitzeko zenbait aholku eta erremedio proposatzen dira, oinetako igurtziak kasu. Bi fanzine horiek idatzitako garaietan kopak ez ziren egun bezain eskuragarri, eta euren helburu nagusia hori ez bada ere, bietan eskaintzen dute kopa euren bitartez lortzeko aukera. Beste zenbait aldizkari eta fanzine ere erreferentzia gisa aipatu dira²⁷⁰, hala nola *Mujeres Preokupando* kontrainformaziorako eta sorkuntza kolektibo feministarako aldizkaria.

Horiez gain, urteetan zehar ez dira askoz fanzine gehiago agertu landa-lanaren eremu eta elkarrizketetan, eta batez ere, atzerrian (eremu anglosaxoian) aurkitu ditut ale berriak, horietako batzuk, gai berritzaileekin (hala nola queer ikuspegiarekin, edota hilekoaren industriako konpainia desberdinek Israelekin dituzten zenbait loturarekin)²⁷¹. Bestalde, aipagarria da fanzineen baitan eman den goraldi orokorraren eta aldaketen testuinguruan sortu den *Regla* (2017) fanzinea. Jende ugari parte hartzen duen fanzine kolaboratiboa, hilekoari buruzko argazki eta irudiak, ilustrazioak, poesiak, gogoetak, komikiak, hizki-zopak eta beste jasotzen dira bertan: «*Revista colaborativa y autoeditada donde se escribe, se dibuja, se siente,*

²⁷⁰ Aipaturikoez gain, *Andra* aldizkarian (Branças, 2001; Redondo, 2001) edota *Luna* fanzinean ere agertu ziren hilekoari buruzko zenbait artikulak.

²⁷¹ Chella Quintek kolaborazioen bitartez 2009tik egiten duen *Adventures in Menstruating* fanzine sorta; *Menstruation Sensation!! A practical guide to navigating the world of 21st century menstruation and alternative menstrual products*; *Shark Week. A Queer and trans Inclusive Period Tracker Zine and Activity Book*; edota *Decolonise your period. A handy queer feminist how-to*. Garai batean errazen azoka alternatiboetan lortzen ziren halakoak, eta anglosaxoia bereziki AEBetako azoka eta liburudenda queer eta feministetan lortuak izan dira. Azkenaldian, Internet bitartez ere hedatzen dira fanzine ugari.

se ve y se oye la menstruación como algo bonito». Oraingoz ale bat kaleratu da, “lehen obulu” izenpean, baina “obulu” gehiago argitaratzeko xedez.

Berriemaile batzuek oso kuttunak dituzte fanzineak eta ezagutzaren zirkulaziorako bide garrantzitsutzat dituzte, horietan aurki daitekeen informazio motagatik, eskuragarritasunagatik edota kultura zehatz baten parte direlako. Baina ez da guztien joera, zerikusia baitu, norbera sozializatu den espazioekin, eta aipatu moduan, espazio horretan egiten diren bestelako kritika sozialekin: «*Gaztetxean daude fanzine batzuk que son un tesoro. Es que, jendeak ez ditu begiratzeko baina daude gauza batzuk... ¡auténticos tesoros que dejaba la peña!*» (Nahia, 2012). Krisek, hasiera batean gaiak ez duela ezer irakurri aipatzen dit, baina gero fanzineak, fotokopiak eta abar aipatzen ditu: «*Eske asko ikixtezu! Ze adibidez ez balimazkazu ingurun holako iñorre tokatzen, informaziyo hori emateizuna, ba igual eztakizu, ta nik asko ikixiet behintzet. [...] Hola... Zuzenagu, bai, hainbeste zabaldu gabe, ez?».*

Liburu eta fanzineez gain, hilekoa gai duten zenbait ipuin eta album ilustratu ere aipatu dira etnografian, zenbaiten aurkezpenak ere eginez. Esaterako Bilboko Skolastika zentroan aurkeztu zen May, Marta eta Julia Serranoren *Mama me ha venido la regla* (2012); berriki euskararatu den Carla Trepaten *El tesoro de Lilith. Un cuento sobre la sexualidad, el placer y el ciclo menstrual* (2012); edota Cristina Romeroren *El libro rojo de las niñas* (2016). Argitaratu eta hedatu ahala, hirurak agertu dira berriemaileen ahotan. Baita komikiak ere, *Kuleroak zikindu ditut* (Gartziandia, 2013) modukoak. Eta hemen jaso ezin ditudan beste hamaika gehiago sortzen ari dira, gero eta gehiago, baita bestelako ikusentzunezko²⁷² eta kultur-adierazpenak (arte-piezak, abestiak, bertsoak²⁷³) ere.

Nahiz eta askok irakurketa desberdinetara jo duten, gehienek gorputz-praktiketan jarri dute fokua. Baina eremu horietan erabiltzen diren erreferentziak badira nolabait plazaratzen diren

²⁷² Ikusentzunezkoen artean errepikatu dira: *Moon inside you* (Fabianova, 2011) dokumentala, etnografian zehar usu errepikatu dena, eta azken urteetan garrantzia handia hartu duen *MIAU (Movimiento insurrecto por la autonomía de una misma)* dokumentala (hilekoaz harago ginekologiaren autogestioa lantzen duena): <https://vimeo.com/118763092> (2019-10-19).

²⁷³ Horietako batzuek beste kapitulu batzuetan sakonduko dira. Musika sorkuntzei dagokienez, azken urteetan hilekoaren politizazioarekin zerikusia dutenak eremu desberdinetan garatu dira: kantautoreak, musika espiritual eta sakratuak deiturikoak, (zenbaitek Rosa Zaragoza aipatu dute) edota punk eta hardcore eszenetan. Euskal testuinguruan adibidez, Pottors eta Klitto taldeak “Odola” abestia atera zuen, hilekoaren industriaren eta medikalizazioaren kritika eginez (<https://www.youtube.com/watch?v=sjft4JZNI4k> (2019-11-30)). Bertsolaritzaren eremuan egiten ari den lanketa feministaren baitan ere egin dira hilekoari buruzko bertsoak, hain zuzen ohiko gaitegiak irauliz: ikus esaterako 2013ko Bidarraiko gazte udalekutan sortutako “Ezagutzen zaitut” abestia (https://www.youtube.com/watch?v=JcNcVfbpN_M 2019-11-13); Nerea Ibarzabalek 2017ko Bertso Txapelketa nagusian abesturiko bertsoak «Usaina sumatu eta urduri jarri zara» gaiarekin (<https://www.naiz.eus/eu/blogs/berriola/posts/hilerokoa-bertso-txapelketa-nagusien-oholtzan> 2019-11-13) edota Ane Labakak 2017an sarean idatzitako “Zikloak” izeneko bertsoak.

ideien markoaren parte, eta horregatik ekarri ditut hona. Halaber, liburuen arteko ikuspegiak askotarikoak dira, eta beraz, berriemaileek garatzen dituzten markoak ere ezin anitzagoak dira.

4.2.3. TAILERRAK, EGONALDIAK ETA EGITASMO PEDAGOGIKOAK

Esan bezala, landa-lanean hilekoa lantzeko ezaugarri desberdinetako bilkurak behatu dira: hitzaldiak, mintegiak, topaketak, zineforumak, hilabetero/urtaroro egiten diren topaketak, baina, batez ere, mota desberdinetako tailerrak. Gehien errepikatu den egitasmo mota da, hain zuzen ere, hilekoaren bizipenei buruz solasteko eskaintzen duten denbora, abagune, eskuragarritasun (bai denbora, mugimendu geografiko edota ekonomiagatik) eta konfiantzazko espazio izateagatik. Horietan, maiz bizipen pertsonalak eta ezagutza kolektiboak dira abiagune. Aipatu bezala, aztertutako tailerrak agente desberdinek antolatu dituzte; hala nola emakume-taldeek edota talde feministek, Berdintasun Sailek edota Jabekuntza Eskolek, ingurugiro edota deshazkunderaren, heziketa eta hazkuntzaren, osasunaren aldeko, edota hazkuntza pertsonalerako elkarrekin, gaztetxeetako edota gune autogestionatuak kideek, norbanakoek edota tailerraren erraztaileek²⁷⁴. Ondorioz, eremu ideologiko-politiko desberdinetan sortu dira eta horretarako erabili diren espazioak izan dira gaztetxeak, Jabekuntza Eskolak, emakumeen etxeak, elkarrekin askotarikoaren edo udalak utzitako lokalak, landa-inguruneetako etxeak, yurtak²⁷⁵, etxe edo gune okupatuak edota autogestionatuak²⁷⁶. Tailer bakoitza antolatzeko abiapuntua askotarikoa izan daiteke Ana, hilekoari buruzko tailerrak antolatu dituen talde feminista bateko kide da, eta oro har, horretarako beharrak askotarikoak izan badaitezke ere, halaxe azaltzen du eurena:

Nace de una necesidad que teníamos nosotras. Nos pasábamos mogollón de tiempo hablando de nuestras reglas. Igual no le damos importancia a todas las cosas que sabemos sobre nosotras. Pero no tienes que ser médica ni psicóloga, se explica desde lo experimental súper bien (Ana, 2012).

Oro har, tailerren abiapuntu bat da parte-hartzaileen ezagutzari balioa ematea eta elkarrekin jakintza partekatzea eta sortzea. Tailerren iraupenak ere desberdinak izan dira, bi ordutako tailer batetik hasi eta lau egunetako egonaldietara, gehien lau edo zortzi orduko formatua errepikatu delarik. Zer egiten da tailer hauetan? Euren artean desberdintasunak egon

²⁷⁴ Tailerrak gidatzen dituzten pertsonak modu desberdinetan identifikatu dira: bidelagun, gidari, hizlari, irakasle, hezitzaile, pedagogo, psikologo, terapeuta, fasilitatzaile, bidaide... kontzeptu bakoitzak ñabardura desberdinak izan ditzakeelarik.

²⁷⁵ Yurtak egitura biribila ahalbidetzen duten eraikuntzak dira, nomada jatorrikoak.

²⁷⁶ Hilekoaren autogestioaren lanketa, ikusi dugun moduan, espazio okupatu autogestionatuetan proposatu den gaia izan da. Hala dio Trujillok (2006:70): «*Los centros sociales autogestionados han sido -y son- espacios de innovación y creatividad colectiva (Llobet, 2004:185), y lugares privilegiados donde experimentar otras formas de vida y de acción políticas, en las que, influidos por el feminismo (aunque en muchas ocasiones este legado no se reconozca), lo cotidiano fuese político*».

arren, saiatuko naiz etnografian errepikatu diren ezaugarri komunagoak nahiz berezitasun propioak azaltzen. Hasteko, ohikoa da tailerren hasierako denbora aurkezpenei eskaintzea: bizi-eta hileko-esperientzietatik, menarkiatik edota tailerraren gaineko igurikapenetatik abiatuz. Sarrera-une horietan ohikoa da espazio hori «*espazio segurua*» izango dela aipatzea: epairik gabeko espazio askea eta konfidentziala. Behin tailerrak hasirik, badira oro har, gehienetan presentzia duten funtsezko zenbait gai: (1) zikloari lotutako bizipenak, (2) hilekoaren ikuspuntu sozial eta kulturala, (3) zikloaren ezagutza, (4) odol-kudeaketarako baliabideak eta gorputzaren autogestioa. Hemen ulerterrazago egiteko banaturik azaldu arren, elkar uztartzen direnak.

Maiz, hilekoaren bizipen pertsonalak sarrerarekin eta aurkezpenekin lotu dira edota tailerraren lehen faseetako solasgai eta abiapuntu izan daitezke: besteak beste, menarkiaren bizipena; senideen edo lagunartean bizipenak; odolaren, minen eta aldaketen gestioak; edota bizipen eta uste garaikideak. Esperientzia horien partekatzeak bide ematen du taldea elkar ezagutzeko eta konfiantza-giroa elikatzeko, eta batez ere, esperientzia horien bitartez hilekoaren gorputz soziala xehatzen da: gorputz-bizipen askotarikoen arteko esperientzia komunak, baina baita subjektibitate bakoitzaren berezitasun eta ñabardura propioak ere. Ekarpene guztien bitartez askatzen da mataza: kultur sistema batean hilekoa bizitzeko moduak ezagutu eta gizartean duen esanahi soziala arakutzen da. Horrek bide ematen du hilekoaren ikuspegi eta kudeaketa hegemoniko garaikidetzat hartzen dena zalantzan jartzeko; tailerlean zehar garatuko den analisisa eta kritika izan arren abiapuntu bat ere bada. Tailer desberdinetan askotariko moduetan gertatzen bada ere, oro har, nabarmentzen da parte-hartzaileek gaiak solasteko duten beharra. Askok euren bizipenak dezente analizatu arren, giroan nabarmentzen da guztientzat duen garrantzia: dela euren bizipen pertsonalak ulertzeko eta aldatzeko xedez, dela ikuspegi hegemonikoarekiko desadostasunagatik. Egiaz, horregatik daude tailer horietan, baina behar hori oso nabarmena da euren narrazioetan, eta gehienei labur geratzen zaizkie tailerrak²⁷⁷.

Bizipenez mintzatzean atera ohi den gaietako bat da zikloak eragiten dituen deserosotasunak eta minak. Ohikoa da bakoitzak minekin moldatzeko erabiltzen dituen estrategiak partekatzea eta erraztaileak ere usu erakutsi ohi ditu beste zenbait baliabide: hileko-minentzako espezifikokoak diren infusioak, zukuak, belarrak, masajeak, erlaxazioak, meditazioak, yoga posturak, tinturak, moxa edota elikadura irizpideak. Zenbait tailerretan halakorik egiteko tartea ere hartzen da, esaterako olioekin masajeak edo erlaxazioak egin, belar-urak edan edota meditazioak egitekoa. Minaren gainean interpretazio desberdinak nabarmentzen dira bai gidari

²⁷⁷ Behatu ditudan tailerretan sarri azaleratu da, bereziki bukaeran egiten diren ebaluaketetan.

eta bai parte-hartzaileen artean; baina, oro har, gailentzen den ideia da minak zerikusia duela hilekoaren ikuspegi negatiboarekin. Horren azalpenak desberdinak izan daitezke: zenbaitentzat arrazoi materialagoekin zerikusia du, hala nola, bizimodu sozialarekin, lan-baldintzekin, zaintzalanekin, elikadurarekin, norberaren zaintzarako denbora edota baliabide faltarekin, gorputzaren arreta faltarekin edota biomedikuntzaren ikuspegi androzentrikoaren ondorioekin. Beste hainbatentzat, aldiz, ikuspegi material hori ikuspegi sinbolikoarekin ere uztartu daiteke. Hau da, hilekoa negatibo bizitzeak zuzenean eragiten duela mina; ondorioz, euren esperientzietan, behin hilekoaren eta gorputz propioaren kontzientzia areagotu eta odol-kudeaketarako bestelako alternatibak erabili ahala moldatu egin ohi dela bizipena. Hau azaltzen dutenen narrazioetan maiz beha daiteke «*bizipen negatibo*» batetik «*bizipen positibo*» batera bira edo bidaiaren interpretazioa. Arrazoiak arrazoi, nabarmen partekatzen dute guztiek aurreko kapituluan xehaturiko bizipen bat: biomedikuntzak gutxitan eman dizkie min horiek bizitzeko, apaltzeko eta interpretatzeko tresna baliagarriagoak eta holistikoagoak. Horretarako euren bide propioak egin dituzte, ikertu, irakurri, bilatu eta esperimentatuz, kolektiboan ezagutzak partekatuz, edota medikuntza alternatibo eta osagarrietako terapeutaren baten laguntzaz. Tailerretan batzen diren pertsona guztien artean sortzen den gorputz-administrazioarako ezagutza oparoa da, zinez.

Tailerretan ohikoa izan den beste gai nagusi bat da zikloa odolaldiaz harago ulertzea; alegia, zikloa bere osotasunean eta faseetan ulertzea. Tailer edo gidariaren arabera modu desberdinetan azaldu da: hitzaren, irudien, elementuen edota zenbait dinamiken bitartez irudikatuz. Oro har, gizartean gailentzen den joera da hilekoaz hitz egitean odola jariatzen den egunetara mugatzea, eta tailerretan sarri egin ohi da horren kritika, zikloa bere osotasunean interpretatuz. Fase desberdinetan gorputzean gertatzen diren prozesu biologiko, fisiko, hormonal zein endokrinologikoak aztertzen dira eta aldaketa horiek zerbixean, uteroan, baginan, fluxuan... dituzten ondorioak azaldu. Horrez gain, zikloaren fase horietan gertatzen diren ondorio psikologiko eta sentsitibo jartzen zaie arreta: norberaren sentsazio, sentimendu eta bizipenetan izan dezakeen eraginari. Prozesu horiek gizartean duten (eta ez duten) lekuaz mintzatuz. Zikloaren interpretazio horiek ikaskuntza prozesu bilakatzen dira, eta ikasi ahala, bizipen propioak identifikatzeko eta interpretatzeko marko teoriko eta bibentzial propioak sortzen dira; nahiz eta, bosgarren kapituluan azalduko dudan moduan, ziklikotasunaren irakurketak hertsia eta estatikoak izanez gero, beste arrisku batzuk ere sor daitezkeen. Dena delakoa, hilekoaren politizazioan engaiatuta dauden pertsonen hitzetan, prozesu menstruala ohikoegia da horren prozesu ezezaguna izateko, eta hori, gehienbat, gizartearen izaera patriarkalarekin zein medikuntzaren ikuspegi androzentrikoarekin lotu ohi dute.

Ikuspegi horren baitan lantzen dira odola jasotzeko baliabide desberdinak. Prozesua gidatzen duen pertsonaren laguntzaz eta ezagutzaz, denen artean xehatzen da kapitalismo garaietan garatu den odol-kudeaketa eredu nagusia, gailu desberdinak aipatuz. 2005ean egon nintzen lehen tailerrean ez bezala, egun, tailer guztietan daude kopa ezagutzen eta erabiltzen duten pertsonak²⁷⁸. Jada aipatu da tailerretan konpresak edota tanpoiak norberak egitearen aukeraz mintzatu ohi dela, eta hori are gehiago indartzen da, bereziki, ekonomia eta bizi-eredu kapitalista eta neoliberalarekin kritikoak diren beste zenbait proiektuk lekua duten inguruneetan. Espazio horietan baliabideen auto-ekoizpena gorputzaren autogestioaren parte da eta, bidenabar, kontsumo-bideak birpentsatzeko modua.

4.2.3.1. TAILER ETA EGITASMOEN BEREZITASUNAK: ASKOTARIKO IKUSPEGIAK

Joera orokorrez gain, badira askotan presente dauden dimentsioak, baina, nolabait, preseski zenbait tailerretan indartzen direnak, dela tailerraren dinamizatzailerean proposamenez, edota, beste maila batean, parte-hartzaileen eraginez. Esaterako, gidari edo bidelagun askok euren egitekoa hezkuntza-prozesu gisa planteatzen dute, ezagutzak sortzeko eta partekatzeko espazioak ahalbidetzen baitituzte eta hala, ikaskuntza-prozesuak sortu. Tailer gehienak horretarako abagune diren arren, erraztaile batzuek esplizituago nabarmendu dute hilekoaren hezkuntza, hezkuntza- eta pedagogia-prozesuan bertan enfasi handia jarritz²⁷⁹. Beste dimentsio bat izan daiteke sexu-hezkuntza, sexualitatearen eta ugalketaren dimentsioek izan dezaketen pisua; maiz erraztailea sexologian, psikologian edo sexu-hezkuntzan espezializatua dagoelako edota besterik gabe tailerra ardatz horren ikuspuntutik prestatu duelako. Halatan, zikloa azaltzeaz gain sexu-osasunean eta sexualitatean ere sakondu ohi da; ziklo menstrualean parte hartzen duten organoekin batera sexualitatean (nahiz eta ikuspegi genitalista gaingitu) eta ugalketan parte hartzen duten gorputzeko atal eta zonaldeak azalduz eta horri buruzko irudiak zein materialak erakutsiz. Zikloaren fase bakoitzak sexualitatearekin eta ugalketarekin dituen harremanak sakontzen dira, baita fase bakoitzean sentitu daitezkeen sentimendu desberdinez

²⁷⁸ Aurretik ere aipatu moduan, horietako askok nabarmentzen dute praktikotasuna eta industria hegemonikoari muzin egitearen asebetetasuna. Maiz, kopak «*bizitza aldatu diela*» ere aipatzen dute askok. Gutxiago ezagutzen ez dutenek koparen funtzionamenduaz galde ohi dute: sartzeko eta ateratzeko modua, barnean izan daitezkeen denbora, lantokian, sexu-harremanetan, edo parrandan nola moldatu eta abar. Tailerretan harrera emankorra duen teknologia feminista da. Belakiak ez dira kopa adina aipatu; telazko konpresak, aldiz, kopa bezain erabiliak ez badira ere beti aipatu dira. Zenbaitentzat baliabide nagusi dira; beste batzuek, aldiz, kudeaketa-sistema osatzeko baliatzen dute, gauzez erabiltzeko, kasu.

²⁷⁹ Ildo beretik jarraituz, esaterako, Erika Irusta *Pedagogo menstrual* gisa definitu da: hilekoaren ezagutzarako hezkuntza prozesuak sortzea du helburu eta horretarako, tailerrez gain, zenbait liburu idatzi ditu (2013, 2016, 2018), sare sozialetan eduki asko sortu du eta Soy1soy4 izeneko komunitate birtuala sortu zuen 2015ean. Ikus, baita ere, Barinagarrementeriak (2019) garaturiko hilekoan oinarritutako esku-hartze sozioheztzailea.

edo sexu-gogoaren izaeraz. Tailer orotan presente dagoen dimentsioa bada ere, zenbaitetan gehiago sakondu da eta zikloaz aritzeko ardatz nagusi ere izan da.

Hilekoaren ikuspegi espiritualagoa jorratzen dutenak ere badira: fenomeno berria ez bada ere, azken urteetan hazi egin dira hilekoari eta espiritualtasunari lotutako egitasmoak estatuan barrena. Justuki, osasunaren eta espiritualtasunaren arteko konbergentzia sortzen ari diren egitasmoak hedatzen ari diren moduan, eta horiei lotuta, ari da ematen zabalpen hau (seigarren kapituluaren sakonduko dena). Tailer edo egonaldi horietan, maiz, emakumezkoen ikuspegi korporalago, sentikorrago eta kontzienteagoen bilaketa da orube nagusia. Hilekoak gizartean duen ikuspegi negatiboaren aldean, balio berezia eman nahi zaio eta prozesu sinboliko positibo batean interpretatu nahi da. Estatuko geografietan modu emankorrean hedatzen ari dira halako egitasmoak, baita horiek gidatzen dituzten bide-lagun, terapeuta, *Moonmother*²⁸⁰, sortzaile eta kideak ere²⁸¹. Batzuetan, dimentsio hori esplizitatu ez den arren edo tailerra esparru horretatik bideratu ez den arren, parte-hartzaile batzuentzat dimentsio garrantzitsutzat azaleratu da, aurrerago sakonduko dugun moduan.

Halaber, beste zenbait tailerretan dimentsio kontrakulturalagoa nabarmendu da, antikapitalismoaren eta autogestioaren ideologiari lotua. Espazioarekin ere lotua dagoen dimentsioa da, batez ere, gaztetxeetan, okupatutako etxeetan edota zentro sozial modukoetan garatu baitira dimentsio hori indartu duten proposamenak. Hilekoaren ikuskera eta kudeaketa hegemonikoen kritika abiapuntu, kontsumoaren ideologiaren eta ohituren eta medikalizazioaren kritika egin da. Hilekoaren bizipenetan baino, alternatiben eraikuntza eta hedapenean, ezagutza eraikitzeke bestelako moduetan eta gorputzaren autogestioan sakondu da.

Bestalde, tailer bakan batzuetan presentzia izan duen beste dimentsio bat hilekoari lotutako praktika artistikoak izan dira. Batzuetan badira norbere odolarekin marrazteko proposamenak, eta beste kasu batzuetan zenbait artistak odolari edo hilekoari lotutako obren genealogiak egin dira. Sormen eta arte lanez harago, zenbaitetan hilekoari lotutako literaturan sakondu ohi da²⁸². Beste batzuetan, indartzen den dimentsio hori izan daiteke gorputz-praktika jakin bat. Hau da,

²⁸⁰ Moonmother gisa aritzen direnak, Miranda Grayren Wombealing eta Womblessing (uteroaren bedeinkazioa) filosofian formatzen diren akreditatutako pertsonak dira. Ikus: <https://wombblessing.com/moon-mothers/> (2019-10-17).

²⁸¹ Carla Trepas *El tesoro de Lilith* liburuaren idazleak bere blogean abiatu zuen "ezagutza femeninoa hedatzen" dabiltzan zerranda amaigabea. Gutxienez 198 emakume eta proiektu aipatzen dira bertan: <https://eltesorodelilith.com/2017/11/03/mujeresqueacompanan/> (2018-12-25).

²⁸² Ikus esaterako, Ainhoa Aldazabalek gidatzen dituen tailerrak: <https://skolastika.net/pagina-ejemplo/equipo-skolastika/> (2018-7-20)

orokorrean hitz egiteaz gain gai edo praktika jakin bat izan da ardatz nagusia: esaterako, aipatu ditudan «hilekoaren minentzako sabel-dantza», «hilekoaren yoga» edo «hilekoarentzako masaiak» modukoak; edota odol-kudeaketarako alternatiba jakinei buruzkoak. Gorputz-praktika horiek tailerraren edo egonaldiaren egituraren hari izan daitezke eta bestelako dimentsioak lantzeko abiapuntu. Aitzitik, batez ere iraupen laburreko tailerra denean, are zehatzagoa izan daiteke eta soilik praktika horretan zentratu, gaiaren orokortasunean kokatuta bada ere. Horren adibide izango genituzke, esaterako, kopari buruzko hitzaldiak edota konpresak egiteko tailerrak.

Zenbait ardatz orokor partekatzeaz gain, eta era berean, dimentsio espezifikoak nabarmendu arren, sarri dimentsio desberdinak uztartzen dira egitasmo berean, testigantzetan ikusi moduan. 2008 aurretik eta landa-lanaren lehen urteetako tailer ugari espazio autogestionatuetan eta gaztetxeetan izan ziren (sarri ingurune haietako kideek antolatuta), jardunaldi feministetan (2008an Euskal Herriko Jardunaldi Feministetan kasu), Jabekuntza Eskoletan, zenbait osasun-elkartetan edota baita unibertsitate-eremuan, ikasleek antolatuta. Lehen tailer horiek, batik bat, hilekoaren ikuspegi hegemonikoari eta odol-kudeaketari buruzkoak izan ziren. Ordutik, areagotu dira proposamenak, dibertsifikatu dira bideak.

Tailerren gidaritzari dagokionez, kasu batzuetan tailerra egin nahi dutenek beraiek antolatu eta prestatu dute egitasmoa, *zuk zeuk egin* filosofiari jarraiki; guztien ezagutzak balioan jarri eta denen artean ezagutzak eraiki, auto-formazioa, esperimantazioa, autogestioa eta espazio seguruak sustatuz. Beste batzuetan, aldiz, horretan espezializatutako pertsona batek egin izan du, genero-gaietan gertatu moduan, hilekoaren tailerretan ere gertatu baita profesionalizazio joera. Hau da, zenbait horretan espezializatu dira, saio ugari ematen dituzte, horri buruz idazten dute, etab. Badira garai batean tailerrak eman izan dituzten pertsona zein kolektiboak, edota modu jarraikorrean euren proiektu propioa horretan profesionalizatu dutenak ere²⁸³. Joera orokorrei jarraiki eta beste leku batzuetan gertatu moduan, euskal testuinguruan ere, gero eta

²⁸³ 2008-2014 bitartean, Euskal Herrian egin ziren tailerretako zenbait formatzaile estatuan zehar lan egiten duten eta profesionalizatu diren adituak dira: Rosa Paradela, Sophia Style, Anna Salvia edota Erika Irusta, beste batzuen artean. Profil desberdinetakoak izan arren, urte asko daramatzate ikertzen, eta beste asko ere eurekin formatu dira. Iraganean estatuko leku dezentetan ibili dira egun osoko zein asteburuko ikastaroak egiten, baina, gerora, euren bideak egonkortu eta proposamenak birformulatu ahala, gehienak leku batean finkatu dira; zenbaiten kasuan, euren desira/behar pertsonalei loturik “horrenbeste ez mugitzea” erabaki dutelako. Dena den, lurralde desberdinetatik ibili izanak emakume eta kultur ñabardura desberdinak ezagutzeko aukera eman die, eta tarteka mugitzen jarraitzen dute liburu-aurkezpenak edo bestelako proiektuak medio. Horiez gain, gerora horretan jarraitu ez badute ere, urte haietan euskal testuinguruan, tailer puntualak harago modu iraunkorragoan, beste batzuen artean, Joxepa Bornaetxea aritu zen hilekoaren dispositiboak azaltzeko zenbait ekimenetan (tarteka Edurne Epelderekin batera); 2007-2010 artean Lorena Pazosek tailerrak eman zituen leku ugarietan; Miren Izco sexologiaren ikuspuntutik Nafarroan eman zituen tailerrak 2003-2006 urteetan; baita Nomantxakoloreako kideok ere, 2009-2012 urteetan. Eta ziur ezagutzeko aukera izan ez ditudan beste hainbat gehiago ere.

gehiago dira hilekoari buruzko tailerrak gidatzen dituztenak. Bizkor ari dira mugitzen gauzak: zenbait formatzaile edota bidelagun oso aktiboak dira eta komunikabideek ere gero eta arreta gehiago jartzen diete, bereziki 2016tik aurrera²⁸⁴; askotariko espazio eta topaguneak sortzen ari dira zikloa landu eta politizatzeke.

Profesionalizazioa bera eta *zuk zeuk egin* filosofiak (DIY-DIT) osagarriak dira, tailerren dinamizatzaille, formatzaile edota bidelagun askok sustatzen dute ezagutzen autogestioa, taldeetan elkartzea, etab.; eta alderantziz ere. Nik neuk ere bi posizioak erabili ditut, talde autogestionatu moduan eta bidelagun gisa. Hala ere, gure gizarte neoliberelean aitortza bereziki norbanak "adituei" egin ohi zaie, kolektiboei edota egitasmo anonimoagoei baino, are gutxiago iraganeko genealogiei. Hargatik garrantzitsua deritzet, profesionalizazioaren jakintzak, metodologiak eta taldea laguntzeko lana aitortzeari, eta baita proposamen kolektiboagoen eta anonimoagoen garrantzia aitortzeari ere.

Etnografiaren lehen urteetan, bereziki tailerrak izan dira parte-hartzaile asko hilekoaren politizazioan engaiatzeko eremu nagusi; egun, aldiz, gailuen erabilera bera, sare sozialak, liburuak eta askotariko egitasmoak areagotu direnez, iturriak eta engaiatzeko moduak ere ugaltu dira. Esaterako, etnografian modu espezifikoa sakondu ez arren, interesgarria litzateke azken urteetan mundu birtualean materializatzen ari diren gogoeta eta ekimenen azterketa espezifikoagoa egitea, bien arteko dikotomiarik sortu gabe. Egun, tailerrak eta bestelako egitasmoak antolatzen dituzten pertsona eta talde ugari eremu digitalean ere dihardute²⁸⁵; eta oro har, beste formazio asko zuzenean birtualki abiatu dira.

4.2.4. HILEKOAREN SORKUNTZEN GORALDIA: FAKTOREAK ETA ALDAKETARAKO SOZIALIZAZIOAK

Teresaren eta Clararen bitartez barneratu gara egitasmoen eta teknologia feministen baitan. Prozesu horietan bigarren sozializazioak ahalbidetzen dituzten gorputz-esperientziak gertatzen dira, aldaketarako aukerak sortzen dituztenak. Sare afektiboak, erreferentzia teorikoak eta

²⁸⁴ Horren adibide ditugu, esaterako, Esti Urresola eta Ane Uriarteren "Lunatikak menstruazio zikloa mugimendu kontzientearen bidez" tailer proposamenak (ikus: <https://aiaraldea.eus/audiod/1481062318874-hilerokoaren-inguruan-dagoen-desinformazioa-borrokatzea-da-tailerraren-helburuan>) (2019-10-18); Enara Iruretagoiena Dominguezek garatu duen "Viviendo en cíclico/Ziklikoki bizitzen" proiektua (ikus: <http://www.viviendoenciclico.com/>) (2019-10-18); Iruretagoienak berak eta Jone Fernandez Zabaletak gauzatu duten Aralgorputz proiektua (<https://aragorputz.wordpress.com/>) (2019-10-18) edota Bulbahizpak laborategia (ikus: <https://www.argia.eus/argia-astekaria/2595/hilekoari-beha>) (2019-10-18); edota Ainhoa Aldazabalek Skolastika literatura eskolaren baitan garatu duen "Menstruando Literatura" izeneko tailerra (ikus: <http://lea-artibaietamutriku.hitza.eus/2016/06/02/literatura-landuko-dute-hilekoa-ardatz-izango-duen-tailerrean/>) (2019-10-18), besteak beste. Azken urteetan garatu diren zenbait adibide dira, baina, beste batzuekin batera, han eta hemen dabilta hilekoaz mintzatzeko espazio eta bilguneak sortzen.

²⁸⁵ Eragin handiko adibide esanguratsu bat, dagoeneko aipaturiko Erika Irustak sortutako Soy1Soy4 ziklo menstrualaren hezkuntza-komunitatea litzateke.

sortutako espazio kolektiboak gakoak izan dira kultura horietan engaiatzeko. Berriemaile gehienek moduan, hilekoa politizatzeaz harago, Teresak eta Clarak bizi-proiektuei lotutako bestelako alternatibetan eta kolektibo sozialetan parte hartu dute, eta hori ere funtsezkoa izan da euren osasuna, gorputz-prozesuak zein generoa birpentsatzeko. Era berean, esperientzia horiez gain, asko eragin die osasunari eta sexu- eta ugalketa-osasunari lotutako bizi-pasarteek.

Teresari, haurtzaroan jada, bere egunerokotasunean zituen erreferentziak berdinzaleagoek lagundu zioten genero-desberdinkeriak identifikatzen; esaterako, aiton-amonen herrira joatean, non lehen aldiz bertan hasi zen odol-jarioekin. Amaren lehengusina, atzerriko bizi-esperientziak, harreman-sare afektiboak, udalekuetako laguna edota aisialdi-taldea izan ziren, pixkanaka, hilekoa esploratzera eta politizatzerara eramanez. Clararen kasuan, osasun egoera zehatzak eramanez zikloa, generoa eta osasuna bestela ulertzeko aldaketetara. Eta ikertzen hasi zen, bai artxibo zein liburu artean, eta bai yoga zein bestelako gorputz-praktiken bitartez. Teresa moduan atzerrian ezagutu zuen kopa. Anartean gailu alternatiboak horren ezagunak ez zirenean, bakoitzak bere bidea eginez, beste askorengan eragin dute: lagunengan, kide feministengan, udalekuetako nerabeengan edota tailerretako partaideengan, bide berriak irekiz.

Teknologia feministetan esperimentatzea, gorputz-ahalduntzerako bidea ez ezik, politika egiteko eremu emankorra izan da Teresarentzat. Teknologia feministak, horiek definitzeko zailtasunak zailtasun, hedatu, garatu eta dibertsifikatu direla ikusi dugu. Ezagutzak sozializatu dira. Jurdanak aipatzen zuen mikrojendartetik orokortu dira, edota Izarren hitzetan, gaur egun, jada ez da sektore konkretu baten kontua. Oraindik egiteko dagoen bidea, aldiz, luzea eta konplexua da. Manresako CUPek, 2016an aurkeztu zuen mozioan, sexu-hezkuntzako klaseetan kopaz mintzatzea proposatu zuenean, hautsak harrotu ziren estatuko geografietan barna, komunikabide desberdinen bitartez. Justuki, gaia komunikabideetan ateratzen den bakoitzean, oso erreakzio desberdinak azaleratu ohi dira. Osasungarriagoak, ekologikoagoak eta eskuragarriagoak diren dispositiboak sustatzea erronka garrantzitsua da. Era berean, konpresa eta tanpoiak egiteko erabiltzen diren produktuen erregulazioa behar da: une batzuetan bigarren mailara pasa baita erregulazio hori, aldarrikapen nagusietako bat bestelako baliabideak hedatzea ere izan denez. Erregulazioarekin batera, tasak deusezteak, (nahiz eta zinez garrantzitsua den horiek lehen mailako beharren produktuen multzoan sailkatzeko egin den lana aitortzea). Hilekoaren bizipenak hobetzeko ezinbestekoa baita aukera desberdinak eskuragarri izatea, gorputzok, geure anatomiak, genitalak, azalak, muskuluak, beharrak, erosotasunak eta gaitasunak, anitzak baitira. Alegia, beharrak (eta gorputzak) askotarikoak direnez, funtsezkoa da

teknologia feministen izaera eta aurrerakuntzak etengabe birpentsatzea, esaterako, eskuragarritasun ekonomikoari, genero eta gorputzen aniztasunari edota aniztasun funtzionalari dagokienez; bereziki gainditu (edo sortu) ditzaketen desberdinkeria sozialekiko eta horiek egituratzen dituzten kontsumo-ereduekiko arreta kritikoa mantenduz.

Ikusi dugu proposamen horietan estigma menstrualak eztabaidatzen dela, bestelako iruditeriak eta gorputz-praktikak esperimentatuz. Baina hilekoaz gain, ginekologiaren eta osasunaren autogestioaz eta genero desberdinkeriaz ere mintzatzen da, osasunaren ikuspegi feminista landuz. Baina hilekoaren proposamen alternatiboak ez dira ekimen horiekin agortzen: seigarren kapituluan helduko diegu, esaterako, kale-ekintza edota proposamen bisualagoei, prozesu horietan gertatzen diren afektu, iruditegiak, bizi-ikuskerak eta estrategia sensorialak eta politikoak identifikatuz. Hala, proposamenen goraldi hau ulertzeko identifikatu ditudan zenbait gako eta fenomeno sozialean murgiltzen goaz analisi enpirikoan aurrera egin ahala, eta horiei erreparatuko diegu kapitulua amaitzeko. Izan ere, aztertutakoaren arabera, badira aintzat hartzeko zenbait eragile, aldaketarako faktore gisa identifikatu ditudanak: (1) kultura eta diskurtso feministen hedatzea, (2) gorputzaren gaineko proposamenen areagotzea (baita feminismoaren baitan ere), (3) errespetuzko haurdunaldi, erditze, edoskitze eta hazkuntza prozesuen eremuan jorratzen ari diren ikuspegiak, (4) medikuntza alternatiboen eta osagarriaren areagotzea, (5) ekonomia sozialaren eta kontsumo politikoaren birpentsatzea, eta (6) kontsumo-gizarte kapitalistaren eraginak.

Lehenik eta behin, azken urteetan gertatu den feminismoaren zabalpena –zenbait laugarren olatu gisa edo trantsizio feminista gisa identifikatzen ari direna–. Bereziki komunikabideetan eta sare sozialean izandako hedatzeak eragina izan du hilekoaren proposamenen ikusgarritasunean eta zabalpenean. Bigarrenik, gorputzari buruzko proposamen sozial eta zientifikoek garrantzia handia hartu dute mendebaldeko gizarteetan, teoria sozial baten forma hartu dutena, eta ondorioz, prozesu sozialak eta kulturalak aztertzeko bide pribilegiatua bilakatzen ari da eremu desberdinetan (akademikoan, artistikoan, sozialean, herrigintzan...) eta hainbat diziplinatan (antropologia, soziologia, filosofia, historia, artea...). Hala, azken hamarkadetan ugaritu egin dira gorputzarekin loturiko proposamenak zenbait zirkulutan, mugimendu feminista, ekologista edota eremu artistiko-kulturean kasu. Feminismoaren arloan berrindartu dira gorputzasunari lotutako gaiak. Adibidez har daiteke Granadako 2009ko jardunaldien garaian zenbait gai berrartutako presentzia, hala nola, trans errealitateak, identitateak, desioak, sexu-lanak, pornografia...; Ez ziren gai berriak (ikus, adibidez: Platero, 2020), baina, batez ere, zenbait aktibistek erdigunean jarri zituzten, esaterako, transfeminismoaren bitartez. Beste adibide bat

litzateke 2014an *Partido Popular*reko gobernuak abortuaren lege-aldaketa proposamena egin izanak sorturiko borrokaren berpiztea, aldarrikapen klasikoetara itzuli beharra sortuz. Hala, gorputzaren eta norberaren bizitzaren autogestio desioak eta beharrak indartu ahala, ginekologia arloko autogestioa ere indarra (ber)hartuz joan da, hurrengo kapituluan sakonduko diren osasunari lotutako beste proposamen batzuekin batera.

Hirugarrenik, eta aurreko faktoreekin lotuta, XXI. mende hasieran indartu diren haurdunaldi, erditze, edoskitze eta hazkuntza prozesuen errespetua, lanketa eta eskubideak barnebiltzen dituzten zenbait diskurtsoren eragina legoke, indarkeria obstetrikoren salaketa eta analisia, esaterako. Pentsamendu kritiko eta gogoeta-testuinguru horrek, biomedikuntza eta ginekologia eredu eta praktika hegemonikoen eztabaidatzearen bitartez, bereziki elikatu ditu hilekoaren hausnarketak. Nabarmena da urte hauetan zehar eremu horren baitan garatu diren ikuspegi aniztasuna. Laugarrenik, medikuntza alternatiboen eta osagarrien areagotzeak ere eragina izan du, horietara bereziki emakumeak gerturatzen baitira (Scott, 1998; Perdiguero 2006:35; Nogales-Gaete, Menendez, Perdiguero eta Tosal, 2007; Nissen, 2011, Fedele eta Knibbe, 2013; Cornejo eta Blázquez, 2013), eta berauetan gorputzaren eta osasunaren ulkerak holistikoak proposatzen dira.

Bosgarrenik, ekonomia sozial eta eraldatzailearen baitan alternatiba propioak ekoiztearen eta kontsumo politikoaren ideiak indartu dira eta kultura horietan koka daitezke hilekoaren-teknologia feministak egiteko sortu diren zenbait kooperatiba, proiektu eta ekimenen jarduna. Beste zentzu batean, *zuk zeuk egin* filosofiaren eragina ere ikus dezakegu berriemaile askoren testigantzetan.

Azkenik, paradoxikoki, azken faktore batek ere badu zerikusia egungo gizarte neoliberalak egituratzen dituen gorputza eta osasuna gurtzearekin. Dakigunez, gizarte kontsumista baten beste alderdi bat, hain justu, norberaren zaintza eta kudeaketa zehatz baten ideiarekin lotua dago, gauza “naturalen” eta bizi-estiloen kontsumoarekin zerikusia duena, norbera besteengandik bereizteko modu gisa. Zenbait gorputzekiko indarkeriak, osasun-eza eta zaintza-eza ahalbidetzen dituen gizarte berak sustatzen du gorputzekiko halako kultu kontsumista bat.

Horrenbestez, esango nuke, aipaturiko kultur ezaugarriek eta aferek eragina izan dutela goraldi honetan, aurkezten joan garen testuinguruaren ezaugarrietan ikusi moduan. Askotariko tailerren eta teknologien esperimentazioak, irakurketa, elkartruke eta afektuekin batera, giltzarri izan dira hilekoaren politizazioan engaiatuta daudenenentzat. Hala, ezagutzak, azalak,

afektuak, subertsioak eta gizarte-aldaketa desioak uztartzen dira hilekoaren kulturetan, eta horien baitan gorputz-arreta, osasun- eta genero-ideologia desberdinak.

HILEKOA, GENERO IDENTITATEAK ETA SEXU DIMORFISMOAREN PARADIGMA

Refusing to assume who does and does not menstruate is one way of challenging the rigid gender binary that perpetuates privilege and oppression (Society for Menstrual Cycle Research 2011:1)

Bistakoa ikusezin. 2009an egindako master amaierako ikerketa-lanerako sei emakume zis elkarrizketatu nituen, uste guztien arabera hilekoa edukitzeko garaian egon arren, bestelakoa zen egoera. Arrazoi desberdinak bide, hilekoaren odol jarioak ez ziren presente gorputz orotan: haurdunaldiak, edoskitzeak, obulazio eza, estresa edota ezezagunak ziren beste zenbait arrazoi. Bilatu gabe nabarmen agertu zen hilekoaren izaera dinamikoa eta konplexua. Ikerketaren hasieratik gaiarekiko modu kritikoan posizionaturik egonik ere, gaiak zentraltasuna hartu zuen lehen elkarrizketak egin ahala. Beraz, landa-lanak berak eraman ninduen konplexutasun horretan gehiago arakatzera.

Aurrera ere, maiz agertu da landa-lanean hilekoa-emakume-guztiek-dutela eta hilekoa-emakume-egiten-duena ideiak barne-biltzen dituen emakume-menstruatzaile eskema. Behatutako tailer eta egitasmoetan gutxi eztabaidatutako ideia izan da hori, nahiz eta azken urteetan nabarmen garatu den ikuspegi kritikoagoa. Gai sakontzeko, bi gorputz-ibilbide baliatuko ditut, euren ahotsen bitartez aferaren konplexutasunera gerturatuz: bien esperientzietan ikus daitezke gizartearen eta sistema biomedikoaren bortxa, ertz eta dimentsio askotarikoak dituzten bizipenen konplexutasuna eta bereziki, agentzia eta erresistentzia gaitasuna. Maitek «*kobazulo moduan*» bizi du hileko odolaldien «*ausentzia*», eta artea baliatzen du hori lantzeko lengoai gisa. Unai sexu-berresleitze prozesurako protokolo medikoen ondorioz geratu zen hileko gabe: behar ontologiko bat baino, gizarte honetan bizirauteko estrategia moduan bizi izan du.

Ikerketaren ardatz nagusietakoa izan da hilekoa gorputz femeninoaren eraikuntza biologikorako gako gisa problematizatzea eta sexu-dimorfismoan oinarritzen den ikuspegi hegemoniko biomedikoaren eskema biologizista eztabaidatzea. Abiapuntutzat dut, hortaz, hilekoa, sozialki emakume gisa irakurtzen eta izendatzen diren gorputzen eraketan pieza gisa deseraikitzea. Gorputz-ideologia dikotomikodun mendebaldeko genero-sisteman, sexu-dimorfismoaren pentsamenduak bi sexutan-gorputzetan-desiotan banatu eta modu zurrunean interpretatzen ditu gorputzak. Hertsiki polarizatzailea izateaz gain monosexuala da: pertsona batek sexu bakarra izango duela eta berbera izango dela bizitza guztian zehar. Paradigma horren baitan oinarritzen dira, besteak beste, gorputzen gaineko azalpen biologiko, endokrinologiko eta hormonal nagusiak; paradigma beraren baitan, hilekoa.

Emakumezko-gorputzak definitzeko azalpen biomedikoetan hilekoa klabea da. Hau da, zenbait gizartetan estigma sozialaren sortzaile izateaz gain, mendebaldeko emakume-gorputzaren eraikuntzaren ardatz nagusietako bat da eta gainera, gizon-gorputzak eta emakume-gorputzak modu kategorikoan banatzeko bide. Ginekologiako eskuliburu garaikide askoren joera den moduan, sistema biomedikoaren baitan hilekoaren zikloa emakume izendatutako gorputzetan agertzen da: gorputz horietan guztietan, eta horietan soilik. Kapitulu honetan sakonduko dugun moduan, definizio horiek ez diote apenas erreparatzen (besteak beste, materialtasun biologikoaren) konplexutasunari; are gutxiago genero-identitate bizituen aniztasunari. Aldiz, aldakortasuna nabarmena da: arrazoi desberdinengatik hilekoa ez duten emakume asko daude eta, beste aldetik, zenbait transgenerok, trans gizonak, genero neutrodunek edota identitate maskulinoa duten pertsonak hilekoa dute. Aniztasuna gutxi agertzeko joera dute eskuliburu medikoek eta agertzen denean ikuspuntu patologikoetatik egin ohi da. Iruditegi sozialean ere modu indartsuan erreproduzitzen da hilekoaren arauaren ideologia izendatu dudana.

Bada, nola desafiatzen dute ikerketa honetan aztertutako politikak sexu-dimorfismoaren paradigma? Nola gertatzen dira urraketak, jarraitutasunak eta interferentziak? Maite eta Unairen gorputz-ibilbideek jarraitutasun eta urraketa horien konplexutasunean murgilduko gaituzte, materialtasuna bera esperientzia adina konplexu eta aldakorra baita. Landa-lanaren analisiarekin eta beste zenbait ahotsekin uztartuz, prozesu horiek gertatzeko moduak aztertuko ditugu. Hilekoaren ikuspegi dinamiko eta konplexua abiapuntu, gorputz- eta identitate-aniztasunari erreparatuko eta gorputz-iruditegi eta genero-ideologia malguagoak ahalbidetuko dituzten gorputz-politikak garatzeko zenbait gakotan sakonduko dut.

5.1. MAITE ETA UNAI

5.1.1. MAITE: ODOL-EZAREN EZINEGONAK SORKUNTZA EREMU BILAKATU

Abuztuko goiz bero batean elkartu gara bere herriko plazako kafetegiaren terrazan. Kafea hartu eta bizileku duen baserrira igotzekoak gara, baina bere ahizparen etxea hutsik dagoenez bertara joan gara, lasaiago egoteko. Eguna pasa dugu elkarrekin. Pozik aurkitu dut, opor egunak hasi berri. Zaila izan den bolada bat amaitzen ari dela sentitzen du. Kostaldeko herri txiki batean hazi da eta egun, bertan eraikitzen ari da bizitza. Gustura bizi da herrian eta egitasmo desberdinetan inplikatzeko da, jaien antolaketan, kasu. Harreman estuak ditu familiarekin, amonekin, izebekin eta lehengusinekin bereziki. Ama, etxeaz arduratzeaz gain, garbitzailea da enpleguz eta aita, aldiz, arrantzalea. Maite haurra zenean bolada luzeak pasa ohi zituen etxetik kanpo. Nagusitu ahala, harremana trinkotu du ahizpekin: ahizpa gaztearekin bizi da, lagunak partekatzen dituzte eta baita antzeko gogo eta pentsaerak ere; orain zertxobait banatzeko beharra sentitzen du. Bestalde, ahizpa nagusienarekin hark haurrak izatean estutu zuten harremana. Pozez gogoratzen ditu haurtzaroan bertan pasatako udarak, familia zabal guztia elkartzen baitzen bertan hiru hilabetez, eta eszena desberdinen bitartez errepikatu dit nola sentitzen zen aske bertan; horrek eragina izan du Maitek familiari eta baserriari ematen dien garrantzian. Baserrira hutsik egonda ere, senide guztiak larunbatero elkartu ohi dira ortuko lanak egiteko. Hala, bertara bizitzera joatea erabaki zuten bi ahizpek, «*etxeari bizia eman eta atea irekitzeko*». Astebururo familiarekin egotea laguntza eskertzeko eta loturak indartzeko modua izan da. Orain, etxe-aldatze baten erdian harrapatu dut: garai hau amaitu arren, loturak ez dira hautsi.

Maitek ez du inoiz bere kabuz odolaldirik produzitu, ez bada farmako bidez izan. Bere bizi-espereziak prozesu biologikoen aldakortasuna agertzen digute. Bere ibilbidean zehar ezagutza medikoen eta baliabideen ausentziak hainbat kezka sortu dizkio, baina horiei aurre egiteko estrategiak ere bilatu ditu. Horrek guztiak gorputz-irudian eta osasuna bizitzeko moduetan ere eragin dio. Hain justu, oso garrantzitsua du osasunaren zaintza, horrek zenbait aldaketa egitera eraman duelarik. Egun bereziki alde emozionalari erreparatzen dio: «*Oreka emozionala*» behar du eta horretarako egiten ditu yoga eta kirola ere. Osasuntsu sentitzea aske sentitzearekin lotzen du, baita jariakortasunarekin ere:

Lotura bat egon behar du desio eta egiten duzunaren artean [...] Atea irekita utzi eta atera-sartu horretan egon. Osasuna ere denbora da: zuk nahi duzun horri emateko denbora, lo egiteko denbora, deskantsatzeko. Eta esnatzean aterik ez ixtea, ateratzen uztea. [...] Indartsu egon behar naiz gauzei

aurre egiteko. Izan ditut depresio txikiak, joera dut barruan gordetzeko eta horrek atera egin behar du [...] Jarriotasuna behar dut ongi egoteko, agian etengabe ezin dut hori landu bizitzako gauzei ere erantzun behar diedalako, lana egin eta beste.

Denbora osasun faktore gisa proposatzen du, energiari ere hitzak jarriaz. Gaixotasuna, «*energia guztia zurrupatzen dion zulo*» moduan ulertzen du, «*defizientzi bat, puntu batean kontzentratzen den mina*». Orain krisian dagoen bere bikote harremanari erreferentzia eginez, elkarrekin jarraituko balute «*gaixotu*» egingo dela dio, energia gehiegi erabiltzen ari delako eta une honetan «*ongi sentitzeko behar handia duelako*». Alabaina, bere osasun prozesuen artean esanguratsua den bat balego, hori hileko-zikloarekin egindako bidea da, gorputz-irudiari eta genero-bizipenei lotua.

Hamalau urte zituela, gelako neska guztiek zuten hilekoa. Arduratzen hasi zen. Hamasei urterekin amari esan eta ginekologora joan ziren. Zenbait froga egin ahala, hormonak eman zizkieten eta horrela izan zuen lehen odolaldia. Itxuraz «*dena ongi zegoenez*» esan zioten hemezortzi urterako jaitsi ez bazitzaion itzultzeko kontsultara. Eta hala egin zuen, hormonak errezetatu zizkieten. Oro har, nerabezaroa aldaketa-garai gisa oroitzen du, lagun-aldaketak eta gorputz-aldaketak:

Nerabezaroan gorputza aldatu zitzaidan, bolumena. Gainera arraunean nenbilen eta horrek ere gorputza zabaldu zidan. Hor baztertu egin nintzen. Oso gaizki eraman nuen bularrena, kamiseta handiak, jertse handiak janzen nituen. Aldaketa horretaz akordatzen naiz, ispilu aurrean ikusten nola hazten ziren nire titiak. Ilea motxa eraman dut beti eta garai hartan txima luze guztiak aurrean nituen, aurpegia estaltzeko. Galduta nengoen, triste, mutilik ez nuela topatuko pentsatzen nuen. Galtza zabalak, “borroka” deitzen den estetika. Ni definitzen nintzen beste emakume mota bat bezala, nire lagunetatik aparte definitzen nintzen, besteena txorakeriak iruditzen zitzaizkidan; baina, azken finean nire buruarekin borroka bat zen, ze lagun onak ziren.

Batxilergoa amaitzean arte ederrak ikasi zituen, gogo-biziz. Gustura bizi izan zen Bilbon zenbait urtez, eta urte haietan beste zenbait hiritan ere egin zituen egonaldiak. Euskal Herritik ateratzeko beharra zuen eta lehen aldiz ateratzean «*mundua deskubritu*» izanaren gorputz-sentsazioa izan zuen. Gerora, atzerrian ikasketa-egonaldi batean zela, ez zuen bolada ona pasa: bere «*buruarekin aurkitzea*» izan zen, porroak erretzeak ere ez ei zion asko lagundu. Garai hartan gurasoen babes handia sentitu zuen. Hala, bidaia asko egin arren, ohartu zen berarentzat familiak, sustraiek eta oro har, sorlekuak zuen garrantziaz. Arte-ikasketak eta garaiko esperimantazioak bere bizitzan nabarmen eragin diote, bereziki, gorputzasuna bizitzeko

moduetan: «*Mundua eta gorputz propioa ulertzeko bestelako lengoaiak*» garatzeko parada sortu baizitzaion.

Hilekoak eta hileko-gabeziak galdera asko sortu dizkio bizitzan Maiteri. Bere ibilbide terapeutikoan, biomedikuntzarekin eta medikuntza alternatiboekin aritu izan da. Hasieran, zenbait urtez jarraitu zuen pilulak hartzen:

Bizitza osoa pilulak hartzen. Beno, ba oso ondo, behintzat hilekoa neukan. Baina momentu batean, antsietateekin hasi nintzenean, nire buruari zera galdetu nion, bizitza guztia pastillak hartzen egon behar al dut? Eta nire kabuz utzi nuen ea zer pasatzen zen. Herrira itzuli nintzenean izan zen, duda asko neuzkan, benetan nago gaixo? Ginekologoak ez zidan ezer argitzen eta zoro bat bezala tratatu ninduen. Konturatu nintzen ginekologian gauzak puntu batera arte daudela: hormonekin konpontzen da dena eta soluzioa hormonetan baldin badago, nahikoa, arazorik ez [...] Baina nik arazo bat daukat, hilekoa ez zait jaisten beraz hor nonbait blokeo bat dago, ez zidaten argitu ezer. Orduan izan zen utzi nuela [pastilla], urtebete edo. Ginekologora joan nintzenean asko haserretu zen, hori ezin nuela egin, hezurretarako txarra zela eta abar.

Medikuntza alopantikotik haragoko aukerak bere egoera ekonomikoak baldintzatu ditu. Erremedio naturaletara eta erantzun holistikoagoetara jo izan du, baina garestia iruditzen zaio, baita «*mundu oso komertziala*» ere.

Nik batez ere hilekoarena konpondu nahi nuen modu naturalean eta bitartean beste gauza asko topatzen zizkidaten: gibela zikina, bata eta bestea. Eta dena mugitzen zidaten, garbitzen ari zaizkizu eta prozesu asko gertatzen. Baina hilekoarena ez zen konpontzen eta garesti ateratzen zitzaidan, batez ere produktuegatik. Bach loreak hartzen ere ibili nintzen eta sendagile hark esan zidan, 'hormonak har ditzatela beraiek', eta nahiz eta ordura arte horrekin arduratuta nengoen horrek ere asko ukitu ninduen, hainbeste urte hormonak hartzen!

Urtebete pilulak hartu gabe eta zenbait tratamendu homeopatikoren ostean, arrazoi ekonomikoengatik berriro ere jo zuen biomedikuntzara, hormonei berrekinez. Osasun sistema publikoa, ginekologo pribatuak eta probak andana, baina inork ez dio behar zuen azalpenik eman. Bere ustetan hormonekin konpondu daitekeen bitartean, «*ez da benetako arazoa ikertuko ezta bestelako erantzunik bilatuko*». Ezjakintasunak sortzen dion sentimenduarekin batera bi kezka gailendu zaizkio gorputzean: batetik, haurrak edukitzea posible izango ote duen, ez baitiote inoiz argi esan aukera izango duen ala ez, eta «*ezjakintasunak urduritzen*» dio gorputza. Horren aurrean ez du antisorgailurik erabiltzeko beharrik sentitu; bai, aldiz, bere bikoteak. Bestetik, uste du bere gorputza, uteroa zein ingurunea, endometrioa sortzen ez den arren «*zikina*» dagoela, «*hilekorik gabe garbitzen ez delako*». Eta agian, kisteak edo antzeko

zerbait sortzeko arriskua sor daitekeela uste du: «*Hilekoa edukitzea ez da bakarrik hilekoa edukitzea, garbiketa suposatzen du, eta ni ez naiz ari garbitzen [...] Zure gorputzak sortzen duen prozesu baten garbiketa da. Nik hola definitzen dut, ze iruditzen zait zikina nagoela*». Tarteka bada ere, obulatzea nahiko luke. Era berean, hilekoa ez edukitzea hutsune gisa bizi du: «*emakume-gorputzaren hutsunea*».

Emakume bezala, nire bularrak ditut, gorputzez emakumea naiz, ez dago dudarik, baina hutsune bat daukat [...] emakumearen gorputzaren hutsune bat. Ez da drama bat, baina anomalia bat da. Gainera zientifikoki ez dit inork azaltzen eta horrek zailtzen du nire bizipena. Kobazulo ilun bat bezala bizitzen dut. Eta askotan iruditzen zait zikina dagoela, garbitu nahi dudala hor dagoena. Iruditzen zait tratamendu naturalekin gutxienez on egiten diodala.

Eragindako lehen zikloarekin batera probatu zuen tanpoia, baina odola izan duen garaietan batez ere konpresak erabili ditu. Ama eta izebarekin gutxi solastu du hilekoaz; nahiz eta berarentzako gai garrantzitsua eta «*naturala*» izan. Baina ingurukoekin horri buruz mintzatzeak eta esperientzia askotarikoak entzutea gustuko du. Lasai azaltzen du jendaurrean bere esperientzia. Bere iritziz, «*emakumeek hobeto uler dezaketen gaia da, elkar partekatzen dugulako*». Maiteren ustez, bada hilekoarekiko ikuspegi negatiborik, eta era batean askok horrela bizitzea justifikatzen du, sortzen dituen deserosotasunengatik:

Kulturalki zerbait zikina bihurtu dugu, engorrosoa eta gure animo egoeran, emozioetan eta egoera fisikokan asko eragiten duena. Puztu egiten zara, titiak handitu, aldaketa bat da eta aldaketa hori ez dugu onartzen. Noski, alderantziz izango balitz, edertuko baginateke ez, baina, gainera, mina ematen du. Eskatzen dizu denbora guztian gainean egotea, fisikoki ahul, amorrazioarekin, umorea aldatuz. Bizi garen bizitzan aldaketa suposatzen du, edozer gauzak oztopo egiten baitu, katarro bat, gripe bat... eta hilekoa oztopo da hondartzara joateko, parrandarako, etab.

Hain justuki, hilekoaren ikuspegi negatibo hori eta berak bizitzan sentitu duen gabeziari eta frustrazioari erantzuteko parada eskaini zioten arte ederren ikaskuntzek. Gorputz propioa «*lan tresna*» bilakatuz, gorputz- eta genero-bizipenetan arakatu nahi izan zuen: biluztu, grabatu, begiratu, argazkiak atera. Garaiko etengabeko esperimentazioak «*gorputza ulertzeko modu berezi batetara*» eraman zuen, prozesu oso bat izan zelarik. Hasteko, sentiberatasuna landu zuen:

Epoka bat isilik pasa nuen, 'zer gertatzen zaizu?' Ez nuen ezer ulertzen, aldaketa ematen ari zen, Maite deskubritzen ari nintzen, galdera handi horiek inora eraman ez, baina erantzun behar nituen: eskultura batekin edo koadro batekin. Egiten nituen gauzak, eta ez nuen ezer ulertzen. Oso zaila izan zen. Nik uste dut orduan artearekin konexio bat egin nuela, mundua ulertzeko beste modu bat.

Artea eta natura ikasgaiak eraman zuen bide horiek arakatzera:

Nik naturan markak uztea eta naturak nigan; zuhaitzak hanketan sortzen zizkidan markak, aluaren sentiberatasuna. Galdetuz zer den natura, ni biluzik hasi nintzen joaten, baina guzti horrek ez zidan ezer esaten, emakumeak lurrarekin daukagun erlazioa, biluzik egotea. Nire buruan guzti horrek ez zeukan lekurik, baina irudiak baneuzkan. Irakasleari asko gustatu zitzaion, feminismoa, gorputza eta generoari buruz irakurtzen hasi nintzen, biluzia artean, Ana Mendieta²⁸⁶ deskubritu nuen. Konturatu nintzen nola gainditu nuen nire gorputzaren bolumenak ikustea gizentasun bezala, ikustea nire gorputz fisikoaz harago, konexio bat naturarekin. Zer da natura? Hortik ari nintzen lantzen, ni biluzik jartzea galdera horren parean. Hor beste jainko bat erori zitzaidan, nola sortu dugun guk naturan ideia. Ze natura? Landugabeko lurra nahi nuen, eta ez dago, ez da existitzen, hori gezurra da, guk sortu dugun ideia bat da, orduan ez dago ezer.

Bide horretan arakatzuz otu zitzaion hilekoarekin lan egitea. Hala ezagutu zuen Judy Chicagoren Red Flag litografia ezaguna ere, hasi zen gorputza esperimentatzen, feminismoaz irakurtzen eta bere esperientziaz gogoeta egiten.

Ni umetan nahiko mari-mutil izan nintzen: futbola, ile motza, ez zitzaizkidan gonak gustatzen. akordatzen naiz lagun batek galdetu zidala ea neska edo mutila izan nahi nuen eta nik mutila erantzun nion [...] Gero hasi nintzenean gorputzarekin lanean, konturatu nintzen emakume izatea zela gauzarik ederrena, eta ilobak neskak zirenean-eta. Baina gero, alderantziz posizio zaila dauka, ispiuarena. Bestaldean dagoena. Aldarrikatzen du, lekua eskatzen du, baina oraindik ere bere lekua bilatu ezinik. Asko erortzen gara, ni emakume aske bezala, langile bezala, kulturalki eman diguten posizioan kokatzen naiz harreman askotan, borroka bat da. Aldi berean gorputzak emakume bezala ematen digun esperientziaz asko daukagu esateko, gizonezkoak ere bai baina emakumeak gehiago, ze beraiek bizi dira beraiek sortutako sisteman eta gu beti sistema horretan egokitzen joan behar izan gara.

Maiterentzako feminismoak ez du beti asmatu emakumeen egoerak eta beharrak ulertzen. Hau da, tradizioz emakumeenak kontsideratu diren ezaugarriei balioa ematea garrantzitsua da berarentzat. Nolabait emakumeen desberdintasunak balioan jartzen ditu, eta hori azaltzeko amatasunera edota naturara jotzen du, baina era berean, desmitifikatzen ditu. Esaterako, baliteke berak bere gorputzean haurrik ezin ernaltzea, baina argi du ama izateko ez duela inolaz berak erditu beharrik.

²⁸⁶ Mendieta, Kubara egin zuen bigarren bisitan hamar eskultura egin zituen Habana inguruko *Escaleras de Jaruco* kobetan. Horien artean zeuden *Nuestra menstruación* edo *Vieja madre ensangrentada*. Maiz baliatu zuen odola bere izaera orokorrangoan eta esentzialismo feminista batetik urrun, material gisa eta errito-ñabardurarekin. Mendieta-aren lana, bere erbestertze goiztiarrak eta kulturak markatu zituen (Ruido, 2002).

Arte ikasketak amaitu ostean ekoizpen artistikoak eta ikuspuntu feminista uztartzen zituen doktorego programa egiten hasi zen beste hiri batean. Ikergaitzat hautatu zituen emakume-gorputzak Interneten, net-arte eta ziberespazioa. Horrek eraman zuen web-orrien diseinua ikastera, hasiera batean interfazeak sortzeko: «*Mundu berriak, artea egiteko konexio berria. Tresna ezagutzea nahi nuen, programa erabiltzen jakin*». Era berean Mendieta, Chicago edota Cindy Sherman²⁸⁷ moduko erreferentzietan sakondu zuen eta hilekoaren gaineko instalazio bat egin zuen:

Konturatu nintzen emakumeengan agerikoa zen hori atera behar zela, hilekoa adibidez. Nire lanak desberdinak izan ziren baina azkenean nire gorputza adierazten nuen eta maskara bat erabiltzen nuen, titi bat. Emakumea identitate bezala. Garai horretan queer teoriak irakurri nituen, gorputzak aldatu ditzakegu, emakume izan gaitzake eta sinbolo bat erabiltzen nuen nik, bular bat buruan jarri eta emakume bihurtzen nintzen. Bazegoen zerbait falta zena, intuitiboki bularretik ateratzen likidoak, esnea eta odola. Odola hilekoagatik zen. Ateratzen ziren likidoak, hilekoarekin lan egitea, arte objektotik ulertzen nuen [...] Kanpokoarekin dugun lotura interesatzen zitzaidan, sartu eta ateratzen dena, hondakinez gain hilekoa edo esnea.

Hiru pantailako muntaia egin zuen: goiko pantailan burua, titiaren maskara zuen aurpegi bat; erdiko pantailan sabela, non azpian bagina zegoela markaturik agertzen zen; hirugarren pantailan odola izterretatik jariatzen. Instalazioa egin zuen gelan proiektzio bat zegoen non eskuetan estres aurkako bular moduko bat agertzen zen. Harekin jolastuz zulo bat egin eta kasualitatez likido gorri bat ateratzen zen, beraz irudi hori erakutsi zuen pantaila handian. «*Likidoekin oso sinbolikoa gelditzen zen. Ez hainbeste zer zen hilekoa definitzera baina bai hilekoak likidoekin suposatzen duen harreman hori, barruan daukaguna kanporatzea, likido horiek (esnea eta odola) kulturalki emakumearen berezkoenak iruditzen baizitzaizkidan*».

Garai beretsuan Krzysztof Kieslowskiren *Red* (1994) filma baliatu zuen beste lan baterako: eszena desberdinen artean beste eszena bat sartu zuen, tarteko egoera bat sortu eta gainontzekoaren esanahiarekin jolastu. Hots, emakume bat dutxan agertzen zen eszena batzuen tartean, hilekoaren presentzia irudikatzen zuen eszena sartu zuen, egoera bestela interpretatzeko bide emanez. Hilekoa erabili zuen obretan, odola txorro moduan irudikatuz, hain zuzen, berak odol gutxi zuelako. Ohikoa da odolaren irudikapenak odol ugarirekin egitea, modu biskoso eta jariakorrean.

²⁸⁷ Sherman argazkilaria da eta maiz gorputz propioa baliatu du arte-lanerako.

Garai oso sortzaile haren ostean, haustura moduko bat definitzen du Maitek. Alde batetik, badira arte-sorkuntzarako aipatzen dituen baldintza zailak: besteak beste, aukera ekonomikoak, lan asko egitea eta gauzak argi izatea. Doktore-ikasketak egiten zegoen hirian burbuila modukoa bizi izan zuen, baina itzultzean zailagoa egin zitzaion: «*Arte ederretatik artista izateko oso mundu zaila zen nire egoeran, lan asko egin behar da, ez daukat inor atzetik [ekonomikoki], beti ikasketak eta lana batera*». Hain zuzen, ikasketak eta bestelakoak ordaintzeko hamazazpi urtetatik duela gutxi arte ostalaritzan aritu da eta horrek eragina izan du sorkuntzari eskaini ahal izateko denboran. Baina, bestalde, garai hartako haustura du gogoan: «*Sormena eragotzi zion blokeo*» bat, eta ordutik ez du jarraitu «*modu serioan arte lanik egiten*». Uneko sufrimendua eta diskurtso feminista filosofikoagoaren beharra aipatzen ditu, gero eta gehiago irakurri areago galtzen zela. Gero eta nahasiago sentitzen zen, ez zuen ekiterik nahi diskurtso argirik gabe.

Nik irudia bilatzen nuen. Emakumearen irudia artean nola lantzen den jakin nahi nuen. Niretzako mingarria izan zen, feminismoa jarraitzen egindako indar guztiak eta gero, nire erreferentziak, noraino iritsi nintzen, eta taka, utzi egin nuen. [...] Zentzu horretan atzera egin dut, argaldu nahi dut, prestatu nahi dut, berriro aurreko kontu hori: ispilu aurrean zalantzak. Nire gorputzarekin izan nuen esperientzia, transzenditu egiten nuen, nire gorputzari begira paisaia bat bailitzan [...] Eta guzti hau, [antzeko interesak dituen pertsona berri bat bere bizitzan agertu dela eta elkarrizketa honi buruz] dena ari da pasatzen bueltatzeko. [...] Ziberespazioa lantzea ere oso zaila zen, igeri egiten ikasi eta itsasora joatea bezala, hori dena asimilatzeke... nire gorputza erabiltzetik, noiz uzten duzu zure gorputza? Arteak horretarako balio izan zidan.

Maitek bilaketa-bide ditu gorputza eta sorkuntza, mundua ezagutzeko eta ikertzeko lengoaia moduan. Konplexuak diren elementu askotarikoak agertzen zaizkigu ibilbidean eta bere diskurtsoan, esperientziaren konplexutasuna arakatzeko bide ematen digutenak: kontraesanak eta ezinegonari aurre egiteko moduak. Haustura izanagatik ere, guzti horri buruz solastean fisikoki bizi nabari dut, garai hark indar handia eman baitzion. Halaber, praktika artistikoen baitan kultura bisualean zein birtualean trebatu izanak profesionalki lagundu dio gerora, elkarrizketatu nuenean ikus-entzunezkoen arloan lan egiten baitzuen.

Bizimodu zein lan egonkorragoak dituen azken urte hauetan, ginekologo homeopata batekin dabil tratamenduan. Oraindik hilekorik ez badu ere, zantzuak somatzen ditu: «*Gorputzean mugimenduak ematen ari dira*». Bi urteko prozesu honetan, baina, ez dute bere amenorrearen kausarik sumatu eta homeopatak esan dio ez badutela irtenbiderik bilatzen ezingo duela hilekorik gabe luzaroan egon eta hormonei berrekitea pentsatu beharko duela. Aldaketa garaia da Maiterentzat, ahizparekin eta lagunekin baserrian bizitzen egon ostean, etxe berri bat aurkitu du, beste garai baten hasiera lez. Garai berriei begira sumatzen dut,

berarentzako garrantzitsuak diren gauzen inguruko erabakiak hartzen, hunkituta, eta era berean, energiaren lepo. Azkenaldiko gertaerak medio, sorkuntza-lanak berrekiteko harra pizten ari zaio. Denbora luze baterako azken etxe-aldaketa egingo du, eta zenbait gauzaz askatzeko eta galdutako beste hainbat berreskuratzeko baliatuko duela dio, ilusioz.

* * *

5.1.2. UNAI: HILEKOGABETASUNA AUKERA MODUAN

Herrixka txiki batera gerturatu naiz udazken hasiera honetan. Iraila oraindik, udararen azken arrastoak nabariak dira paisaian, mendi ingurunean eta gure azaletan. Nekazal giroko herrixka batean, maldan gora aurkitu dut Unairen familiaren baserria. Modu lotsatian agurtu gara. Kanpoan bero egiten duen arren, bere etxe barrua fresko dago eta jertsea janzten dut. Berak, aldiz, *landa-lanetan aritzera* ohituak direnak bezala, ez ei du hotz handirik irail hasiera honetan. Kafea prestatu dit. Unai eraikitakoa da etxe hau, senideen etxe alboan. Bertan bizi da, nahiz eta otordu asko gurasoekin batera egiten dituen.

Handik zenbait kilometrotara etxola batean bizi den eta ahuntzekin lan egiten duen lagun batek hitz egin zidan berataz, aspaldi, bereziki estimatzen den lagun batez hitz egiten den moduan. Elkarrekin jardun dute lanean, agroekologia, elikadura-burujabetza eta beste zenbait proiekturen bueltan. Halaxe aurkitu dut nik ere, atsegin eta abegikor. Prestutasun osoz jaso nau sukaldean eta sumatzen dut bere istorioa kontatzeko gogoia eta ez-gogoia nahasten zaizkiola. Egun, baserria du bizileku eta bizimodu. Duela zenbait urte itzuli da jaioterrira, beste hiri batean ikasten eta bizitzen egon ostean. Nekazal enpresen kudeaketa eta ganadu eta nekazaritzarekin lotutako prestakuntza desberdinak egin ditu. Familiaren bizibidea jarraituz, soroak eta ganadua zaintzen ditu: haragitarako behiak eta gazta egiteko esnetarako ardiak. Gazta egiten hastea du gogoan. Etxaldean bizi dira gurasoak, baita adinean gora doan osaba ere, artzaina izandakoa. Arreba nagusia bertan bizi ez bada ere egunero igotzen da baserrira lanera. Harreman estua du berarekin.

Hiritik baserrira itzultzean halako gainbehera bat izan zuen. Orduan erabaki zuen sexua berresleitzeko prozesu biomedikoaren baitan gorputz-ebakuntza egitea; haurtzarotik *mugitu* zaizkion gaiak izan arren, azken urteetan bere kezken eta bizipenen ardatz izan baitira. Haurtzarotik etengabeko prozesuan bizi izan du gorputz-identitate bizitua. Txikitatik sentitu du beragandik espero ziren igurikapenekin kontraesana. Gorputz-identitate propioak, sexu-identitate jakin bat izan beharrak, eta sozialki zegokion sexu-izendapen biomedikoa ez

betetzeak, ezinegonak sortu dizkio bizitzako une desberdinetan. Hilekoa izan zuen lehen aldiak «*lasaitua*» eragin zion, «*gainontzeko guztiek*» dagoeneko bazutelako.

Haseran hilekoa jeisten hasi zitzaidanean alibio moduan bizi nun, ze nei gainera nahiko beandu hasi zitzaidan jeisten, beste danak bazeuketan ta nik hasera hortan akordatzen naiz lasaitua hartu nola; baina gero, putada bat zan. Azkenen hor buruari buelta dexente eman nizkion [...] Behintzet sentittu arazten nindun bestek bezalakoa, ez? ze azkenen neetzako putada bat zen ez sentitzea eurek bezela, eta ordun horrek ematen zitzen berdintasun bat beaiekin. Baina gero ja...

Hamahiru urterekin jaitsi zitzaion, institututik etxeratzean. Amak konpresak eman zizkion. Bai etxean zein eskolan, informazio gutxi izan zuen eskura, «*EGBn ugalketa-aparatuaz emandakoa*»; eta lagunartean ere gutxi solastatu ziren gaiaz. Hasiera batean hilekoak adineko neskekin identitate komuna partekatzeko aukera eman bazion ere, bizkor aldatuko ziren bizipenak. Gainera, gerora hilekoak sortzen zizkion min fisikoek ere oinazea utzi dute bere narrazioan. Amak eta arrebek ere mina sentitzen zuten. Alderdi positiboak ikusi arren, batez ere, alderdi negatiboak bizi izan ditu Unaik hilekoarekin:

Azkenen eraitten dizu egunerokon, batez ere, mina ematen badizu edo asko jeisten bazaizu. Nei adibidez kriston pila jeisten zitzaienten. Gainera nik tanpoiak ezin nittun erabili [...] enintzen eroso sentitzen ordun beti konpresak. Inoiz, pasau zitzaienten konpresea desberdodau ni konturatzerako, eta holakotan etxean baldin bazaude ondo, baina bestela...

Lasaiago bizi da hileko gabe, «*alibio*» bat izan da hilekoa ez izatea, batez ere minarekin sufritzen zuelako, baina, dioen moduan, baita «*emakume sentitzen ez zelako*» ere:

Nik txikitari, sentitzen non nik mutila izan nahi nola, nik rekuerto hori dauket txikitatio [...]. Gero euki non 11-12 urtekin fase bat 'neskea naiz': neskea izan behar nula, neskea bezela ibil behar det, holako ostio bat, ez dakit. Baina eske gero, 13-14 urtekin, esaten non, ze ostiatan ai naiz? aurretio ere sentimendu hori eukita neuken, baina ordun konturau nintzen, 'neri neskak gustatzen zaizkit' ta horrekin hasi nintzen bueltara. Eta igual txikitako mutilen asunto hori pixkat ahaztuta neuken, ta hor hasi nintzen horrekin jira ta buelta ta jira ta buelta jira ta buelta... ta esan nun, aber, 'ni mutila naiz'. Rebista bat irakurtzen ta transexualen definizioa irakurri nun eta: ba hori naiz ni. Hoixe naiz ni.

Hirian bizitako urteak esperimentazio garai garrantzitsuak izan ziren: ikasle-bizitza egin eta etxetik eta herritik kanpo bizitzea. Hirian bizitako bolada mugarri gisa sentitzen du. Ere sexu-afektiboan esperimentatzea ere garrantzitsua izan da bere desioetan arakatzeko.

Adibidez, nahiko lekuz kanpo harrapau ziana izan zan ba neska batekin liau, ohia jun ginen ta... ba enintzen... nik ikusten nun gainera, nik askotan imajinatzen nintzenen neska batekin ohien, sentitzen

non ni mutil baten gorputzakin. Ta geo allau ginan harutza [irribarrez] ta hori ezta? ostia ba txoke hori. [...] Hirian bastante korapilo eon zen. Eta gero, horren ondorio bezela, ez neon ni personalki... osea nik hirira jun aurretik eta ondoren bastanteko diferentzi euki nola pertsona moduan, ordun ikasi nulako nere burua ezautzen eta barrua askatzen.

Herrira eta baserrira itzultzean garai nahasiak oroitzen ditu, halako gainbehera modukoa. Sexu-identitate bizipenen harira gurasoekin ere zenbait tirabira izan zituen. Garai hartan erabaki eta egin zuen aldaketarako prozesu medikoa. Bolada hartan mendian ibiltzeak lagundu zion asko. Kirola, ete bereziki ibiltzea, berarentzat, bizitzako une zailenetan ere ihesbide izan da.

Bueno, deporte eittea bastante gustau izan zait: korrika ittea, bizikletan ibiltzea, zaldi gainen ibiltzea [...] ta gero mendira itzultzean, etxean geratu nintzen hasieran, dana gainera erori ziten, nere sexu-identitatean kontuakin, etxean denbora guztian, beti gurasokin malaostin. Etxen gelditu nintzen ta hurrengo urtebeten, urteterdin jun nitzen fuiit... [beherantz] bezela. Ordun ja erabaki nun, bai, operatzea. Ta ordun adibidez asko lagundu ziten ibiltzeak, mendira o paseatzeak. Burue, normalen beste zea batetan eukitzen det, imajinazioa bastantekoa daukeu, ta hori urrutiratzeko ibiltzea gustatzen zitzaidan.

Osasuna «*gorputz- eta buru-osasun*» moduan ulertzen du. Buru-osasun horrek kezkatzen du gehienbat: egiten dugunarekin ongi sentitzea, gauzak bideratuta ikustea, lasaitasunez egon ahal izatea.

Osasun fisikok baino burukoek gehiotan failatzen ditela ustet. Ez dakit, azkenen hamar mila gauzei bueltaka, askotan neke sentsazio hori, ta gero igual neke fisikoa ere bada, e? Baino osasun mentala da faktura gehiena pasatzen dina [...] Azkenen osasuna, bai gorputzekoa eta bai burukoa, osasun ona eukitzea ondo bizi ahal izateko inpreszindiblea da. Ordun, zu sufritzen bazare gauza bateatio edo beste bateatio ba azkenen, biziri gustoa hartzeko asunto txarra. Netzat gustora bizitzeko inpreszindiblea dan gauza bat da osasuna.

Osasun fisikoaz, aldiz, «*gripealdi bat urtean*» aipatzen du, keinu lasaiez. Gaixotasuna, Unairentzat, «*jarraipena duen prozesu bat da, ez gripea adibidez*». Gutxitan joaten da sendagilearengana, ebakuntzaren edo hormonazio prozesuaren jarraipena egiteko; edota oso gaizki jartzen bada zerbaitekin. Medikuntzari buruzko ikuspegi kritikoa du, bere esperientzien eraginez. Ginekologoari dagokionez, aldiz, obarioa kendu ziotenean joan zen lehen aldiz, eta oroitzapen desatsegina du:

Nahiko azkarra ta desagradablea izan zen, nahiko rekuerdo txarra deuket. Ta gainera zan tripako min moduko bat, baina zan ezinola aguantau. Bi eun egon nintzen ta azkenean urgentsitari jun eta hori, kisten bat naukela. Gauen bertan ingresau, hurrengo egunen bertan operau, ta izan zan dana. Han

gaueko analisik ta ekografiakin, hoiek danak ein eta denbora pila bat zain aber ze ote zan. Gero ba ingresau, ta operau in beharren, ta aurretik ginekologok beittu ber zitela ta gaueko ez dakit ze ordutan, hospitalen inor ez, ama zain. Gainera ginekologo bat lehor antzekoa. Gero ja operau ta geroko atentzioa ondo, baino gau hartako zea hori, dauket rekuerdo nahiko txarra.

Bizi-esperientziak arrasto kritikoa sortu du Unairengan; baita gaztetatik herri mugimenduetan parte hartu izanak ere. Egun, nekazaritzari lotutako zenbait egitasmotan dabil, agroekologia gaietan bereziki. Bestalde, genero-teorien ezagutza nabarmena du: mendebaldean hegemoniko den genero-sistema dualistaz harago bestelako proposamenak ezagutzen ditu. Bere esperientzia ez du bide-possible bakar moduan ulertzen: gorputzasuna eta sexua modu dinamikoan ulertzen ditu. Gizartea bestelako balitz, gorputzak bizitzeko bestelako aukera askeagoak balira, (eta mina emango ez balio), ez litzaioke axola gizonezko izanda hilekoa izatea.

Uste det biziko nukela beste emakume batek bezela. Azkenen nere gorputzaren zea bat da, eta nere gorputzek ez baldin banau disgustatzen, ba azkenen ba beno, eztakit, ez? azkenen mutila izatean ere bizarra kendu berra daukazu eta hor botako den denborea hartu beharko dezu. Ez det uste hori arazo izango litzakeenik. Onartu ta punto. Azkenen ez baldin badao bereizketa hori, ni ez nintzateke izango ez mutila ez neskea, ta zure ez. Ordun, ba niri hilekoa jeitsiko zait ta beste batzuei ez zaie jeitsiko. Ta neri ilea beltza eukiko det, eta beste batei rubio.

Gorputz- eta genero-eskema malguak eta dinamikoak menperatzen ditu Unai, eta era berean negoziaketan dago bere iritzi, desio, eta ongi ezagutzen duen bere testuinguruarekin, barne eztabaidetan bilduta. Kontatu didan guztia gogoan dudala agurtzen dut Unai, bai eta bere bizitza inguratzen eta osatzen duten paraje ederrak ere.

* * *

5.2. HILEKO-ARAUAREN IDEOLOGIA: *EMAKUME GORPUTZAREN ARAU*

Lo que se ha tomado por incondicionado y universal, en el fondo ha incorporado rasgos epistémicos de ciertos sujetos concretos y ha ocultado o marginado los de otros, con las consecuencias materiales y de distribución de poder que ello conlleva. La pretendida imparcialidad esconde en el fondo una parcialidad que ha dado primacía a los intereses, objetivos y valores de cierto/s grupo/s sobre los de otros (Pérez Sedeño 2011:37).

Sexu dimorfismoaren paradigmen analisia ezinbestekoa zaigu gorputzen azalpen biomedikoez ohartzeko: bi gorputzen interpretazio polarizatu horretan azaltzen baitira gorputz-prozesu hormonal, endokrinologiko edota genitalak. Biomedikuntzak emakume eta gizon gorputzak oso era bereiztuan eta zurrunean ikertu eta azaldu ditu, baita gorputz horietan ematen diren prozesu espezifikoak (edo espezifiko gisa planteatuakoak) ere. Ikuspegi horretatik, garai, geografia eta testuinguru orotako gorputz guztiak bi multzo nagusi horien banaketaren baitan azaltzen dira, aniztasunaren agerikotasuna apalduz eta patologizatuz. Aipatu moduan, mendebaldeko hilekoaren ideologia hegemonikoaren baitan emakume izendatutako gorputzak gizon izendatutako gorputzen oposizioan azaltzen dira, eta hilekoa hezurdura horren parte da. Hau da, gorputz maskulinoekiko desberdintasuna nabarmentzeaz gain, emakumezko gorputz baten azalpen normatiboa eraikitzen du: modu zehatz batean definituz eta ezaugarrituz eta sexuen arteko segregazio sozialei bide emanez. Nola agertzen zaigu hilekoaren ideologia normatibo hori iruditegi biomedikoaren baitan? Jarraian, sexu dimorfismoaren ideologia osatzen duten zenbait ideia xehetuko ditut.

Hasteko, abiapuntutzat hartu behar dugu hilekoaren logika biomedikoa begirada zatikatu batetik eraikitzen dela, ezagutza medikoa bera espezialitateetan banatzen delako (Lock, 1993; Oudshorn, 1994; Martínez Hernáez, 2007; Esteban, 2010b). Espezialitateen arteko banaketa horiek, esaterako, endokrinologia eta ginekologia, edota dermatologia eta ginekologia, zailago egiten dute zikloaren azalpen holistikoago eta sistemikoago bat, eta oro har, edozein gorputz prozesurena. Bestalde, hilekoaren erregulazio eta patologizazio modu garaikideei begiratzuz gero, bestelako moduetan gertatzen dira. Lehen kapituluan aipatu moduan, esaterako, ekoizpenaren gaineko metaforak nabarmendu ohi dira emakumeek obuluak “galtzen eta zahartzen” dituztela dioten azalpen horietan (Martin, 1987). Azaldu da baita ere nola hilekoa hutsegite prozesu gisa agertzen den, ernaldu ez den obuluaren ideiarekin (ibid.), hala definitzen baita azalpen askotan: “ernaldu ez den obuluaren ondorioz agertzen den prozesua” edo “haurdun ez gelditzearen ondorioz baztertzen du gorputzak endometria”. Modu horretan badirudi hilekodun gorputzak ez direla ernaltzera iritsi ez dutela haurdunaldia erdietsi eta hori dela zikloaren helburu “logikoa”. Ikuspegi mugatu eta negatibo horren atzean, hilekoa duen gorputza, haurdun-erdtzen-esnea ematen ez dagoela azaleratzen da, emakumeekin lotzen den rolari jarraiki. Huts egite kontzeptu horrek emakumeen gorputz prozesuei ezartzen zaien balio negatiboa agerian uzten du (ibid.). Hala agertzen zaigu, esaterako, ginekologia eskuliburu honetan:

Fase hemorrágica o menstruación: si el *ovocito no ha sido fecundado*, se produce la desintegración y descamación de la capa funcional del endometrio. *El proceso regresivo* empieza 24-48 h antes de

comenzar la regla, y a los 3 ó 4 días de iniciada la misma, toda la superficie de la cavidad uterina está ya epitelizada (Lombardía eta Fernández, 2007:26).

Beraz, bai zikloa eta bai emakume-gorputza bereziki ugalketa-funtzioen arabera definitzen dira, modu holistikoagoan edota beste prozesu fisiologiko batzuekin elkarlanean ulertu gabe. Hala, hilekoaren azalpen biomedikoetan arreta gutxi jartzen zaie delako hilekoaren efektu sistemikoei, besteak beste, hilekoak baduelako eragina metabolismoan, hezur sisteman, hodi sisteman, azal eta muki-mintzetan edota sistema baskularrean (Valls-Llobet, 1991; 2009)²⁸⁸. Era berean, zikloaren ikerkuntza zientifikoa bereziki ugalkortasunera (teknologia erreproduktiboetara) mugatzen da edota ez-ernaltzera (antikontzepzioa); gutxi ikertzen dira ugalketa-funtzioez haragokoak. Halaber, zikloaren azalpenetan ugalketa-funtzioak erdigunean eta modu autonomoan agertzeaz gain, azalpen-eredu hormonal gailentzen da (Esteban, 2001) eta ondoezak ikertzean gutxitan sakontzen dira hormonez haragoko prozesu biologiko eta sozialak. Hain zuzen, hilekoaren azalpenetan dimorfismoaren ideologiaren beste zantzu bat hormonen ulerkera eta azalpena bera litzateke. Hasteko, aipatu gisa, hilekoa prozesu hierarkiko moduan azaltzen baita, hipotalamoa hormona ororen zuzendari bailitzan eta faktore zein kausa askotarikoen elkarlanean ulertu beharrean (Martin, 1987:53).

Horrez gain, hormonen gainean egiten diren irakurketetan paradoxa argia nabarmentzen da; hormonen “berezkotasun” bat suposatu arren, hormonen materialtasuna sexu-desberdintasunaren gaineko ideologiak bustitzen du eta horren arabera hormonen erabilera egiten da. Hau da, batetik, hormonen ustezko “berezkotasun” eta “neutraltasun” bat ageri da, nolabait, hormonak izango balira “gorputzen egia”. Hots, gorputz bakoitzak “modu naturalean” sexu zehatz horri “dagozkion hormonak” litzuzke: emakume ala gizon, hormona jakin batzuk. Horiek berezkotzat eta naturalizat jotzen dira, eta gorputz batek dagokion hormona tipo edota kantitate (sexu-hormonez ari bagara behintzat) modu jakin batean betetzen ez badu, edo aldaerarik badago, maiz patologikotzat jo ohi da. Alegia, hormonak gorputzaren egiaren parte dira, eta beraz, *berezko neurrietatik* kanpo ematen den oro, patologikoa da. Badakigu errealtatean, baina, pertsona guztien artean aniztasun handia dagoela hormona motari, kantitateari eta garaiari dagokionez, bai emakume edota gizon izendatzen diren gorputzei dagokienez (Oudshoorn, 1994; Fausto-Sterling, 2006). Hala ere, gorputz bakoitzean dagoen hormona mota eta kopurua askotarikoa eta bizitzan zehar aldakorra dela onartzen den arren, emakume gorputz batek “hormona maskulino” gehiegi izatea, edo alderantziz, gizon gorputz

²⁸⁸ Valls-Llobeten (2009) ustez hilekoari lotutako ondoezen kausen ikerketen ausentziak ez du lagundu bizipenak hobetzen, eta gainera, gailentzen diren proposamenak zikloaren abolizio kimikoan zentratzen dira batik bat.

batek “hormona femenino” gehiegi izatea, patologiko kontsideratzen da. Landa-lan eremu informalago batean, askotan bildu ditut honi buruzko testigantzak, ginekologoen izandako elkarrizketak kontatzen dizkidatenean kasu. Sarri entzundakoak dira, pertsona honek behin egindako moduko aipuak: «*Ba nik daukat ez dakit ze gaixotasun glandulekin zerikusia duena. Medikuek esan zidan testosterona gehiegi nuela, eta horregatik dudala ile gehiegi, azalean aldaketak eta orain hormonekin kontrolatzeko*». Baina, bestalde, era berean, genero-igurikapen biologikoak betetzeko, “argitzeko” eta “zuzentzeko” hormonon erabilera intentsiboa egiten da. Hau da, hormonak “gorputzen egia” moduan ulertzeaz gain, gorputz horien plastizitaterako tresna biomedikoak dira, oinarrizko lehengai. Edozein aniztasun material argitzeko erabiltzen dira; ondorioz, gorputzen kontrolerako kontrol mekanismo biopolitikoak dira.

Xedearen arabera aldatzen da hormonon eskuragarritasuna. Batetik, hormonak sexu-aldaketarako eskatuz gero, protokolo zurrinak igaro behar dira. Aldiz, beste gauza askotarako aise errezetatzen dira, landa-lanean ikusi dugunez. Sexu-berresleipen prozesuetatik eta bestelako osasun-prozesuetatik harago, maiz azaldu dira tratamendu endokrinologikoak egiteko arrazoi askotarikoak: antikonzeptzioaz gain, aknea, hilekoaren “irregulartasunak”, ile “gehiegi” izatea, hilekoaren minak, kisteak edota testosterona “gehiegi” izatea. Berriemaile gehientsuek aipatu dute une batean edo bestean sendagileak halakorik gomendatu izana. Finean, beste zenbait prozesu “konpontzeko” eta genero-arauak betetzeko egin ohi da sarri: ilea edota azalaren kasuan ikus daitekeen bezala. Beraz, paradoxa honakoa da: hormonak gorputzen sexu egiaztatzailetzat jotzen dira, baina, era berean, biomedikuntzaren praktikan hormonon erabilera oso altua da: “patologiak zuzendu” eta oro har, genero ideologia jakin baten araberako gorputzak biologikoki eraikitzeke, adibidez. Hortaz, biologia zerbait objektibo, arauemaile eta egiaemaile gisa ulertzen bada ere, prozesu biologiko horretan aise asko interferitzen da, beti ere gailentzen den paradigma zehatzen arabera.

Maiteren kasuan, sendagileek presioa egin diote hormonak hartu ditzan, hobe-beharrez bai, baina hartu ez dituenean kexuak ere pairatu ditu, eta halaber, inoiz ez diote hormonon ondorioen azalpen gehiegi eman. Unai, aldiz, bortxazkoa sentitu du zenbait hormona hartzeko pasatu beharreko prozesua. Horrez gain, aintzat hartu behar dugu hormonon izendapenaren atzean dagoen genero-ikuspegia. Anne Fausto-Sterlingek (2006) eztabaidatu du zergatik hormona zehatz batzuk sexu-hormona izendatu diren nahiz eta maila askotarikoetan bada ere gorputz guztietan badaude, eta zergatik ez diren, besterik gabe, hazkuntza-hormona gisa izendatu. Horren adibide ditugu testosterona, androgenoak edota estrogenoak. Hormona horiek bi gorputz desberdinduen azalpenetan multzokatzen dira, modu nahiko estatikoan

kopuruari eta moduari dagokienez (Ibid.)²⁸⁹. Orobat, Fausto-Sterlingen (Ibid.) arabera, gorputzak konplexuegiak dira desberdintasun sexualari buruzko erantzun errazak eman ahal izateko. Sexuarentzat oinarri fisiko sinple bat bilatzen saiatu ahala, are eta argiago geratzen da “sexua” ez dela kategoria fisiko hutsala (Ibid.:19). Beraz, genero eta nortasun sexualaren kontzeptualizazio tradizionalek genero-desberdintasuna mantendu eta bizitza-aukerak mugatzen dituztenez, gorputzarekiko politika aldatu ahal izateko alde zientziaren politika aldatzea beharrezkotzat jotzen du. Ondorioz, ulergarritasun kulturalen arauak moldatu ahal izateko ezinbestekoa da binarismo sexuala sortzen eta mantentzen duten praktika mediko eta zientifikoek jardunarekin bukatzea. Sexu-organo mistoak eta heteroaraua betetzen ez duten subjektuak eta gorputzak zuzentzen eta aldatzen jarraituz gero, ordea, egungo ulergarritasun kulturalaren sistema berrindartuko da. Hala, gorputzen konplexutasunaz harago, sexua kategoria fisiko hutsa ez dela erakusten digute halako planteamenduek²⁹⁰.

Horren adibide izan daiteke hilekoaren prozesuan parte hartzen duten zenbait hormonaren genero errepresentazioa. Hipotalamoaren estimulazioari jarraituz hormona folikular-estimulatzaila (FSH) eta hormona luteinizantea (LH) sortzen dira hipofisian, zortzi urtez geroztik. Hormona horien jario jarraikorraren ondorioz joango dira obarioak sortzen, eta azken horiek sortuko dituzte estrogenoak, beste hormona batzuen artean. Era berean, LHak testosterona sortzen du, eta FSHak espermaren ekoizpena sortzen laguntzen du. Hortaz, FSH hormona eta LH hormona gorputz gehienetan sortzen diren hormonak dira. Dena den, badago joera bat bi hormona horiei erreferentziak egitean, hori maizago egiteko emakume gorputzei dagokienean, sexu-hormona izaera hori indartuz.

Hormonez gain, narratiba biomediko horien parte dira sexu fenotipoen, kromosomikoen, gonaden, genitalen eta beste horrenbeste adierazleren interpretazio zurrnak. Ar edo eme, gorputz bakoitzak kategoria multzo bat betetzen duela auresuposatzen da, gorputzen aniztasun materialak hori ezinezkoa dela frogatu badu ere. Beraz, emakume gorputzak XX kromosomak, gonada femeninoak, estrogeno eta progesterona sexu-hormonak, bulba argi bat, neurri zehatz

²⁸⁹ Erabat argigarria da Fausto-Sterlingen (2006) sexu-desberdintasunaren gaineko analisia. Biologiaren ikerketaren eta narratibaren ikuspegi kritikoaren baitan, sexuak, gorputzak, generoa edota desira ulertzeko bestelako irizpide politikoak proposatu ditu, feminitatea, maskulinitatea, heterosexualitatea eta homosexualitatea eraikitzen duten errepresentazio politiko eta kulturalak aztertuz. Bere ikerketek erakusten dute, nola zientzialariek natura irakurtzeko, interpretatzeko eta egituratzeko gizarte-harremenen “egiak” ateratzen dituzten. Hau da, zientifikoki ez dira “natura” aztertzer mugatzen eremu sozialean “egia” erabilgarri horiek aplikatu ahal izateko (Ibid.:114), Harawayrekin bat, baietza dezakegu biologia, beste zientziak bezala, beste bide eta eremu batzuetan egindako politika dela.

²⁹⁰ Adibide argigarri da kirol olinpiaden harira egiten diren frogak zurrnak (eta horien emaitzak) sortzen dituzten gatazkak: frogen izaerak, emaitzen kudeaketak eta horien trataera mediatikoak argi agertzen dute sexu-dimorfismoaren ideia zalantzan jartzeak sortzen duen antsietate soziala. Ikus esaterako, Caster Semenya, Santhi Soundarajan edota María José Martínez Patiñorenak moduko kasuak (Fausto-Sterling 2006; García Dauser, 2014)

bateko klitoria (ez handiegia, bederen), ugalketarako funtzionala den uteroa, sarketarako funtzionala den introitoa eta bagina, falopioren tronpak, obuluak askatzen dituzten obarioak izan behar lituzke, gorputz zilegia izateko, gorputz biomediko arautua izateko; bide beretik, genitalitatea. Genitalen baitako aniztasuna, bereziki egoera intersexualen gaineko ikerketen argitara plazaratu da. Zientzia biomedikoaren garapenak, arautik at dagoena patologikotzat hartu duen arren, bestelako ikerketek morfologia askotarikotasunaren bitartez arauaren sinpletasuna agerian uzten dute (Oudshoorn, 1994; Laqueur, 1994; Fausto-Sterling, 2006; García Dauder, 2014; Gregori, 2015). Gorputz guztiak ezin dira genital zehatzekin definitu, are gutxiago bizitzako garai desberdinetan eta gainera horrek ez du zertan delako sexu elementutzat hartzen diren gainontzekoekin bat etorri behar.

Sexu-dimorfismoaren paradigmaren baitan, zikloaren ikuspegi estatiko eta objektiboak gailentzeko joera nabari daiteke. Esaterako, menarkiaz eta azken hilekoaz mintzatzean literatura medikoan modu objektibo, zehatz eta estatikoan ageri ohi dira, eragile geografiko, tenporal, sozial edota osasunekoek sortzen duten aniztasuna gutxi aipatuz. Adibidez, teknologia-aurrerakuntzek edota osasun publikoan zein hiri-garapen sistemetan hobekuntzek eragina dute gertaera biologikoetan, menarkia adinean kasu (Sau, 1980, Parera et al., 1997; Esteban, 2001). Duela mende bat, Euskal Herrian eta Espainiako estatuan bertan, menarkiaren adina 15 urtekoa zen, eta azken hilekoen garaia, berriz 35 urtekoa (Sau, 1980; Esteban, 2001): de la Fuente, 2009)²⁹¹. Geografikoki ere aldatzen da adina (Parera et al., 1997). Klimak, elikadurak, osasungintzaren garapenak edota gorputzeko pisua bezalako aldagaiek eragiten dute (ibid.)²⁹². Hain zuzen, Nuria Parera eta kolaboratzaileen (1997) arabera, bereziki pisuaren teoria gailentzen da, neskatilek pisu minimoa behar baitute hilekoa izateko. Sandra Steingraberrek (2007), aldiz, aztertu du AEBetako nesken menarkiaren adinean nola eragiten duten pisu gutxiagirekin jaiotzeak, jaiotza aurreratuak, obesitateak zein pisua irabazteak, formula-esneak, gelditasun fisikoak, estres eragile psikosozialak, hedabide zein bideo/telebistaren erabilerak edota ingurugiro-esposizioak. Azken urteetan elikagaien eskuragarritasunaren eta infekzio-gaixotasunen beheraldiekin batera, badaude pubertaroaren adina jaisteko bestelako eragileak ere; esaterako, disruptore endokrino diren kimikoen ingurugiro-esposizioak menarkia-adinean eragiten ari dira (Ibid.). Gainera, menarkia eta azken hilekoen adinaz gain, zikloa bera eta obulazioak ere oso aldakorrek dira: denboraren zein tokiaren arabera, eta esanahi kultural,

²⁹¹ https://elpais.com/diario/2009/11/28/sociedad/1259362801_850215.html (2019-10-19)

²⁹² Parera, Penella eta Carrerak (1997) heldutasun fisikoaren adierazle gisa definitu du lehen hilekoa, aldakortasun geografiko, sozial, denborazko eta kulturalak aintzat hartuz. Ikerketa horren arabera, neska txikiagoek eta pisutsuagoek lehenago izaten dituzte zikloak, altuagoek eta argalagoek baino; laginaren menarkia adinaren bataz bestekoa 12,61 urtekoa izanik.

pertsonal nahiz sozialek eragiten duten aldakortasuna. Horrek erakusten du geografia, testuinguru eta baldintza desberdinek ere eragina dutela zikloaren aldakortasun biologikoan.

Zikloaren denborei dagokionez ere, nahiko modu estatikoan eta unibertsalean agertzen zaizkigu: 28 egunekoak. Aniztasuna beti aipatzen bada ere, landa-lanean ikusi moduan aipatzen dena baino dezente nabarmenagoa da. Batetik, egun kopuru askotarikoak agertu dira, 40 eguneko zikloetatik hasi eta 24 egunetaraino, baita laburragoak eta luzeagoak ere. Berriemaileen arteko askotarikotasunaz gain, bakoitzaren esperientzia ere aldakorra da oso. Gehienek ezagutza handia dute euren zikloen iraupenen gainean, eta horri buruz idazten dute agendan, egutegian edota mugikor aplikazioan. Kontziente dira eragile desberdinek sortzen dizkietela aldaketak.

Zikloaren iraupenaz gain, zikloaren faseez eta fase bakoitzean hormonek hartzen duten presentziaz irakurketa itxiak ere egiten dira maiz, fase bakoitzean gailentzen diren prozesu hormonalen eraginari dagokionez. Gainera, aipatu moduan, antisorgailuen erabilerak eta, oro har, teoria hormonaletan oinarritzen diren antisorgailuen politikak eta zabalkundeak, lau asteko hilekoaren ziklo zurruna sortzeak berak zikloen aniztasuna desagerrarazi eta aniztasun horiek patologizatu ditu (Oudshoorn, 1994).

Aurretiko ezaugarri guztiak barnebilduz esan daiteke hilekoa prozesu fisiologiko unibertsal moduan definitzeko joera azaleratzen dela. Azalpen medikoetan prozesu sozio-kulturalaren aipamen urriak egiten dira, nahiz eta gero praktika medikoan sendagilearen arabera ematen diren informazioen artean aniztasun handia dagoen. Baina, oro har, hilekoaren ideologia normatibo horren baitan aipatutako ezaugarrietan bat ez datorrena patologikotzat hartzen da, anomaloaren lengoia erabiliz, materialtasun biologikoaren eta esperientzia sozialen aniztasuna aintzat hartu gabe.

Hainbestez, hilekoaren arauaren ideologian hilekoa bereziki ugalketari lotutako funtzioetatik definitzen da eta ez da beste prozesu fisiologikoekin harremanean edota modu konplexuagoa eta zabalagoan ulertzen. Modu unibertsalean eta ondorioz, etnozentrismo azaltzeko joera gailentzen da, emakume guztietan gertatzen dela eta soilik gorputz horietan gertatzen dela nabarmenduz. Baina, hilekoa kulturalki moldatua den prozesu fisiologikoa da, ugalketarekin lotzen diren beste hainbat gorputz prozesuren moduan, gizarte eta talde sozial desberdinetan askotariko moduetan gertatzen dena (Blázquez, 2005). Ikusiko dugun moduan, gainera, materialtasunak, esperientziak eta bizipenak, aldiz, araua desafiatzen dute, aniztasuna

esanguratsua baita. Hilekoa osasun orokorraren adierazle garrantzitsua da, autoezagutzarako funtsezko tresna eta justuki horregatik da ezinbestekoa bere konplexutasuna aintzat hartzea.

5.2.1. BAINA ASKI ANITZAGOA DELAKO

[...] la menstruación (el ciclo menstrual) es la menos regla de las reglas (Barranco)²⁹³

Esan bezala, hilekoa ez da emakume guztiek duten ezaugarri komuna. Gizartean eta inguruan hilekoa ez duten emakumeak presente izanik ere, sakonki erroturik dagoen ideia da; mendebaldeko genero-sistemaren ideologiaren parte. Ezin ukatu bereziki emakume gorputzek duten ezaugarria denik, baina, zikloaren prozesua, bai biologia eta bai esperientzia moduan, aldakorra eta dinamikoa da. Aniztasun hori erakusten diguten zenbait ezaugarri erreparatuko diegu.

Hasteko, odol jarioak izateko, “emakumeak” bizi prozesuko garai jakin batean aurkitu behar dira (adin jakin bat izan behar dute); haurrago edo helduago diren garaiotan ez dira odol jarioak izaten. Biomedikoki menarkia deritzonak (lehen odol jarioak) eta azken odol jarioak (menopausia delakoaren prozesu luzeagoaren baitan gertatzen dena) mugatzen dute hilekoaren zikloa. Hasteko, obulazioei dagokienez, esan dugun moduan, faktore sozial, geografiko eta denborazkoek baldintzatzen dituzte. Asko dira, halaber, arrazoi desberdinengatik une batzuetan hilekorik gabe daudenak, Lunaren kasuan ikusi moduan. Horrez gain, haurdun dauden edo bularra ematen duten pertsonak ez dute hilekorik. Uteroan ernalketa prozesurik eman bada, ez da obulaziorik egongo tarte horretan. Edoskitzearen kasuan, aldiz, aldakorragoa da: arau biomedikoaren arabera, edoskitzea uztean hilekoak hasten dira, baina hori ez da guztiz absolutua izaten²⁹⁴. Histerektomia²⁹⁵ izan dutenek ere ez dute zertan hilekoa izan: zenbait zailtasun eta patologiaren aurrean, hainbat kantzer egoeretan, kasu, uteroa edo obulutegiak erauzten baitira. Euren zikloak gelditzeko antikonzeptibo oralak hartzen dituzten emakumeek ere ez dute hilekoa izaten²⁹⁶.

²⁹³ Enriqueta Barranco ginekologian eta obstetrizian aditua den doktorearen hitzak *Cenicientas 3.0* proiektuan, ikus: <https://vimeo.com/80786370> (2019-10-17).

²⁹⁴ Edoskitzea bera ere oso modu aldakorretan gertatzen da. Noiz edo noiz, adibidez, zisgizon gorputzen kasuan prolaktinak edoskitzea eragin dezake, esne horren konposizioa kasik ezagutzen ez bada ere. Ikus: <https://www.bebesymas.com/lactancia/puede-el-hombre-producir-leche-humana> (2019-11-16).

²⁹⁵ Histerektomien %60a gaixotasun onberengatik egin ohi dira (Ruiz Cantero y Verdú, 2004, in García Dauder eta Pérez Sedeño, 2017:135).

²⁹⁶ Eztabaida ugari daude zikloa gelditzeko kontrazepzioaren gainean. Enpresa farmazeutiko askok sustatzen duten aukera da eta horretarako hilekoari lotutako estigma soziala baliatu da, hilekoaren erregulazio eta ezkutatzea sustatuz (Society for Menstrual Research, 2011:2-3).

Emakumezkoztzat jotzen den morfologia biologiko eta fenotipiko zehatza betetzen ez dutenek ere ez dute zertan hilekorik izan: esaterako, euren gorputzaren funtzionamenduan ez delako ziklo menstruala gertatzen. Horren adibide dira, esaterako, zenbait intersex-bariazio, horien artean aniztasun handia dagoelarik: esaterako “androgenoekiko sentikortasun ezaren sindromea” dutenek ez dute hilekorik, giltzurrungaineko guruinaren sortzetiko hiperplasia dutenek, aldiz, izan dezakete. “Emakumeen hiperandrogenismoagatik” ziklo anobulatorioak dituztenek, zenbait emakume kirolarik edota modu bizkorrean asko argaldu dutenek... Gorputzaren biologiaren aniztasunaz gain, identitateari ere erreparatzen badiogu, badaude hilekoa duten (trans) gizonak edota hilekoa izan dutenak. Badaude hilekorik ez duten (trans) emakumeak; baita emakume edo gizon definitzen ez direnak ere eta hilekoa (ez) dutenak, ez-binarioak, genero neutrokoak edota transgeneroak kasu.

Hilekoaren arau hegemonikoan emakume-gorputz guztietan ematen dela egituratzen bada ere, esperientzia desberdinek erakusten dute hilekoa ez dela “emakume gorputzaren” egia unibertsala. Ezaugarri desberdinek erakusten dute esperientzia biologiko eta sozial horren izaera dinamiko, askotariko eta aldakorra; hala, zikloa eta ondoriozko odol jarioa, bizi-garai batzuetan ezaugarri batzuk pilatzen diren gorputzetan agertzen den prozesua litzateke, hargatik hilekodun gorputzen kontzeptua. Proposamen analitiko horrekin ez da inolaz hilekoaren garrantzia gutxiesterik nahi, are gutxiago, dena baino ikusezinagoa egitea. Esan moduan, zikloak, delako funtzio erreproduktiboez gain, beste hainbat organismo eta sistemetan eragiten baitu. Zikloaren gorabeherak, osasun egoeren adierazgarri garrantzitsu dira eta gorputzaren, osasunaren eta norberaren autoezagutza tresna garrantzitsu. Beraz, ez da xedea hilekoa are ikusezinagoa egitea. Osasunaren adierazle izateaz gain, emakumeen morbilidade diferentziala ikertzeko funtsezko eremu da²⁹⁷; baina, hilekoaren narrazio mendebaldar biomedikoa egia estatiko eta zurrun moduan ulertuz gero, horrek genero- eta gorputz-prozesuen ulerkera dinamikoagoak eta konplexuagoak oztopa ditzake, ikuspegi erredukzionistak gailenduz. Alta, ikuspegi horren ondorio dira, ikerketan ikusi dugun moduan, batetik, hilekoa eta odol jariorik ez duten emakumeek hutsune gisa bizitzea; bestetik, hilekoa dutenek eta emakume sentitzen ez direnek edota haurrik izan nahi ez dutenek, arazo gisa bizitzea; eta bereziki, emakume gorputzak funtzio erreproduktiboen bitartez definitzea. Horrekin, emakumeen papera eta leku soziala berresten da. Yolanda Bodoquek (2001) esan bezala, emakumeen erritmo sozialak denbora erreproduktiboen arabera azaltzen dira.

²⁹⁷ Hala definitzen du morbilidade diferentziala Valls-Llobetek (2009:161): «[...] *el conjunto de enfermedades, motivos de consulta o factores de riesgo que merecen una atención específica hacia las mujeres, sea porque sólo en ellas se pueden presentar dichos problemas o porque sean mucho más frecuentes en el sexo femenino*».

Honenbestez, emakume gorputzak omen direnak euren erreproduzio gaitasunetik interpretatzen dira, baita hormonalak kontsidera daitezken azalpen ereduetatik ere, gorputz maskulinoak ez bezala. Hilekoaren kasuan, gorputz prozesu horri balio gehiago ematen zaio beste posible batzuei baino. Hilekoaren ikuspegi positibo bat jorratu nahi denean ere, eragiten gaituzten bestelako gorputz-prozesu batzuei baino balio gehiago aitortzeko joera ere behatu da. Hala ere, hilekoaren bizipenak oso anitzak dira eta hilekoa ez da emakume guztien identitatearen erdigune.

5.3. SEXU DIMORFISMOAREN PARADIGMA: ERAGINAK, JARRAIKORTASUNAK ETA HAUSTURAK

Maiteren eta Unairen esperientziak hagitz desberdinak izan arren, kultur sistema zein genero-sistema partekatu baten berri helarazi digute euren testuinguruetan murgilduz: Maitek bere itsas-herrixkatik, Unai, aldiz, sakoneko landa inguruneetatik. Euren ibilbideetan komuna duten bidegurutze bat euren gorputz bizipen eta ideologia biomedikoaren arteko gatazka izan da. Maitek emakume identitate-bizitua eta biomedikoki izendatutako emakume-gorputza du, baina ez du hilekorik; Unai sexu-berresleipen prozesuan murgildu zen, ez baitzeturten bat bere bizipenarekin.

Maiteren kasuan hileko-eza «hutsune» gisa bizi du: «*gorputzez emakumea naiz, ez dago dudarik, baina hutsune bat daukat*». Batetik dago osasunarekiko Maitek duen ardura, gainera, «*azalpen zientifikorik*» jaso ez izanak areagotzen duena. Baina, osasunaz harago kokatzen duen kezka bat da: hilekoa emakume-gorputzaren berezkotasun gisa ulertzeak, bere bizipena «*kobazulo ilun*» moduan deskribatzera darama, «*hutsune natural*» eta emakume-gorputzaren «*anomalia*» gisa. Bere sententzioa, gainera, «*gorputza zikina*» duela da, ez omen delako «*garbitzen*», berriz kutsaduraren ideia inplizituarekin aurkitzen garelarik.

Menarkiaren eta hilekoaren bizipen horren ausentziak deserosotasunak sortu ditzake zenbait emakumerengan. Hainbat ikertzailearen arabera (ikus Gregori, 2014, 2015, 2016) esaterako, hilekorik ez duten emakume intersexualek ere «*feminitatearen devaluazio*» gisa bizi dezakete zikloaren ausentzia, eta nerabezaroan hilekoari lotutako zenbait elkarrizketetatik eta bizipenetatik kanpo sentitzera eraman izan ditu horrek zenbait (Gregori 2009:77; Gómez, 2018).

Hala diote, esate baterako, María Gómezek egindako ikerketan²⁹⁸ (2018:67-72), euren burua intersex emakume gisa izendatzen dutenen parte-hartzaileek:

Maia: No menstruar fue traumático al principio, lo deseas con todas tus ganas. Y no por sangrar realmente sino por todo el simbolismo que ese tema tiene asociado. Me hubiera gustado mucho decir en aquel momento, cuando las demás lo hacían, que me había bajado la regla y que fuera real. Nadie me había enseñado que no todas las mujeres menstrúan, y no hacerlo fue lo que me hizo pensar que no era una mujer.

Cristina: La ausencia de menstruación (...) como rito estaba muy presente y me ha hecho sentirme diferente a menudo, sobre todo en la adolescencia, cuando me escondía para no tener que dar explicaciones. (...) He mentido y miento constantemente. Quizás no es mentir (y evidentemente no me siento mentirosa), pero he desviado el tema y he hecho ver que menstruaba normalmente cada vez que sale el tema.

Alek: Sentía que los problemas de mis amigas respecto a sus procesos biológicos de mujeres distaban mucho de mi realidad, me sentía como la eterna niña estancada.

Unairen kasuan, aldiz, nerabe zela hilekoa jaistean «*alibio*» moduan bizi izan zuen, horrek «*berdintasun bat*» eman zion bere lagunekin: «*Behintzet sentittu arazten nindun bestek bezalakoa, edo behintzet hori, ez?*». Izan ere, aurretik sentitu izan zuen ez zuela neska izan nahi, baina justu garai haietan, 12 urte inguru zituela, «*neska*» sentitu nahi izan zuen: «*neska izan behar nula, neskak bezela ibili behar nuela*». Baina 13-14 urterekin berriro sartu zen neska identitate horrekin gatazkan, hasieran desira edo sexualitatea zalantzan jarriz, baina laster «*mutil izan nahi*» zuela argi izanez. Gizon transexualen kasuan, hilekoak maskulinitatea sentitzeko moduan edota segurtasun faltan eragin dezakete, bereziki odolaren eta dispositiboen kudeaketak etxetik kanpo egitean (Chrisler et al, 2016). Hala, komunen antolaketan eta osasun zerbitzuen arretan sortzen dira dimorfismoaren bortxazko ondorio anitz. Hilekoren arauaren ideologiaren oinazeak eta orbainak dira.

Esperientzia horiek paradigma biomedikoaren ikuspegi dikotomiko, lineal eta zurrunarekiko gatazkak azaleratzen dituzte: hala nola, genero-igurikapenak betetzen ez dituzten eta genero-sistema zalantzan jartzen dituzten gorputzak; kultur sistemak gorputz inperfektu, patologiko, edota “behar bezala” funtzionatzen ez duten gorputz makina gisa irakurtzen dituztenak. Era berean, gorputz-ibilbideetan agerian daude mendebaldeko kultura medikoan presente den genero-sistema, indarkeria sinbolikoa eta indarkeria horren materialtasuna. Medikuekin izan dituzten esperientziak ez dira atseginak izan, kritiko agertzen dira paradigma biomedikoekin.

²⁹⁸ Gómez (2018) intersexualitateen gaineko doktore-tesia egiten dabil UPV/EHUko Ikerketa Feministen programan. Ikus, esaterako: <https://www.pikaramagazine.com/2018/04/dialogo-intersexualidad/> (2019-10-10)

Maiteren ustez, bere egoera hormonekin konpondu baldin badaiteke ez da gehiago ikertuko, ez diote beste bide batzuek arakutzen lagunduko. Gorputzaren ikuspegi holistikoago bat aintzat hartuko duen tratamendua egiteko, aldiz, medikuntza alternatibo eta osagarrietara jo beharra sentitu du, baina horien helezintasun ekonomikoagatik ezin ditu denbora luzeko tratamenduak jarraitu. Unai ahalik eta gutxien joaten da sendagilearengana, «*jarraipenak*» eta «*hormonen kontuak kontrolatzeko*» besterik ez.

Ibilbide horietan azaleratzen dira otzanak ez diren gorputzen agentzia, testuinguruak kudeatzeko estrategia desberdinak eta baita horrek gizartean sortzen dituen eraginak ere. Maitek bere gorputzanean sentitzen duen «hutsune» hori problematizatu du artearen bitartez. Gorputz objektuaz birjabetu eta identitate-femeninoan arrakalak sortu nahi izan ditu. Instalazioetako batean, esaterako, esnea eta odola moduko likidoekin jolastu du, baina bereziki odol jario oparoak erabili ditu, gorputzasun *munstruosa* eta abjektoa galdekatuz. Unai gorputza eta sexuak ulertzeko modu dinamikoa du, bere esperientzia mediko, ginekologiko, sozial eta politikoen ondorioz. Argi du bere testuingurua bestelakoa izango balitz, bere mundu soziala horren zurruna ez balitz izango, ez balitz minengatik izango, ez lukeela «gizonezko» izan eta hilekoa izateko arazorik: «*Azkenean nire gorputzeko beste atal bat izango litzateke; eta beno, ni gorputzarekin gustura banago, ba orduan ondo*».

Sakondu dugu sexu-dimorfismoaren paradigman oinarritzen den hileko-arauaren ideologia izendatu dudan eredu normatibo honetan, eta horrek pertsonen bizipenetan izan ditzaketen ondorioetan. Paradigma horren indarraren ondorioz, proposamen alternatiboetan ideologia biomedikoekin guztiz hausteko zailtasunak ere badirela behatu da, izan ere, hilekoaren ikuspegi patologikoa eta medikalizatzailea eztabaidatu arren askotariko genero-ikuspegiak azaleratzen dira: emakumezotasuna, feminitatea, sexu-desberdintasuna eta gorputza ulertzeko era askotariko erak. Eta beraz, ideologia feminista eta genero-praktika heterogeneoak. Hala, zenbait kasutan hilekoaren dimentsio biologikoaren ikuspegi esentzialista ere nabarmendu daiteke; alegia, zikloaren estigma eta ikuspuntu negatiboa gainditzeko eta ikuspegi positiboagoak sortzeko xedez baliatzen diren estrategia guztien artean, tarteka, ideologia biomedikoak eta kultural hegemonikoak erreproduzitzeko arriskua ere badago, zaila baita horien eragina guztiz ekiditea, hain justu biologia-azalpen alternatiboen (eta erreferentzia berrien) hutsuneagatik. Maiteren eta Unairen kasuan behaturiko konplexutasun eta aldakortasun hau landa-laneko beste elkarrizketa, pasarte eta ondorioekin osatuko dugu.

5.3.1. BESTELAKO IRUDITEGI ETA NARRAZIO BIOLOGIKOETARAKO ERRONKAK

Badira hilekoaren zenbait definiziotan azaleratu diren hainbat elementu edo diskurtso, biologiaren bestelako azalpenak sortu bidean arretaz birpentsatu beharrekoak, dagoeneko aipatzen joan naizenak: (1) zikloaren azalpen hierarkikoak; (2) hilekoaren eta emakume-identitatearen arteko lotura; (3) hileko-zikloaren izaera positiboaren gainenfatzazioa; eta (4) ziklikotasunaren ikuspegi hertsia eta zurrinak. Elkar lotzen diren gaiak dira, eta etnografian zehar modu desberdinetan moldatzen joan dira.

Hasteko, maiz azaltzen dira hilekoa prozesu hierarkikotik at definitzeko zailtasunak (Martin, 1987), zikloa sarritan definitu baita hipotalamoak kontrolatzen duen prozesu gisa, bestelako kontakizunen ausentzian. Gorputz-prozesuak azaltzeko narrazio kooperatiboagoak behar dira, produkzioaren metafora horietatik ateratzeko. Bigarrenengoz, nahiz eta beste gai batzuei buruz hitz egitean bestelako malgutasuna erakusten den, maiz definitu da hilekoa «emakumeen zerbait moduan», «emakume egiten gaituena». Eta sarri ideia hori baliatu da, hain zuzen, hirugarren ideia (positibo bilakatzeko gainenfatzazioa) indartzeko estrategia gisa. Alegia, hilekoaren estigma soziala eta konnotazio negatiboa saihesteko interpretazio positibo bat egitean garatu den estrategietako bat da “emakumezkoatasunaren” aldarrikapena; eta era berean, beste gorputz-prozesu batzuen alboan ziklo menstrualari garrantzia berezia aitortzea. Horretarako erabili diren ideiak hauexek dira: bizitza emateko gaitasuna, barne-sena, edota uteroa dela emakumeen sormenaren iturria (medikuntza alternatiboen eremuan maiz entzundakoak). Balio negatiboa eta estigma feminitatearen tradiziozko ikuspegi negatiboarekin lotzen dira eta tarteka, horiek kontsideratzen dira hileko-minen jatorri. Era berean, sarri jotzen da ugalketa-gaitasunera, nolabait, hilekoa funtzio erreproduktiboekin lotzeko joera biomediko hori erreproduzituz. Zenbait diskurtsotan amatasun eredu intentsiboaren ideologia birnaturalizatzaileen diskurtsoak ere agertu dira, baina, beste askotan amatasun/gurasotasun eredu askotarikoak aipatzen dira, baita askotariko hazkuntza-ereduak ere. Baina zikloaren azalpenen baitan, ugalketak duen lekuaz mintzatzean, ama izateko gaitasuna oso presente eta modu metaforikoan agertu da, nahiz eta azken urteetan hori asko problematizatu den.

Esaterako, emakume-menstruatzaile ideia hau bereziki garatu da espiritualtasunaren eta medikuntza alternatiboen eremuan; eta, batik bat, aipatu dugun bi eremu horien konbergentzia den giro holistikoan. Esan bezala, proposamen horietan hilekoari lotutako espezifikotasun femenino bat lantzen da maiz, gorputza, sentiberatasunaren eta kontzientziaren bidetik. Datorren kapituluaren xehatuko dugun moduan, gorputz-ahalduntzeak ahalbidetzen duten prozesuak izanda ere, sarri emakume gorputzak gizonezkoen guztiz oposizioan agertzen dira:

guztiz zikliko eta hormonal bezala hilekoaren zikloaren beste ziklo batzuen aldean aparteko eran eragiten dutelarik. Bertan gertatzen diren diskurtsoak heterogeneoak diren arren, horietan argi ikusi daiteke bizipen positiboagoak ahalbidetzeko (eta ahalduztzeko) estrategien eta diskurtso biologizisten arteko tenka eta konplexutasuna.

Dena den, landa-lanaren prozesu luzean ikusi dudana aldaketa nabarmenena hilekoa-emakumea loturaren problematizazioa bera izan da. Hain zuzen, etnografiaren garai luzeenean horrenbeste eztabaidatu ez bada ere, azken urteetan gero eta maizago aipatzen dira «hilekorik ez duten emakumeak», «hilekoa duten gizonak», «genero gabeko hilekodun pertsonak», apika bada ere. Hau da, biologiarekin bestelako azalpenek ahalbidetu dute azken urteetan hilekodun gorputzen ideiarekin hedatzea. Ikerketaren iraupenak ahalbidetu dit aldaketa hori etnografian nola gertatu den behatu ahal izatea, ikerketa proiektua (eta hasierako hipotesiak) bera modu adierazgarrian moldatu duelarik. Hala, tarteka azaleratzen den ideia izatetik, nola gorputzen ari den behatu dut azken fasean; gai desberdinen baitan dituen agertzeko moduak aztertuz. Horrek, era berean, arretagune berriak ekarri ditu, eta horiek azaltzeko baliatuko ditut bi adibide. Batetik, zenbait gorputzek hilekoa dutela eta beste batzuek ez dutela diogunean, fokua non jartzen ari garen begiratzea garrantzitsua iruditzen zait. Alegia, hileko-araua betetzen ez duten gorputzak adibide gisa erabiltzeaz harago, garrantzitsua deritzot fokua hileko-arauaren ideologian bertan jartzea; kontua ez baita gorputz batzuek ez dutela araua betetzen, baizik eta ideologia nagusi hori normatiboa eta baztertzaila dela, sexu-desberdintasunaren epistemologietan oinarritzen dela, eta gorputzen arteko hierarkiak indartzen dituela. Bestetik, hormonez, faseez eta ziklikotasunaz mintzatzean hori ikuspegi antideterminista batetik nola egin birpentsatzeko erronkari helduko diot. Horretan sakontzeko, ziklikotasunaren ikuspegi hertsien matakara itzuliko naiz.

5.3.2. ZIKLIKOTASUNA BIRPENTSATZEN: IKUSPEGI DINAMIKOEN (ETA EZ NORMATIBOEN) GARRANTZIA

Zenbait testigantzetan ikusi moduan, ziklikotasunaren ideiak, askotariko ikuspegiak daudela aintzat hartuz, zikloko faseen ezagutzan sakontzen dute: hau da, proposatzen da fase bakoitzean norbera nola dagoen ezagutzea eta horren arabera norbere bizimodu, lan, aisialdi eta bestelakoak «*baliagarriagoa eta errealistagoa*» izan daitekeen moduetan antolatzea. Horretarako, zenbait azalpen biologikoetan zentratzen dira, beste asko eragin psikologikoagoetan ere barneratzen dira; hala, bakoitzaren arabera ziklikotasunaren ikuspegi askotarikoak daude. Esaterako, emakumeen jakinduriaz aritzen direnak edo ikuspegi espiritualagoa dutenak, sarri hitz egiten dute fase bakoitzari dagokion arketipoaz. Beste ikuspegi batzuek, ikuspegi sinbolikoagoetara jo gabe, fase bakoitzean pertsona bakoitza «*desberdin*»

egon daitekeela azaltzen dute eta hormonek bizipen psikologiko-sozialetan izan dezaketen eraginean zentratzen dira. Ikuspegi desberdinak izanik ere, maiz agertzen da lau fase berezituen ikuspegi biologiko horren nabarmentzea. Usu, ziklo hori naturaren beste ziklo batzuekin lotu ohi da: hala nola urtaroen, egunaren, uztaren, haziaren, bizitzaren edota ilargiaren zikloarekin. Bereziki, aintzat hartzekoa da ideologia horrek etnografian egindako garatzea: nahiz eta zenbait erreferentzia klasikotan oso presente egon²⁹⁹, eta batere berria ez den, bereziki azken urteetan indartu baita, egun sare sozialetan eta askotariko egitasmoetan zabaltzen ari diren diskurtsoen artean.

Esan bezala, horri buruz aritzeko moduak askotarikoak dira: oro har, gorputzaren aldakortasuna erakutsi/aldarrikatu nahi da, eta bereziki, eredu ekonomiko kapitalistak lehenesten dituen gorputz (eta gorputzaldi) etengabe-produktiboen kritika garatzen da. Alegia, gorputz propioa aztertzeko, ezagutzeko eta beharrei kasu egiteko tresna gisa aurkezten da, eta gizarte neoliberal eta produktibistaren exigentziak eztabaidatzen dira gorputzen dinamikotasuna ekarriz. Baina horrez gain, ikusi da berriemaile desberdinek oso argi markatzen dituztela lau faseak, egun ekimen askotan egin ohi den moduan. Esan daiteke lau faseen ideiaaren inguruko marko teoriko oso bat sortu dela, azken urteetan trinkotzen joan dena.

Kasu batzuetan, ordea, irakurketa bereziki itxiak, zurrinak eta estatikoak izan daitezke (esaterako lau faseen izaera bete-betean gure gorputzean gertatzen dela pentsatzera garamatzaten ideiak), eta kasu horietan itauntzen diot nire buruari ea horrela ez diren ikuspegi naturalizatzaileak erreproduzitzen, esaterako, marko interpretatiboak ikasi ahala, hormonez egiten diren irakurketen bitartez. Hau da, ez al gara berriro ere emakume gorputzak azaltzeko eredu hormonal eta biologizista baten nolabaiteko joerara hurbiltzen? Horrekin ez diet garrantzia kendu nahi gorputzean zikloan zehar gertatzen diren aldaketa guztiei, edota, ez da aditzera eman nahi zikloaren eta hormonon gorabeherak eragiten ez dutenik³⁰⁰; inolaz ere. Baina zaila da pertsona baten bizitzan eta gorputzean gertatzen den guztia modu matematiko-hormonal batean azaltzea, hori ordura arte ukatu den gorputz-ezagutza garrantzitsuak ulertzeko bada ere. Hau da, hilekoaren prozesua gorputzeko beste prozesu batzuekin batera gertatzen da, gorputz bakoitzaren hormonak oso modu desberdinetan gertatzen dira, eta ondorioz, ziklikotasuna gorputz guztietan gerta daiteke, gizonetan eta emakumeetan (edo dena delakoetan), eta era berean, gorputz bakoitzean oso modu aldakorrean. Halaber, gorputz eta

²⁹⁹ Horren adibide ditugu Grayen proposamenak (2003 [1994], 2011), bereziki *Los momentos óptimos de la mujer: emplea el ciclo menstrual para alcanzar el éxito y la realización personal* (2011).

³⁰⁰ Alegia, hormonek gorputz orori eragiten diete, beste kontu bat da hormonak nola irakurtzen eta azaltzen diren gure kulturaren, eta bereziki emakume irakurtzen diren gorputzez mintzatzean nabarmentzen dela haien presentzia.

gogo dikotomia gainditu nahi bada, baldintza sozialek eragiten duten biologiaren ikuspegi dinamikoan eta osasunaren ikuspegi multikausalean oinarrituz gero, horrek ziklikotasunaren begirada konplexutzera narama. Horretarako proposamen gisa balia daitezke zientzia-genero-teknologiaren eremutik egindako hormonon interpretazio sexuatuaren kritika, edo, oro har, osasunaren antropologiak zein zientziaren eta biologiaren epistemologia feministen eskutik ahalbidetzen diren ikuspuntu kritikoak eta feminismoaren baitako jardun eta gogoeta ez-esentzialistak. Eta batik bat, esperientzien aniztasuna bera.

Laburbilduz, modu asko daude ziklikotasunaz mintzatzeko, eta hain zuzen ere, erronka garrantzitsu bat dela uste dut hormonon irakurketa irekiak, dinamikoak eta kritikoak egitea; bestela, ziklikotasuna modu hertsian, zurrunean eta gain-logikoan ulertuta, biologizismo eta determinismoen arriskuen aurrean aurkitzen baikara.

Prozesu biologikoen kontaketa alternatiboak eta ez patologizatzaileak beharrezko ditugu, eta ikerketan aztertu diren pentsamendu kolektibo hauen baitan horretarako bideak ehuntzen dira. Laburbilduz, erronka honakoa litzateke: enfasia ez jartzea horrenbeste identitatean, baizik eta hilekoaren patologiazioa eta erregulazioa, zein biomedikuntzaren etno-androzentrismoa eta indarkeria bera sormenez eztabaidatzeko eremu bilakatzean bertan.

5.3.3. ERRESISTENTZIAK ETA AHALDUNTZEAK: GORPUTZ EZ SUMITUAK

Oro har, elkarrizketetan eta tailerretan bereziki ikusi dira medikalizazioaren eta patologiazioaren kritika oso onduak eta biologiaren bestelako iruditegiak sortzeko saiakerak. Delako “ugaltze-aparatu” ezagutzeko, ziklo menstruala ezagutzeko eta sexualitatean sakontzeko irudi-lamina desberdinak erabili izan dira eta horietan ohikoak baino irudi osatuagoak (eta errealitatera gehiago hurbiltzen direnak) agertu dira, gorputz atal desberdinak euren tamainan eta angelu desberdinetatik erakutsiz: bulba, ezpainak, gernu-bidea, klitoria, guruinak, perineoa, uzki, bagina, bagina-sarrera, uteroa, tronpak, obulutegiak, inguruko muskuluak, hezurdura...³⁰¹. Medikalizazioa kritikatu den moduan, hainbat tailerretan agertu da zenbait gorputz atal edo organoren izendapenen kritika bat: «*Gizonek kolonizatutako eremua da, organoen izenak edota bertan gertatzen diren zenbait prozesuk berauek “aurkitu” zituzten gizonen izenak daramatzate: Falopioren tronpak, Bartolinoren guruinak, kasu*»³⁰². Hain zuzen,

³⁰¹ Batek baino gehiago Calais-Germainen irudiak erabili ditu.

³⁰² Ikus, izen alternatiboaren proposamenak: <https://anarchagland.hotglue.me/?glandulas> (2018-2-2) Aurkitzaile gizon horien orde, haiek aurkikuntza horietarako baliatu zituzten emakume beltz esklabuen izenak proposatzen ditu organo eta glandula horiek izendatzeko, memoria alternatibo eta justizia ariketa gisa. Ikus, baita ere, Jone Fernandezi eta Enara Iruretagoienari elkarrizketa: <https://www.argia.eus/argia-astekaria/2595/hilekoari-beha> (2019-9-11)

biologiaz eta zientziaz egiten ari diren ikerketa eta kontaketa alternatiboen eraginez hedatzen ari dira halako ideiak etnografian.

Hileko-odolari lotutako zenbait arte-sorkuntzak hilekoaren estigma eta tabua desfaiatzen dute, eta landa-lanean ikusi moduan, kasu batzuetan, paradigma binarioa desfaiatzeko ere erabili dute. Ljublijanan, 2014an ikerketa egonaldi bat egin nuela baliatuz, Vstajniske socialne delavke kolektiboko³⁰³ kideak elkarrizketatu nituen. Talde feminista horretan garai batean oso maiz erabiltzen zuten odola (edo odoleztatuko konpresak eta beste) euren ekintzetan, eta horrekin batera sexu-dimorfismoaren paradigma eztabaidatu nahi dute. Zazpigarren kapituluaren sakonduko dugun moduan, objektua erresistentzia espazio bilakatzen da, baina, gainera, kasu batzuetan, hilekoaren gorputz politikoa sexu-dimorfismoaren paradigma biomedikoa kuestionatzen duen gorputz subertsiboa da.

Gaur egun gero eta ahots gehiago dute hilekodun trans gizonen esperientziek, eta zenbait euren hilekoaz iruditegi positiboak transmititzen dabilta³⁰⁴. Cass Clemmer da horietako bat: “Hilekoa ez da soilik emakumeen kontua” aldarrikatu du eta genero-neutrala den pertsonaia bat sortu du hilekoaren estigma eztabaidatzeko, hilekodun “genero desberdinetako pertsonak” marraztuz:

Getting your period while not identifying as a woman can feel like a monthly battle both with your own body and with a world that continuously tells you that your identity isn't real [...] I also specifically wanted to share the #bleedingwhiletrans photo to help people start thinking about the very real access and safety issues we face when we menstruate, including bathroom use, access to period products, fear of being outed due to leaks, and the lack of disposable bins in men's restrooms for our used products³⁰⁵.

Maite, Unai eta beste berriemaile askoren gorputz- eta bizi-esperientziek erakusten dute, nola zenbait gorputzek ez dituzten mendebaldeko genero-sistemaren igurikapenak betetzen eta hargatik ikuspegi hegemoniko batetik “patologiko” eta “inperfektu” irakurtzen direla: horrek

³⁰³ Vstajniske socialne delavke kale-ekintzak egiten dituen Esloveniako kolektibo feminista da: Ikus <https://vstajniskesocialnedelavke.wordpress.com/> (2015-01-26).

³⁰⁴ Adibideez gain, lehenago ere aipatu dugun THINX etxeak Sawyer Devuystekin egindako kanpainaz aparte, Britainia Handiko Pink Parcel enpresaren kanpaina batean Kenny Jones transa izan zen protagonistetako bat. Ikus: <https://www.pink-parcel.com/blogs/pink-blog/period-talk-kenny-trans-model> (2019-10-19). Enpresa honek hilekoarentzako produktuen kaxak bidaltzen ditu harpidetza bitartez, eta kaxetako produktuen parte dira hilekoaren industriako zenbait enpresa erraldoi. Beraz, adibide honetan ikus daiteke merkatuan diskurtso feministek duten harrera, garrantzia, baina baita erabilera ere. Sam Fernándezek kanpaina bera baliatuz, bertan agertzen den “arrakastaren ideologia” eta estetika eztabaidatu zituen (2019-12-14), Donostian Plazandreak talde feministak urtero antolatzen duen Feministaldia jaialdian. Argi ikus dezakegu, beraz, diskurtso desberdinak nahasten ari diren uea dela.

³⁰⁵ Cass Clemmerri elkarrizketa: <http://www.independent.co.uk/life-style/transgender-cass-clemmer-periods-women-photo-poem-menstruation-gender-non-binary-a785521.html> (2017-10-03)

sistema bera eta indarkeria biomedikoa jartzen ditu agerian, ikuspegi dikotomiko zurrinak nahiz horren arabera eraikitako gorputz-fikzioak problematizatuz. Euren ibilbideek gorputz-ez-sumituen agentzia erakusten digute, eta testuinguru desberdinetan egoerak kudeatzeko zenbait estrategia bistaratu dituzte. Bada, hilekoa ez balitz horren modu negatiboan interpretatuko, pertsonen esperientziak ez lirateke horren negatiboak izango, ez soilik euren gorputz-identitateak euren hilekoekin bat ez datozen pertsonen kasuetan, baita hilekoa duten (edo ez duten) pertsona ororengan ere. Osasun prozesuak eta bizi-baldintzak hobetzeko ezinbestekoa da hilekoaren ikerketa sozialak eta medikoak lehenestea, bereziki agertoki arazotsuenak eta mingarrienak saihestetik hasita (dismenorrea edo endometriosisa, kasu). Eta ikerketa eta jardun ataza horrek ezinbesteko du identitateen eta materialtasun korporalaren aniztasuna aintzat hartzea, baita ondorio sinboliko eta material oro ere.

5.4. HILEKOA KUIR EGINEZ: GORPUTZ POLITIKA EZ ESENTZIALISTAK IPAR

Horrenbestez, beharrezkoa da hilekoaren esperientziaren (eta oro har, giza-esperientziaren) ikuspegi normatibista eta erredukzionista izan dezakeen genero identitate eta identitate sozial oso zehatz bati lotutako hilekoaren ideia armagabetzea, gorputz guztiak eta pertsona guztiak ez direlako ikuspegi horretan ahokatzen. Hilekoa, identitate prozesuaz harago, erresistentziarako, sormenerako, disidentziarako eta subertsiorako espazio izan daiteke gorputz- eta osasun- prozesu moduan ulertuz. Hala, gorputz “defizienteak”, gorputz “objektoak” eta gorputz “erratuak”, guztiak bilakatzen dira, gorputz-politika horien bitartez erresistentzia eszenatoki; eraldaketa sozial sakonerako gorputzak.

Hala, genero-sesgo desberdinak aintzat hartzea erronka garrantzitsua da. Kapitulu honetan bereziki heldu diogu emakumeak eta gizonak gorputz guztiz desberdin eta kontrako gisa agertzen dituen joerari. Joera androzentriko honek emakumeen osasuna euren sexualitate eta osasun erreproduktibora mugatzen du, gorputz guztietan gertatzen diren gaixotasunetan genero-ikuspegia aintzat hartu gabe. García Dauder eta Pérez Sedeñoren (2017:198) arabera, joera honen eta sortzen dituen estereotipoen bitartez emakumeen “nahasmendu eta sindrome espezifikokoak” sortzen dira eta norbanako- eta barne-kausei egozten zaizkie: egiaz desberdinkeria sozial eta generokoen ondorio diren “ohiko prozesuak” edota ondoez emozionalak patologizatzen eta medikalizatzen baitira. Desberdintasunak nabarmentzea eta horiek biologiko eta berezko gisa interpretatzeak genero-desberdinkeriak naturalizatu eta nozio finkoak eratzen ditu (Hare-Mustin eta Marecek, 1994; Esteban, 2001).

Dena den, funtsezko erronka da joera androzentriko desberdinak gogoan izatea. Desberdintasunak areagotzen dituen sesgoaz gain, aintzat hartu behar da berauek ikusten ez dituen: hau da, gizonezkoen esperientziak eta ikusmolde partzialak zein partikularrak gorputz ororen esperientziaren erreferente unibertsal gisa hartzen dituen, “emakumeen” gaixotasunak edota sintoma espezifikoen morbiditate diferentzialari arreta jarri gabe (Hare-Mustin eta Marecek, 1994; Valls-Llobet, 2006, 2009; García Dauder eta Pérez Sedeño 2017:13), lehen eta hirugarren kapituluak jorratu moduan. Beraz, garrantzitsua da gorputz politiketan eta epistemologietan bi joera androzentriko erredukzionistak aintzat hartzea. García Dauder eta Pérez Sedeñoren (2017:205) arabera, itxuraz paradoxikoak diren bi joera lirateke: joera androzentrikoa hautsi nahi denean desberdintasunak indartzea gerta daiteke, eta dualismoa gainditu nahi denean, maskulinoa dena denen neurria bilatzeko joera androzentrikoa erreproduzitu daiteke: «*su manejo dependerá de las necesidades de cada contexto, de entender las diferencias en su historicidad y de atender a otras posibles variables relevante que atraviesan la experiencia y subjetividad de género*». Horrek batzuetan kontraesankorrak izan daitezkeen posizio konplexu eta heterogeneoak dakartza; baina horien tentsioan eta gatazkan ekoizten da pentsamendu erreflexiboagoa, kritikoagoa eta objektiboagoa (Ibid.) Beraz, garrantzitsua da morbiditate diferentziala ikerketa-lehentasan izatea, esperientzia subjektiboari erreparatuz zein emakumeen eta hilekodun pertsonen sintomen esanahiak beren testuinguru sozialetan aztertuz.

Funtsezkoa da heteroaraua eta determinismo biologikoa desafiatuko dituzten ulerkera feminista kritikoak eta erreflexiboak garatzea, gorputzen materialtasunaren aniztasunari helduko dietenak. Horrek etengabeko berrikusketa dakar hilekoaren hezkuntza egitasmoetan, egitasmo eta teknologia feministetan; funtsean, hilekoaren ezagutza alternatiboak sortu nahi diren eremu orotan. Hilerokoaren kultura eta politika horiek eraldatzaileak eta kritikoak dira gaur egungo munduarekin: eredu ekonomiko kapitalista, arrazista eta genero sistemarekin. Lan horretan, garrantzitsua da sortzen ditugun esperientzia, narrazio eta enuntziatio lekuez gogoeta egitea. Ez soilik sexu-dimorfismoari dagokionez, baizik eta testuinguru desberdinetan gorputz-, identitate- eta gizarte-aniztasuna erakusten duten bestelako ezaugarri askotarikoei dagokienez ere. Aniztasunari zentzu desberdinetan arreta handiagoa eskainiko dizkioten epistemologiak eta gorputz-politikak kolektiboan sortu, hartara, androzentrismoaren, desberdinkeria sozialen eta generokoaren kritika indartzeko.

ESPIRITUALTASUNAREN ETA OSASUNAREN KONBERGENTZIA: BILAKETA BERA BIDE ETA BIZILEKU

Basoaren sarreran gelditu gara. Banaka barne-mundura bidaia egin aurretik literatura sumeriarraren parte den *Inanna*-ren azpimunduetara jaitsiera kontatu digu Malenak. Inannak, zeru-lurren, maitasunaren eta ugalkortasunaren jainkosa onberak, bidaia abiatu zuen azpimunduetara. Ahizpa, Ereshkigal iluntasunen jainkosa, azpimunduan bizi zen, eta haren sufrimendua entzun zuen Inannak. Hori dela eta, seme-alaba eta senitartekoak zeru-lurretan utzi, eta bere arropa eta meekin³⁰⁶ ekin zion beheranzko bidaiari. Soilik bere zerbitzari fidelari eman zion joanaldiaren abisua. Ereshkigalek, ahizpa azpimunduetara zetorrela sumatzean, aginduak eman zizkien atezainei: ate batetik pasatzen zen bakoitzean arropa bat utzi beharko zuen, eta bukaeran, korridore estu eta baxu batetik iragan beharko zen. Hala, Inanna biluzik iritsiko zen ahizparengana: biluzik, makurturik eta zaugarri. Inannak, beheranzko bidea egin ahala, ate bakoitzean soinean zuen zerbait utzi zuen, eta horrekin batera, bere boterea (eta me-ak) galtzen joan zen. Ereshkigalengana iristean, hark, haserre, heriotza agindu zion; hil ostean, bere gorpua gako batean eskegi zuen. Inannak aldiz, esana zion bere zerbitzari zintzoari, seinalerik ezean laguntza eskatzeko. Laguntzeko prest agertu zen bakarria Enki Inannaren aitona izango zen, bi izaki berezi Inannaren bila eta azpimunduetara bidaliz... [...] Kondaira entzun ostean, gure artean barreiatu eta banaka sartu gara basora. Sarbidea azalean min egiten duten sastraka artean dago, eta bertan dago Malena sarrera emateko prest: gorputza salbia zuri sortaren keaz garbitu eta bildu dit, sartzera gonbidatuz. Barrura sartu naiz. Basoan, bakardadean, biluzik eta zaugarri. Inanna moduan, norberaren azpimundu propioetan bidaia egiteko prest (Landalan koaderno, 2014).

Inannak azpimunduetara egiten duen bidaiaren kontaktaren bitartez hilekoarekin egiten den bidaia irudikatu nahi da basoan; ez soilik hilekoarena, baita norbere iluntasunetara, barrunbeetara eta sustraietara barne-bidaia ere: biluztearen, azpimunduetara jaitsieraren, heriotza propioaren eta biziberritze-prozesuaren bidaia. Halaxe egin genuen Oihanak³⁰⁷,

³⁰⁶ Meak literatura sumeriarrean agertzen diren elementu edo ezaugarriak dira, funtzio, ardura, arau edota ideiak direlarik, Jainko baten boterearen esparru fenomenologikoa (Halloran, 1999).

³⁰⁷ Oihanak 35 urte ditu eta yoga irakaslea da elkarrizketatzen dudanean (2014). Kapituluaren ahots nagusietako bat izango da.

Junek³⁰⁸ eta hirurok zenbait orduz: bakoitzak bere bidea eginez, adaxken artean ikertuz eta oin biluziekin lurra sentituz. Inannarena eta bestelako mitoekin abiatzen diren barne-bidaia ohikoak dira gaur egun hilekoaren lanketa espiritualak edota emakumeen gorputz-esperientzien lanketa proposatzen ari diren hainbat egonalditan zein tailerretan. Askotariko egitasmoen artean, kanpaleku hura eta espiritualtasunak presentzia duen beste zenbait ekimen landa-lanaren parte izan dira; gorputz etnografoaren baitan ere barne-bidaia propioa sortuz.

Badira, noiz edo noiz, ikerketaren erdian oharkabean garrantzia berezia hartzen duten gaiak eta horixe gertatu zitzaidan ikerketa honetan espiritualtasuna eta osasuna uztartzen diren eremu aberatsean aurkitu eta murgildu nintzenean. Landa-lanak iraun duen aldi gertaturiko aldaketa sakonen artean, garrantzitsuenetariko bat hilekoaren proposamen espiritualen goraldia da, zeina, oro har, hilekoaren berresanahitze prozesuen areagotzearekin erlazionatzeaz gain, espiritualtasun-praktiken gorakadarekin eta zehazki, espiritualtasuna eta osasuna uztartzen diren proposamenen areagotzearekin lotzen den. Izan ere, espiritualtasuna presente izan ohi da zenbait osasun-eremutan, medikuntza alternatibo eta osagarriaren kasu. Horrek eragina izan du menstruzioaren hainbat proposamenetan eta hori gertatzeko moduak ikertu ditut, baina ikusi dut ekimen batzuetan espiritualtasuna beste batzuetan baino modu askoz ere esplizituagoan azaleratu dela. Etnografiaren lehen urteetan, espiritualtasuna agerikoa zen hainbat berriemaileren mundu-ikuskeran, nahiz eta euren hizkuntzan hori ez zuten beti hala esplizitatzen. Hau da, modu inplizituagoan agertu izan zen: batzuetan zeharkako aipamenak eginez; kontakizunetan horren inguruko ideiak garatuz; edota tailerretan parte-hartzaileek egindako erreferentzien bitartez. Baina, gutxitan izendatu ohi zen kontzeptu edo bizipen gisa. Hori dela eta, ikerketan aurrera egin ahala hainbat berriemailerekin gaia preseski sakontzea erabaki nuen, espazio horietan sortzen ari diren gaiei modu zuzenagoan heltzeko asmoz. Aukera hori espiritualtasun izaera esplizituagoa duten espazioetan zabaldu da: hasiera batean praktika orokorrak (yoga, meditazioa, familia-konstelazioak...) egiten diren espazio mistoetan sozializatu diren emakumeetako batzuk, gerora euren "feminitatea", sexualitatea, ziklo menstrualak eta abar landu nahian, poliki-poliki soilik emakumeentzako espazioetan espezializatze bidea egin dute, emakume-zirkuluetan, kasu. Zer da, bada, horrenbeste emakumek halako proposamen eta lanketetan bilatzen dutena? Zer dela eta halako egitasmoen egungo goraldia? Nola gertatzen da osasunaren eta espiritualtasunaren konbergentzia hilekoaren proposamenetan? Zeintzuk dira hilekoaren proposamen espiritualago horien ezaugarriak hilekoaren bestelako ekimenen aldean? Zein lotura du prozesu honek edoskitze,

³⁰⁸ June biodantza terapeuta da eta 34 urte ditu (2014). Kapituluaren ahots nagusietako bat izango da.

erditze eta hazkuntza “naturaleko” beste mugimendu batzuekin? Zein mundu ikuskera, genero- eta gorputz-ideologia sortzen dira bertan? Nolako ahalduntze-prozesuak eta nolako birnaturalizazioak gertatzen dira bertan?

Galdera horiek josi dute zenbait autorek giro holistiko (Heelas eta Woodhead, 2005; Heelas, 2008:65; Cornejo eta Blázquez, 2013) gisa definitu duten horren baitako hilekoaren irakurketa espiritualak behatzeko landa-lana. Ehun hori abiapuntu, kapitulu honetan, batetik, hilekoaren politiketan espiritualtasunak duen lekua aztertuko da, horretarako espiritualtasunak presentzia berezia duen proposamenei helduko zaie. Bestetik, begirada zabaldu eta osasunaren eta espiritualtasunaren konbergentzia sortzen ari diren bizi-ikuskerak, genero- eta gorputz-ideologiak, praktikak eta ahalduntze-abaguneak aztertuko dira. Ikerlari gisa gaian izan ditudan desplazamenduek eraman naute bide hau urratzera. Izan ere, nire posizioa emakume/gizon dikotomia mendebaldar biomediko horren zurruntasuna eta osasunaren zenbait diskurtso neoliberal problematizatzea izan denez, hasiera batean gaian ez murgiltzeko arrazoiak bazuten zerikusia bertan tarteka gertatu daitezkeen diskurtso esentzialistekiko kritikotasunarekin, eta baita horiekin batera indartzen ari diren ideologia birnaturalizatzailerekin ere. Baina (1) esan bezala, ikerketak berak eraman nau eremu horietan murgiltzera, gaia emergentzia etnografikotzat hartu dudalarik; (2) esentzialismoekiko ikuspegi kritikoak ezin ditu gertatzen ari diren beste gai eta prozesu guztiak lausotu; eta (3) batez ere, uste dut lan antropologoaren funtsa, hain zuzen, edozein fenomeno ulertzea bera dela. Hala, landa-lanak berak eraman nau horren ezagutzara: halako esparru batean, bereziki iraupen luzeagoa duten egitasmoetan zaila baita parte-hartze sakonik gabeko behaketak egitea³⁰⁹, beste egoera etnografiko askotan legez.

Baina lehenago egin dudan galdera berrartuko dut berriro, zergatik horrenbeste emakume eremu horietan? Sointu eta Woodheadek (2008, in Fedele eta Knibbe, 2013:11), Britania Handian egindako ikerketa batean azaltzen dute espiritualtasuna emakumeentzat erakargarriagoa dela tradizionalki femenino kontsideratzen den zaintza jartzen delako balioan, eta era berean, euren zama bikoitzekin eta hirukoitzekin laguntzen dielako: esfera pribatuan euren familiaren behar materialak eta emozionalak zaintzearen karga; esfera publikoan enpleguan lan egin beharra, sarri zaintzari lotuta; kasu batzuetan gurasoak ere zaindu beharra. Haien aburuz, justuki, emakumeen zaintzaile-rola kuestionatu eta denbora/lanketa propioen beharra azaleratzen duelako egiten zaizkio espiritualtasunari autokonplazientzia-kritikak:

³⁰⁹ Prat et al.ek (2012:19) proposatu dute behaketa parte-hartzaile konbentzionalen eta esperientzia parte-hartzaileen arteko banaketa egin beharra, egitasmo batzuek duten intentsitate eta inplikazio pertsonal handiagatik. Nire kasuan, metodologiaren esparruan azaldu moduan, landa-lan formalagoaz gain egitasmo desberdinetako esperientzia pertsonalak gakoak izan dira giro holistikoaren agertokiak ulertzeko, bizitzeko eta analizatzeko.

[...] contemporary spirituality helps middle-class women to move from selfless caring in their family life, and often also in their caring professions, to expressive selfhood. They argue that contemporary spirituality with its focus on taking care of the self 'can have profound moral consequences for individuals located in social roles that deny legitimacy of self-fulfillment' [...] They [Sointu and Woodhead] wonder why this kind of spirituality tends to be labeled as self-indulgent and 'lacking moral horizons' and observe that this may be related to the fact that this kind of spirituality encourages women to question their role as caretakers and find time for their own self-development. In a society that still depends on the caring work performed predominantly by women and that often receives little social acknowledgment and economic retribution, a spirituality that invites women to take care of themselves before taking care of others might be perceived as subversive at least on a symbolic level, as a threat to women's caring work for others (Ibid.).

Autore horien ustez ere, areagotzen ari diren espiritualtasunaren praktikak nartzisista gisa etiketatzea baino garrantzitsuagoa da genero desberdinkeriak desafiatzeko baliatzen dituzten moduei erreparatzea. Hain zuzen, espiritualtasunaren zenbait ikerketaren arabera, giro holistikoko antolakuntza sistemak ohi baino horizontalagoak dira; era berean, emakumeentzako ahalduntze-abagune izan daitezke, genero eredu eta rol alternatiboak ahalbidetzen dituzte, eta hala, emakumeentzako zein gizonentzako euren gorputza eta gizartean duten lekua ulertzeko bestelako moduak eskaintzen dituzte (Fedele eta Knibbe, 2013). Anna Fedele eta Kim Knibbek (Ibid.:6) diote euren burua espiritualtzat dutenen ustez zenbait oposizio gertatzen direla: erlijioa/espiritualtasuna, ezarritakoa/malgua, autoritatea/boterea, genero-desberdintasunak/genero-berdintasuna, egitura hierarkikoak/ez hierarkikoak, estatusera orientatutako praktikak/garapen pertsonalerakoak, jainkoekin erlazionatzeko bitartekotza/ez bitartekotza, edota gorputzarekiko eta sexualitatearekiko ikuspegi *hostila*/ikuspegi atseginagoa. Beraz, hasiera batean, emic ikuspuntu honen baitan espiritualtasuna harreman berdinzaleagoen eta (bereziki emakumeen) gorputz- eta sexualitate-ikuspuntu malguago baten alde kokatuko litzateke. Baina autoreen ustez (Ibid.:11), emic diskurtsoak aztertzeaz gain, praktika horien ondorioak sakonki aztertu behar dira, bai emakumeei eta gizonei euren bizitzak aldatzeko garaian, eta bai aldaketa horiek generoaren statu quoan sortzen dituzten (edo ez dituzten) aldaketetan. Eta ildo hori jarraituko dut kapitulu honetan. Halaber, erlijio tradizionalen eta espiritualtasunean gertatzen diren genero-harremanen arteko desberdintze polarizatua ez da beti horren argia; esaterako, erlijio tradizionalen zenbait etnografiatan emakumeen ahalduntzerako testuinguruak ere izan direla erakutsi da, beraz, zaila da menperatze/ahalduntze eredu dual hori erabiltzea (Ibid.). Hau da, espiritualtasuna gizarte bakoitzaren konfigurazio sozialetan eta historikoetan ulertu behar da; hargatik analisi etnografikoaren garrantzia.

Kapitulu honetan³¹⁰, eremu horietan murgildurik dauden zenbait berriemaileren ahotsak izango ditut bidaide, eta, bereziki, June eta Oihanaren gorputz-ibilbideak baliatuko ditut kontakizunaren hari nagusitzat. Ezagutu ginen unea hartu dut kontakizunaren abiapuntu gisa. Horrez gain, agertoki espiritual-terapeutikoaren berri emateko landa-laneko oharrak erabiliko ditut; baita autolaguntza liburuak, belar-dendetan zein terapia zentroetan izandako esperientziak edota jasotako informazioak, besteak beste.

6.1. JUNE ETA OIHANA: BIDAIA DA BIDEA

Maiatzeko egun bero batez elkartu gara Oihana eta biok hiriko autobus-geltokitik gertu. Berandu dator eta aipatu zidan tabernaren parean itxaroten diot. Urrutiago utzi du autoa eta deitu dit. Trafiko ugari goiz sargori honetan. Oihana abegikorra da nirekin eta lehen unetik lasaitasuna eta gertutasuna agertu dizkit. Juneren bila goaz inguruko herri txiki batera. Oihanak hamaika aldiz deitu dio azalpen ugari emanaz, nondik goazen eta beste. Iristean autora sartu da June eta irribartsu agurtu gaitu biak. Beraiek elkar ezagutzeko gogoz zeuden, aurrez sare sozialen bidez eta telefonoz ezagutzen baitute elkar. Oihana yoga irakaslea da, June, aldiz, biodantzakoa.

Bederatzi orduko auto-bidaia dugu hegoalderantz, lau eguneko egonaldira goaz. Autoan, Oihanak haurtzaroko, gaztaroko eta harremanen kontu intimoak kontatzen dizkigu pasioz. Junek beste hainbeste. Nik, sozializazio ohitura desberdinak badituz ere, jarraikortasuna ematen diot egoteko eta erlazionatzeko modu horri. Egonaldira landa-lana egitera noala azaltzen diet eta denbora aski dugunez, ikergaiak ditudan kontraesanez mintzo natzaie. Junek ezagutzen du egonaldiaren lekua eta hainbat kontu aurreratzen dizkigu. Apur bat beldurtzen naiz, ez dakidalako gorputza horretarako prest dudan, eszeptikotasun eta arrazionaltasun arrastoek gozamina eta barneragarritasuna eragozten dutelako maiz. Oraingoan, ordea, zaurgarri nator. Hurrengo egunetan eurek lagunduko didate gertatzen diren hainbat gauza ulertzen eta bereziki, testuinguratzen; mentore lana eginez. June zorabiatu egin da autoan eta errepedeko gasolindegi batean geratuko gara, tarte luze batez arnasketak eta yoga eginez kafetegi handiko komunaren alboan.

Ordu askoren ostean, azkenean aurkitu dugu etxea, ingurune lehor eta ezin ederragoan. Gertu daude itsaslabarrak, eta ezki zein erromero usaiak sartu zaizkit gorputzean. Poliki-poliki, egonaldiko gainerako parte-hartzaileekin topatzen joan gara, bakoitza bere denda montatzen, ingurunean kokatzen. Arbola artean dago etxea eta kanpoko belardian daude zenbait egoteko gune, jateko mahai batzuk, harriekin egindako mandalak³¹¹ eta espiritueltasuna iradokitzen duten beste zenbait elementu. Etxetik jaitsi eta behera eginez lautada bat dago, zuhaitz asko tartean. Bertan kanpatuko

³¹⁰ Kapitulu honetako zenbait eduki edo ideia beste zenbait lanetan jorratu dit, ikus Guilló (2016, 2018, eta prentsan)

³¹¹ Mandalak budismoan eta hinduismoan erabili izan diren irudi edo errepresentazio espiritualak eta erritualak dira, giro holistikoetan asko erabiltzen direnak.

dugu. Ibili ahala tailerreko kideak aurkituko ditugu. Inguruan daude oilategia, zuhaitzetatik zuhaitzetara hamakak, harrizko elementuak. June, Oihana eta hirurok leku berean kanpatu dugu. Eurek biak kanpin denda gorri batean, eta nik, bertatik gertu, beste kanpin-denda gorri batean. Albotik pasatzen dira basurdeak gauzez. Eta beherago, berriro ere, basoa.

Moldatu naiz denda nire kabuz montatzeko. Urduri eta nekatuta nago. Bidai-zorrotik atera ditut arropa, osagarri eta elementu desberdinak, topaketako une eta ekintza desberdinetarako beharko ditugunak. Arratsaldean hasiko dugu bilkura. Danbor batekin deitu digute, soinu irmoa eta geldoa, erritmikoa eta motela, bakoitza gauden lekutik poliki-poliki bertara etorri garenak biltzeko gotorleku izango dugun etxolara gerturatzeko. Banan-banan gerturatu gara, oinetakoak kanpoan utziz. Atean, danborraren soinuaren erritmora gorputz-silueta guztia kopal eta palo santoaren keaz bildu digute banan-banan, norbere gorputza eta energiak garbitzeko; arnasa hartu eta barrura. Norberak bere lekua hartu du borobilean. Zapi gorri, oihal eta izara gorriak sabaitik zintzilikatutik daude, beste batzuk borobila osatzen duten aldeetan. Lurrean, zirkulua osatzen duten esterilla gorriak daude: kuxin gorriak gainean. Atea itxi eta barrura sartu dira egonaldiaren bidelaguntzaileak. Ateari begira eta atetik urrunen dagoen lekuan jarri dira, isilik, lasai, irribarretsu eta abegikor. Erdian, gerora osatuko ditugun aldareak dauzkagu. Lau arketipo sinbolizatzen dituzte, lau koloretakoak: dontzeila, ama, xamana, eta atsoa. Datozen egunotan arketipo bakoitzari eskainiko diogu saio bat, eta gutako bakoitza arketipoaren baitan murgilduko da. Tailerraren aurkezpena egiten dute, ahots suabez, goxo eta irmo. Biak ere oso atseginak, kolore biziak soinean, ile luzea eta gorpuzkera arina eta malgua dute.

Aurkezpenekin hasi aurretik, "gorputzei egin diegu ongietorria". Binaka jarri: bata begiak itxi eta tente dago, besteak gorputz guztian zehar kolpetxo leunak egiten dizkio behatzekin. Buru gainetik hasi, buruan zehar, aurpegian, lepaldean, bularretan, bizkarrean... besoetatik eskuetaraino joan etorriak. Gerria, ipurdia, iskioiak, sabelaldea, izterrak... gorputz guztia oinetaraino. Oinen goiko partean esku guztia sostengatu eta bertan jartzen dugu pisua: ezti baina irmo, gorputza lurrarekin konektatuz lez. Berriro gora leun, eta goitik hasita dutxa moduko bat eginez egin diogu elkarri. Txandakatu gara, masajea besteari itzuliz.

Jarraian datoz aurkezpenak, lasai solastu da bakoitza. Giro espiritualagoak gailentzen diren egitasmoetan, oro har, hitzartzeak luzeak dira: egoera pertsonalak, harremanak, sentimenduak, kezak... bizitzaren narrazioak hitzetara dakarkizkigu. Sarri josi ohi dira sufrimendu desberdinen azalpenak: haurtzaroarekin, harreman batekin edota bestelako gertakariren batekin lotuta. Ernaldu nahi eta ezina, ama izateko desira, «emakume edo feminitate eredu propioa» bilatzeko beharrak, harreman desberdinetan jasandako gehiegikeriak, gorputz propioa onartzeko zailtasunak eta prozesuak, erabaki zaharrak eta berriak. Batzuek negar egiten dute. Beste batzuek ilusioz, lasaitasunez osatzen dituzte euren ibilbideen azalpenak. Horretarako marko teoriko eta tresna propioak dituzte. 'Bideaz' dira mintzo: minak sendatzeko bidea, feminitatea aurkitzeko bidea,

egindako terapia desberdinak, eta bertara gerturatzeko arrazoiak azalduz. Denek adierazi diete esker ona dinamizatzailerei, euren poztasuna eta gogoia modu argian erakutsiz. (Landa-lan koadernoak, 2013).

6.1.1. OIHANA: OTSEMEAREN ORBAINAK ETA OSATZE-BIDEA

Bizkaiko herri batean jaio zen Oihana. Oroitzapen zoriontsuak ditu haurtzaroaz; gerora, ordea, etxe giroan bizitako esperientziak ez ditu tonu berean kontatzen. Bereziki, gaztaroan “hodei ilun” batek bereganatu zuenaren metafora errepikatzen du; etxeko harremanak ere nahiko gatazkatsu gogoratzen ditu. Gurasoak modu bortitzean banandu ostean, amarekin bizi izan zen. Denbora asko igaro ohi zuen bere kasa, eta imajinazio handia zuen. Txikitatik sentitu du espiritueltasuna:

Yo siempre he sido una niña muy en conexión con la naturaleza. Me acuerdo que mi madre me ponía enormes lazos rosas y vestidos, pero yo estaba todo el día con moratones, barro, los zapatos siempre sucios. Siempre fuí muy loba, muy lobezna. Mi espiritualidad empezó a nacer con los dibujos animados del rey Arturo, *Los caballeros de la mesa redonda* [...] todo lo celta me entusiasmaba bastante. Luego más de jovencita, también me llamaba la atención el símbolo del Lauburu. Leí libros sobre Arturo, sobre Ginebra, sobre los Templarios, *El Santo Grial*... [...] A su vez, mi niñez también se labró mucho en iglesias, no por espiritualidad religiosa, pues aunque a mis padres nunca les interesó la iglesia, a mi padre le maravillaban las piedras; nos llevaba a Burgos a ver la catedral, a León, y a todos los monasterios de alrededor. Y a mí me nacía ese interés de ¿para qué?, ¿por qué adoran a ese dios? Interés y rechazo, porque a la vez que iba pasando mi vida, yo veía que a mí no me defendía ni dios, yo me defendía sola, ¡que cristo, que Jesús, que dios! pero a la vez, es cierto, que yo cuando estaba sola en la cama, no rezaba a dios porque lo rechazaba, pero rezaba a algo. Tenía la certeza y sentía que había algo superior y lo conectaba con el cielo y con el sol. Y bueno, toda mi adolescencia. Luego que en verano nadie me atendía y veía mucha tele, por ejemplo, lo de la ruta quetzal, que se iban a Sudamérica y me apasionaba todo, los lugares que iban, los incas, los mayas, y entonces empecé a entender, hacia los 12 o 13, que la gente adoraba a alguien superior. Y yo estoy aquí, y a mí no me ayudaba ni dios. Entonces me encerré en esa espiritualidad, en adulación a alguien que estuviera fuera, porque a mí no me ayudaban, y luego a raíz de conectar con el yoga, empezó el concepto de integridad, cuerpo y espíritu.

Gaztaroan ere etxeko giroa erraza izan ez arren, Oihanak gogor eta tinko mantentzeko eginahala egiten zuen, gehiegizko ahultasunak asko bistaratu gabe. Ikasle fina zen. Amak betidanik exijentzia maila altua izan du berekiko, ase-ezin sentsazioz bustitako itxaropen sozial jakinekin. Hamazazpi urte inguru zituela depresio garai luze bat bizi izan zuen: min fisikoak, nekea, umore txarra, tristura... izan zituen aurrekari. Sendagile askotarikoei etengabeko

galdeketen ostean, denbora batera fibromialgia atzeman zioten, yoga egiteko gomendatuz. “Gorputzaren abisu” gisa sentitu zuen, eta orduz geroztik hasi zen haurtzaroko “min eta zauriaren senda-bidea”.

Entonces ya no solo me quedé en lo físico. Alguien me recomendó el trabajo con los chacras, y yo, como hacía yoga, ‘pues tienes el chacra del corazón...’, entonces mi yoga no se quedó en lo físico. Mi yoga fue investigar los canales energéticos. A raíz de ahí, fui a una sanadora que te pone unas piedras y que te habla. En vez de ir al masajista, me iba adonde una sanadora que le pagaba algo voluntario y me decía, ‘cariño, echas mucho de menos a alguien que te abrace’, y lloraba. Entonces ahí efectivamente me daba cuenta de que había un dolor en mi alma, en mi espíritu, y que era todo emocional. Ahí empezó el “camino de la sanación”, mi camino de la sanación, porque enseguida me di cuenta de que la disociación en mi cuerpo era por mi relación con mi madre. Y mi relación con mi madre, después de trabajarlo mucho, me di cuenta de que era por el abandono que yo sentía desde ella y que no es algo que solo me pase a mí, que es un trauma que existe en muchísimas mujeres para con la madre. Porque para una generación de mujeres, la liberación de las mujeres era poder salir a trabajar. Claro, es que aquello era un gran logro y está muy bien, ¿eh? Ellas se querían sentir realizadas y la sociedad patriarcal les enseñó que eso era salir y trabajar hasta la noche, Pero esto no trajo que los hombres, en general, se implicaran más en casa. Entonces esto repercutió en muchos niños, y claro, algunos sufrieron y otros no. Yo sufrí, otros no. Pero bueno, empecé a sanar esa herida. Yo no sabía que se llamaba ‘sana la herida de tu madre’, pero hice muchos procesos: constelaciones familiares, Reiki, registros akashicos, eneagramas, flores de Bach, taller de los ángeles, talleres de empoderamiento, biodanza...

Hala abiatu zuen osatze-bidea. Eta bide horrek, askotariko ondoezekin eta minekin laguntzeaz gain, hilekoarekin ere lagundu zion. Txikitatik pairatu zituen min bortitzak, behin edo behin ospitalera ere eraman zutelarik. Ginekologoak gomendaturik, urtebetez hartu zuen pilula 19 urterekin: «*Lo dejé directamente porque... ¡lloraba!, y la ginecóloga me decía que no era posible, y yo sabía que era por la píldora, unas tristezas*». Poliki-poliki aldatzen joan ziren min eta bizipen horiek. Ikasketen azken urtea Italian pasa zuen eta oroitzapen ederrak ditu: urtebetez ohiko testuingurutik aldentzeak eta bere kabuz bizitzeak indartu egin zuen, eta mundua ireki zion parez pare. Ikasketak amaitu ostean bikotearekin batera hasi zen lanean eta gustura aritu dira urte luzez proiektu berean elkarrekin. Bigarren haurrarekin batera utzi zuen enplegu hura, baina yoga klaseak ematen jarraitu zuen, denborarekin bizibide nagusi bilakatu delarik. Egin duen osatze-bideak eta bide horretan garatu duen bizi-ikuskerak holistikoak eragina izan zuen aldaketa horietan. Era berean, yogaren praktikan profesionalizatzeak areagotu dio sendatzeko beharra:

Me di cuenta de que tenía que sanar. Quería buscar lo que realmente sentía que tenía que transmitir, porque estaba dentro de tantas capas y tanto sufrimiento, que evitaban que saliese. Entonces el camino de la sanación lo conozco desde hace tiempo, con libros como *Mujeres que corren con lobos* [Pinkola Estés, 1998], que me encantó esta idea de ‘no te preocupes, todos somos parte del clan de la cicatriz, todos llevamos una cicatriz dentro’. Lo bueno es que te des cuenta y de que quieras sanarlo. Y bueno, a partir de allí, empecé a sanar por aquí y por allí, y a conectar con otro tipo de gente más espiritual.

Osatze-bide hori gorputz-praktika askotarikoek egituratu dute; denak ulertzen baititu prozesu baten baitan. Komunikazio ez bortitzak, kasu, bere harremanak (familiakoak, lagunak, bikotea, lana...) beste lasaitasun eta ardura batekin bizitzera eraman du, transmititzen duen poztasun batekin batera. Guztiz irekia dago mundu espiritualagoei, hori da bere bizi-ardatza orain eta formazio eta ikaskuntza-prozesu mardula du, betiere «norbera osatzeko» xedez. Bide horrek eraman zuen emakumeekin egotera:

Dentro de ese camino la vida me llevó a relacionarme más con mujeres, desde el yoga prenatal o el yoga para mujer, porque yo en las clases me daba cuenta de que a las mujeres les podía ofrecer otra cosa. Cuando yo tenía chicos hacía yoga de otra manera, más desde el Yang, más movimiento. En cambio, cuando había solo mujeres: ‘túmbate, visualízate, tus células, tu garganta, tu suelo pélvico...’. A raíz de ahí, pero hace mucho tiempo, una amiga me había hablado de los círculos de mujeres, y en aquel momento me pareció una secta [...], ‘que hacen éstas aquí contando sus penas’, ‘qué hago yo aquí’, pero ya se me había quedado algo dentro de mi [...] Pero también hubo una gran apertura en un momento anterior cuando leí *El clan del oso cavernario* [Auel, 1980], que hablaba de las plantas, de la mujer salvaje, de la desnudez, como un anhelo. Me acordé que yo de pequeña era así: cogía flores, cuidaba mucho la naturaleza, pintaba, escribía... Con Ayla [la protagonista del libro] de repente sentí ganas de echar a correr y de conectar otra vez con las plantas. Justo conocí una asociación de plantas y semillas, y gracias a esto, volví a conectar.

Praktika horiekin bestelako gorputz-ikaskuntzak egin ditu: norbera, gorputza edota subjektibitatea ulertzeko bestelako moduak, bizi-ikuskeraren erabat aldatuz. Gorputza, gogoia eta emozioak izateaz harago, espiritua dela ulertu zuen Oihanak, eta bere burua “modu garbiagoan” hautematera eraman du. Hau da, bere ustez, «no eres lo que juzgas, no eres lo que sientes, eres más que eso» eta ideia horrek ekarri dio lasaitasuna eta bakea bizitzan, egiten duen ororen ardura hartuz batera. Garai batez mendian bizi izan zen bikotearekin, «*estaba ahí todo el día en la naturaleza en bolas, me hice estar muy desnuda*». Feminidade propioaren lanketa bidearen parte izan da eta horrek eraman du hilekoaren zikloa ezagutzera eta minak gutxitzera. Arketipoen bitartez hasi zuen lanketa, *Luna Roja* (Gray, 2003 [1994]) liburuarekin, eta faseak ikertzen hasi zen. Bada tailer bat bereziki lagundu diona feminidade propioaren lanketan:

Mi primer taller de feminidad, además de haberme leído *Luna roja* y tal, lo viví súper intenso, como taller y como formación. El taller fue la hostia, el temascal³¹² fue la ostia: sudé, lloré, grité, aullé como una auténtica loba, lo di todo, conecté con todo [...] A través de la sexualidad femenina, para mí fue tal la sanación que eliminé los dolores de la regla; luego, las bendiciones de útero. También me he nutrido mucho de manera autodidacta por Internet y por todo el movimiento de mujeres que ha habido [...] Yo sané mucho. Sobre todo empecé por sanar los dolores, y luego ya ha ido fluyendo todo: conectando con la mujer. Con intentar en casa también controlar aquella agresividad que yo traía, aquella manera de educar a mi hija con el grito, de los reproches hacia Jon [su pareja], me daba cuenta de que eran en la menstruación, me fue ayudando a conectar tanto que utilicé mis clases de prenatal, [...] con la maternidad también tuve más interés en todo lo que estaba sucediendo: cómo estaba sucediendo, cuando va a volver la regla... Con Sare [Ihene haurra], por ejemplo, me bajó al cuarto mes, aun cuando estaba en lactancia, y me sentí super limpia, me encantó, fue como una limpieza de terminar el ciclo del embarazo y el posparto.

Feminitatearen lanketarako tailerraren ostean beste zenbait egin zituen, “energia femeninoa”, sexualitate taoista, arketipoak, arbasoak eta “leinu femeninoa” moduko gaiak helduz. Bere lan ibilbidearen eta bizi-ibilbidearen parte bilakatu da bidea, iraganeko min desberdinekin bakea aurkituz. Osatze-bide horren parte da hilekoaren lanketa, baita bere gorputzarekin, feminitatearekin eta sentsualitatearekin konektatzeko modua ere. Espiritualtasunaren lanketaren bitartez munduan egoteko beste modu bat bilatu du Oihanak, minez harago, eskuzabaltasunean oinarritzen dena, eta kapituluan zehar sakontzen jarraituko duguna. Junerekin batera, bide horretan hilekoaren zenbait egitasmo antolatu ditu.

6.1.2. JUNE ETA ESPIRITUALTASUN “ALAIK”

Ezagutzean arintasuna eta lasaitasuna transmititu zizkidan Junek: bere gorputzera eta mugimenduekin eroso eta malgu sentitu nuen, eta gerora, ezagutu ahala, are nabarmenago sentitu dut bere zolitasun lasaia. Bilbon bizi izan da urte askoan, asko bidaiatu du eta egun herri txiki batean bizi da bikotearekin eta haren alabarekin. Elkarrekin batean egiten du lan. Oparoa sentitu du espiritualtasunaren eta gorputzaren lanketari dagokionez egindako “bidea”. Hautzaroan sentitu zuen espiritualtasunaren hazia: batetik, “naturarekin” zituen bizipenegatik, bestetik, erlijioan sinestea gorputz-ariketa garrantzitsu izan zelako.

Desde pequeña yo sentía mucha conexión con lo simbólico, [...] Mi familia es de creencia religiosa-cristiana; para mí fue bonito experimentar de niña un espacio donde podía hablar de ello. Recuerdo

³¹² Temazkalak, jatorriz, Ertamerika eta Iparramerikako zenbait kultura indigenen parte dira; baporezko bainua hartzeko eta izerditzeko etxetxoak edo egiturak dira, medikuntza tradizionalen parte. Egun ohikoak dira giro holistikoa.

que la catequesis no era un peso para mí, me gustaba ir. Realmente yo era muy creyente, rezaba muchísimo, había ahí una mezcla entre lo que me contaba mi madre -porque mi padre no era creyente- y luego lo que yo experimentaba en la naturaleza, no sé cómo explicarlo, había algo ahí que para mí se fusionaban. La luna, los lobos, la espiral... siempre me han atraído mucho. Yo, por ejemplo, no hacía pócimas porque no me gustaba quitarle cosas a la naturaleza. Había una conciencia ecológica, vivía la naturaleza en armonía y dejando las cosas como estaban. Y esa parte religiosa lo viví con mucha intensidad: rezaba muchísimo en la cama, había un orden y yo hacía esto y lo otro, es que lo decidía yo. Más adelante hubo un momento que empecé a pensar más por mí misma y comencé a escuchar con más detenimiento, y dije, 'esto que están diciendo, no me acaba de convencer'. Es que había una parte que me gustaba mucho, hacíamos retiros, ¡es que eso era bonito! pero luego había otras partes que no. Entonces, con quince años, cuando empecé a ver temas que no, lo dejé, pero no me separé de mis amistades, ni rencor en plan anti-iglesia. Simplemente me di cuenta de que no iba conmigo. Es una de las cosas que he vivido con más calma. He estado muchos años sin nada específico a este nivel, pero había algo: la naturaleza, el contacto con la tierra y el amor por lo animales. [...] También he estado toda mi vida muy ligada a los hombres, porque siempre he tenido más amigos hombres que mujeres, y yo no sé por qué, sinceramente sí que creo que se están dando muchos cambios que no llegamos a comprender, porque yo, no sé cómo, di el paso de decir 'quiero estar en un círculo de mujeres,' estar con mujeres como necesidad física, emocional y espiritual. De volver a encontrarme en círculos de mujeres y no como los he vivido en mis grupos de amigas hasta ahora, porque nos castrábamos la una a la otra. Volver a confiar en una mujer, conocer la sabiduría que me puede enseñar otra mujer.

Txikitatik sinbolikoari oso lotua sentitu arren, duela lau urte batu ziren zenbait gertakari eta garai hartan gerturatu zen lehen emakume-zirkuluetara. Justuki, emakumeekin elkartzea espiritualtasuna bizitzeko beste dimentsio esanguratsu bat izan da Junerentzat.

El caso es que, hace cuatro años cuando rompí con esta pareja, yo ahí solté algo grande y me empezaron a llegar cosas muy grandes [...] Ahora hago la reflexión, al dejar algo importante en mi vida me empezaron a llegar muchísimos regalos, no sé por qué, pero me llegó la oportunidad de vivir este tipo de cosas. Me llegó la información de un círculo de mujeres, que me pareció muy bonito y divertido. Fue como un impulso, porque en mi entorno nadie me había hablado de estos temas [...] Aquel círculo fue para mí el comienzo. Es decir, antes de empezar con el tema de la menstruación hay toda una parte importante, yo tenía que dar otros pasos y aprendizajes, y lo primero fue reunirme con otras mujeres, hablar desde la confianza. [...] La experiencia fue super bonita, y lo más importante es que me lo pasé muy bien, me reí muchísimo, volví a recuperar cosas que hacía de niña, de crear con lo que me daba la madre tierra, hacer calderos y pócimas con el agua, [...] nos hicimos una varita mágica y hacíamos conjuros, y todo como muy limpio, muy divertido, como si fuese un juego de niños, pero con un acompañamiento de dos personas, de dos mujeres, desde el profundo

conocimiento de lo que estaban haciendo. Muy amoroso y muy divertido, sobre todo, era divertido ¿sabes? Yo siento que cuando nos juntamos las mujeres nos sale mucho la risa. Por eso digo que fue genial. Entonces pues volví de aquel viaje de tres días muy llena, muy feliz, como cuando volvías de campamentos. Para mí, eso de ‘volver a la niña’ fue un descubrimiento. Por eso yo cuando hablamos de la menstruación siento que tengo que volver a conectar con la niña. Volver a hacer pócimas, volver a ver el mundo como algo mágico, volver a verme a mí como alguien capaz de hacer magia, con mis manos, con mi magia de andar por casa ¿no? No de estas historias que nos cuentan, sino de poder conseguir lo que quiero, si yo lo deseo y pongo la atención en ello. Y además puede ser divertido, no hay nada oscuro detrás de ello. [...] Todo lo celta me llamaba la atención y me convocó más con mi poder personal, con mi capacidad de hacer magia y de convocar los elementos; con hacer rituales, altares, escuchar mi propia voz y el poder de la palabra. Fui allí en varias ocasiones a aprender sobre plantas medicinales, a celebrar los solsticios y equinoccios. Ahí empecé a darme cuenta de los ciclos del año y yo creo que esto también fue importante, fui de lo más amplio cada vez más hacia mí. Una pulsación de dentro a fuera. La vida, que es la vida ¿no? Pues por ejemplo el invierno, que hay un mensaje y una intención, vivirla amorosamente ¿no? Toda la cosmovisión celta me conectó mucho con la naturaleza.

Egonaldi hura mugarri eta hazi garrantzitsutzat du Junek. Hala, espiritualtasunaren bigarren sozializazio bat egin zuen, non dimentsio garrantzitsuak bilakatu ziren alaitasuna, arintasuna, natura eta sormena. Zenbait elementu erlijio kristauaren kontrako norabidean kokatzen baditu ere, berak erlijioa ez baitzuen inposizio negatibo moduan bizi. Bietatik gustuko izan ditu egonaldiak, besteekin partekatzea eta dimentsio sinbolikoa zein errituala. Baina espiritualtasunaren bigarren sozializazio hark gorputz-ikaskuntza berriak ekarri zizkion: ahotsaren erabileran, basoan ibiltzen, edabeak egiten, dantzan, musikaren bitartez adierazten, emakumeekin erlazionatzeko gertutasunean. Haziaren loratzearekin esperimintatzeko eta ahalduntzeko abagune berriak sortu ziren.

Después de aquel encuentro, me hice amiga de varias mujeres y de manera espontánea surgió quedar para crear canciones, y de ahí surgió un grupo de música. Fue muy bonito darme cuenta de que yo podía crear sin el peso de cargarme de cantar bien, de tener que saber música, sin que las letras fueran estupendas; sino más bien crear desde el corazón y desde el juego. Eso también me devolvió mucha confianza, y vi mi capacidad de crear en conjunto. En este grupo había también dos hombres, y de esto también surgió el conflicto. Al final, el grupo se diluyó por un tema personal, por una pareja que se separó. Pero bueno, estos espacios no están libres de todo esto, y surgen las cosas humanas ¿no? Lo que pasa es que cuando surgen hay que estar muy atentos, pues a veces surgen conflictos que no queremos ver. Bueno, pues a trabajar desde la humildad. Y por mucho que sintamos que estamos evolucionando y que estamos llegando a espacios propios, seguimos siendo

personas con nuestra sombra. Entonces no es casualidad que nos juntemos y que surjan conflictos, y que muchos círculos de mujeres sigan adelante... están ahí para sacar todo eso.

Aurrerago ikusiko dugun moduan, Junerentzat garrantzitsua da halako espazioetan sor daitezkeen botere-harremanak lantzea. Ordutik beste hainbat egonaldi, prestakuntza eta prozesu egin ditu. Bereziki biodantzan sakondu du eta horretarako iraupen luzeko prestakuntzak egin ditu. Bat-batean, osatze-bidean agertu zen hilekoa: horren lanketarako egitasmo luze batean parte hartu zuen hasieran, horrek gorputz-hautematea sakonki aldatu diolarik.

El año pasado llegó a mí una formación sobre el ciclo menstrual, también de manera fortuita, que me despertaba mucho interés porque hablaba de los cuatro arquetipos, y de los ciclos, pero dentro de la mujer. Ya había trabajado los ciclos, pero esto era dentro. Tratamos el tema de la menstruación en el primer módulo, que es el que me pareció más intenso. Me gustó mucho porque yo creo que, en la doncella, que es el primer arquetipo que se trabaja y lo trabajamos en la estación que corresponde, que es la primavera, pues acabamos explorando vivencias que yo ni me podía imaginar, porque ellas te guían de una manera muy suave. [...] También nos ponían dibujos, hacían círculos. Un círculo separado de cuatro piezas: cada una representaba un arquetipo, un momento del año y un momento del ciclo menstrual. Entonces ahí es donde te posicionas tú, y me di cuenta de que no tenía ni idea de cuando ovulaba. Mis menstruaciones siempre han sido muy desiguales y me daba hasta vergüenza. Luego ya vi que era un espacio de confianza. También hubo un círculo donde había imágenes, por ejemplo, de vaginas. Diferentes vaginas: vaginas reales, de todas las edades, depiladas y no depiladas, esculpidas en piedra, hechas con barro o con flores. Yo veía que las de barro o flores me encantaban y me parecían bonitas, pero yo veía las otras, y me daban asco... o sea, asco. Al ponerlo en común lloré, lloré mucho por que me di cuenta de que yo no amaba mi vagina y me daba asco, y que no era consciente de ello. Vi que tenía una desconexión total. O por ejemplo, cuando hablamos de la primera menstruación fue muy interesante escuchar, y escucharme a mí y ver de qué me acordaba, y ver todo el peso y el estigma que tiene la sangre. En diferentes momentos en diferentes arquetipos se trabajó algo sobre la sangre. Hubo un ejercicio muy interesante, donde nos poníamos una persona en frente de otra y la que teníamos enfrente tenía que decirte las palabras menstruación o regla, no sé cuál era la tercera palabra: luna, sangre... Cada vez que decía una de las tres palabras podía elegir el tono, el lugar, cerca de la oreja, o más alto, o bajito, te podía decir menstruación, o ¡saaaaangre! Y entonces con lo que dijera, y con lo que me surgía a mí, escribía una palabra. Al leerlo identificábamos todo lo que estaba ligado a la menstruación, con palabras como escuela, dolor, asco... está tan ligado a cómo nos lo han contado. Pero luego también salían palabras como espiral o bosque. Simplemente la toma de conciencia de que mi luna había sido maltratada... Ahora siento que estoy en el comienzo de hacerme una con eso, y me gustaría utilizar más mi sangre. Utilizarla no como un desecho, sino como algo que vuelve a la tierra y pueda aportar algo, sí. Conectarme más con mi sangre.

Arketipoen lanketa baliagarri egin zitzaien bere esperientzia eta gorputz-materialtasuna aztertzeko. Ezezagutzaren eta nazkaren kudeaketa prozesu horren parte izan dira. “Gorputza maitatzeko bidetzat” hartu ditu genitalak, hilekoa eta odola ezagutzea eta maitatzea: bizipenen kontzientzia, ariketak, odolaren erabilera. Hala, bere zikloekin batera genital propioak ezagutzea gorputz-ahalduntze moduan bizi izan du: bulbarekiko zuen «*deskonexioaz*» eta estigmatz hausnartzeak eraman zuen bere baitan arakatu eta modu kolektiboan gogoeta egitera. Hala, ezagutza horiek espiritualtasun propioa bizitzeko bidearen parte izan dira. Egonaldiez gain, egunerokotasunean (aisialdian, lanean, etxean...) oso presente gorputzen du espiritualtasuna. Berarentzat, espiritualtasuna guztiarekin bat izatea da, guztia bat moduan bizitzea, norbera, ingurukoak eta ingurunea: «*Vivir todo como parte de todo y vivir la alegría. [...] Con lo bueno y lo malo, con lo que vivo y no vivo, con lo que veo y no veo, aceptar y confiar*».

La espiritualidad yo la llevo hasta mi trabajo, y mis compañeros se rien, porque, además, ‘¡ay, viene no sé quién!’ y cojo la turmalina que es protectora, oscura, sí, es una piedra y la gente ya lo lleva como algo natural. Y estoy con mi jefe y digo ‘si va a venir la ‘abuela margarita’ me sale de repente, porque me sale con espontaneidad. Ya no lo oculto, no lo cuento todo porque creo que hay un misterio que no hay que desvelar, pero, lo vivo con más naturalidad, y llevo aquellas cosas que me atraen a diferentes espacios. Yo ahora mismo considero que tengo una vida muy espiritual. Pero no tiene hora, no tiene horario, no tiene nombre.

Umiltasuna, plazera, eskerrona, eskuzabaltasuna eta alaitasuna: gorputza oso presente dagoen espiritualtasun eredu da Junerena. Arketipoen artean argi identifikatzen dut dontzeila baten moduan, nahiz xedea norberak arketipo guztiak bizitzea izan ohi den. Danbor artean egiten du dantza Junek, arketipo horri dagokion kolore berdez jantzita. Beste berriemaileen antzera, orainaldiko ideologia, bizipen eta marko teoriko propioetatik eraikitzen dituzte euren narrazioak Junek eta Oihanak; aski gogoetatu dute biek euren bidez, bizitzaz, osasunaz, gorputzaz, balioez, edota eredu-hegemoniko nagusiez. Hala, deskribatutako esperientzia, gorputz-praktika, bizipen eta agertoki horien bitartez murgildu gaituzte giro holistikoan; hilekoaren proposamenez gain osasunaren eta espiritualtasunaren uztarduran sortzen diren egitasmo orokorragoetan ere kokatuz.

* * *

6.2. ESPIRITUALTASUNAREN ETA OSASUNAREN KONBERGENTZIA: HURBILKETA KONTZEPTUALA

Azken hamarkadetan bi eremuak, osasuna eta espiritualtasuna, uztartu dituzten egitasmo eta kulturak hedatuz joan dira, esaterako, ohikoak zaizkigu espiritualtasunaren dimentsioa

presente diren osatze-bide eta -prozesuak. Bada, konbergentzia horretan ikerketa antropologikoa egiteko eremu hibrido eta emankorrak sortu dira³¹³. Hilekoarekin lotutako zenbait proposamenetan ikuspegi holistiko-espiritualean ohikoak diren hainbat prozesu hedatu eta garatzen dira, hala nola, ongizate pertsonala, autozaintza, autoezagutza edota garapen pertsonala bezalako prozesuak edota gorputz/gogo, materia/espíritu, kanpo-osatze eta barne-osatze moduko kontzeptualizazio holistikoak. Hala, hilekoaren planteamendu horietako batzuk espazio terapeutiko-espiritualak eta giro holistikokoak (Heelas eta Woodhead, 2005; Heelas, 2008:65; Cornejo eta Blázquez, 2013) kontsidera ditzakegu. Giro holistiko horrek oinarrian du espiritualtasun subjektiboaren eta esperimentalaren ernaberritzea eta hiru kritika nagusitan gauzatzen da: biomedikuntzaren erredukzionismo materialistaren kritikan, liburu-erlijioen trszendentismoaren kritikan, eta medikuntzaren eta erlijio modernoaren instituzionalizazio sendoaren kritikan (Cornejo y Blázquez, 2013:12). Halaber, espiritualtasuna kategoria misto gisa ulertu dut ikerketan: batetik, giltzarri izan dira gaia teorizatu duten eta kontzeptualizazio desberdinak proposatu dituzten autoreak (Heelas 1996; Shimazono, 1999; Heelas eta Woodhead, 2005; Heelas, 2008; Fedele, 2008; Prat, 2012, 2017; Prat et al., 2012; Fedele eta Knibbe, 2013; Cornejo eta Blázquez, 2013; Blanes eta Espirito Santo, 2014). Baina, batez ere, kontzeptuaren emic dimentsioan oinarritu naiz; hau da, ikerketako berriemaileek kontzeptuari eman dioten zentzuan bertan.

80ko hamarkadatik areagotu da erlijio-mugimendu berrien, New Agearen, esoterismoaren edota, berrikiago, espiritualtasunaren literatura. Beste zenbait autore jarraituz, nahiago izan dut *New Age* kontzeptua ez erabili, espiritualtasuna praktikatzen dutenek kontzeptuarekiko hartutako distantziagatik: «*Aware of the accusations of self-indulgency, narcissism and consumerism directed at New Agers, social actors seem to have incorporated these criticisms into their own discourses*» (Fedele eta Knibbe, 2013:8). Halaber, *New Age* kontzeptua erlijio monoteisten testuinguruan sortu zen eta espiritualtasun berrietan, aldiz, bestelako erlijioen zantzuak ere badaude (Fedele, 2008:123-124). Esango genuke, beraz, espiritualtasuna kontzeptu zabalagoa dela (Shimazono, 1999; Fedele, 2008; Fedele eta Knibbe, 2013:8). Hain zuzen, hargatik baliatu du Susumu Shimazonok “espiritualtasun berrien mugimendu eta kulturen” kontzeptua (1999) bere Japoniako landa-lanean oinarrituz. Hau da, kontzeptu horrek

³¹³ Horren adibide dira azken urteetan Espainian gauzaturiko hainbat mintegi, besteak beste: 2014an FAAEren XIII Antropologia kongresuaren baitako “Reencuentro salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas” sinposiuma; 2015ean AIBRren I. Antropologia kongresuan gauzatu zen “Religion, spirituality, animality” panel-multzoa; edota 2018an XVII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad (ALER) baitan antolatutako “La confluencia de la Salud y la Espiritualidad de la mano de las Medicinas Alternativas y Complementarias” simposiuma. Osasunaren eta espiritualtasunaren arteko konbergentzia honi buruz argigarriak dira, esaterako, Heelas, (1996, 2008), Heelas eta Woodhead (2005) eta Cornejo eta Blázquez (2013).

New Age kontzeptuaren baitan kokatzen ditugun mugimenduak barne bilduko lituzke, baina malguagoa litzateke eta bere baitan hartuko lituzke beste zenbait mugimendu ere; «aro berri baten» iritsiera baino, espiritualtasuna bera nabarmentzen baita (Fedele, 2008).

Mugimendu hitzak fenomenoaren dinamikotasuna eta konnotazio politiko posibleak erakusten ditu; Shimazonoren (1999:125) arabera, espiritualtasun mugimendu eta kultura berrietako kide asko «mundua aldatuko duten erreforma mugimendu baten parte» sentitzen dira, baina horrek ez du esan nahi horren aldarrikapenerako ekintza soziala baliatuko denik. Hori dela eta, “aldaketa-kultura” bat ere litzateke eta aldaketa horren gakoa litzateke espiritualtasuna. Kultura kontzeptuak, gainera, kultur produktuen kontsumoari ere egiten dio erreferentzia (Ibid.), “espiritualtasunaren merkatu” moduko kontzeptuak baino neutroagoa izanik. Eremu horietan gertatzen den kontsumismoa ukatu gabe³¹⁴, estigmatizazioa ekidin eta alderdi espiritual nabarmentzen ditu autoreak (Fedele, 2008:124). Hala, mugimendu erlijiosoaren eta espiritualtasunaren mugimendu eta kulturen artean bi desberdintasun nagusi egongo lirateke: konpromiso maila eta salbazioari aitortzen zaion garrantzia (Shimazono, 1999)³¹⁵. Hain zuzen, Fedelen (2008) arabera, mendebaldeko kulturari, erlijio kristauari eta paradigma arrazionalistari egiten diete kritika mugimendu eta kultura horiek.

Paul Heelas eta Linda Woodheaden (2005) ustez, espiritualtasun-kulturak bizitza subjektibora, norbanakoaren garapenera eta mundu-ikuskerara holistikora orientatuak daude. Bide horretan, Fedele eta Knibbek (2013:2) espiritualtasunaren teknika, teoria eta iruditegiekin norberak egiten duen “mosaiko espiritualari” egiten diete erreferentzia. Bestalde, Fedelek (2008), Shimazonoren espiritualtasun berrien mugimendu eta kulturen kontzeptuan oinarrituz, horien ezaugarri desberdinak identifikatzen ditu: pertsona bakoitzaren ongizate eta eraldaketa pertsonalaren ondorioz gizarte garaikidean laster aldaketa bat emango denaren ideia partekatua; mendebaldeko kulturaren kritika; mundua interpretatzeko modu holistikoa; energia gisa identifikatutako indar bital baten existentzia; ni-aren zentraltasuna, norberaren aldaketaren bitartez mundua aldatuko denaren ideia; ongizate fisiko, mental eta emozionala lortzeko teknika eta praktika espiritualak; gizakiek naturarekin duten harremanaren garrantzia; erlijio eta gizateriaren historia hari bakar batean lotzeko joera; kausalitatearen eta eboluzioaren teoriaren

³¹⁴ Kontsumo-ohitura dagoen arren, sarri espiritualtasun mugimendu eta kultura berrietako praktikatzailerei etiketa hori jartzen zaie, homogeneizatuz. Fedelek (2008) tartekako kontsumitzaileak, tartekako praktikatzailak, praktikatzaile konprometitua eta horretan jarduten duten terapeuta edota irakasleak, diziplina aniztasuna dutenak edota eskusiboki gai batean sakontzen dutenak desberdintzen ditu. Espirituالتasunari eta kontsumoari buruz, ikus adibidez: Heelas (2008:97-112) edo Illouz (2014).

³¹⁵ Erlijioarentzat gizarte-egitura tradizionalak eta jainko trszendentea ardatz garrantzitsuak lirateke; zentzu horretan, erlijioaren eta espiritualtasunaren arteko banaketa egiten dute Heelas eta Woodheadek (2005), eta beste autore askok baliatu dute euren tesia. Dena den, beste zenbaitentzako zaila da analitikoki banaketa zurrinak egitea (Fedele eta Knibbe, 2013).

eragina; edota erlijioaren psikologizazioa. Alabaina, kultura horiek identifikatzeko ez dute zertan lantzen dituen ezaugarri horiek guztiak gertatu³¹⁶. Aipatutako ezaugarrietako batzuk irizpide izan ditut, justuki, behatutako proposamen guztien artean horietako zenbait (eta ez guztiak) eremu espiritual moduan identifikatzeko. Joan Prat eta GRIC ikerketa-taldeak erabili duten kultur iruditegi berrien ideia (Prat, 2012; Prat et al., 2012) ere baliagarria izan zait analitikoki espiritualtasunaren agertokiak eta iruditegiak behatzeko³¹⁷.

Dena den, egoera eta fenomeno bereziki garaikidea dela argi izan arren, ez ditut espiritualtasun berri gisa izendatuko, batetik, espiritualtasunaren baitan ulertzen ditugun zenbait praktikek ibilbide luzea dutelako (Fedele eta Knibbe, 2013:5)³¹⁸, eta bestetik, fokua ez dudalako (denboraren) banaketa horretan jarriko. Aipatutako autoreen uberak abiapuntutzat hartuz, “espiritualtasunaren bizipenak” kontzeptua baliatuko dut, fokua bizipenean bertan jarriko baitut, berriemaileek egiten dituzten narrazioei zein gorputz-praktikei arreta bereziz erreparatuz eta espiritualtasuna ahalik eta modu zabalenean ulertuz.

Azkenik, aipatu dut espiritualtasunaren kontsumo-maila estigmatizatu den arren, ez dela nire helburua halako sinplifikaziorik egitea. Alegia, etengabe zaku horretan sartzeak horren baitan dauden konplexutasuna eta heterogenotasuna aintzat ez hartzea dakar. Dena dela, mendebaldeko gizarteetan gailentzen ari diren “zoriontasunaren ideologia” jakinen eta merkatu neoliberalaren arteko harremanak bete-betean zeharkatzen du espiritualtasunaren eremua. Hala diote Cabanas eta Illouzek (2019:13):

La felicidad se ha convertido en un elemento fundamental de la idea que tenemos de nosotros mismos y del mundo [...] Ahora la felicidad se considera como un conjunto de estados psicológicos que pueden gestionarse mediante la voluntad; como el resultado de controlar nuestra fuerza interior y nuestro auténtico yo; como el único objetivo que hace que la vida sea digna de ser vivida; como el

³¹⁶ Fedelek, mugimendu eta kultura horien definizioa klase politetiko gisa proposatu zuen, Martin Southwold, Princes eta Richesen lanei jarraiki. Southwoldek, Rodney Needhamen klase monotetiko eta politetiko bereizketa abiapuntutzat hartuz erlijioa klase politetiko gisa definitzea proposatu zuen: «*La religión es una institución cuyos límites son difícilmente identificables y no puede ser forzosamente reducida dentro de los estrechos límites de una clase monotética, ya que sus atributos pueden variar de manera considerable. Southwold propone, por lo tanto, considerar la religión como una clase politética. [...] Un fenómeno puede ser tratado como un miembro de la clase si posee sólo algunos de los atributos*» (Fedele, 2008:127). Hala, Fedelek espiritualtasunaren mugimendu eta kultura berriak identifikatzeko eta definitzeko definizio politetiko bat garatu du: kultura horiek identifikatzeko ez dute zertan lantzen dituen ezaugarri horiek guztiak gertatu. Izan ere, horietako batzuek, jada espiritualtasunaren mugimendu berrien zantzuak ematen dituzte (Ibid.:126-134).

³¹⁷ Joan Prat et al.ek (2012) hiru eremu nagusiren gaineko etnografía egin dute Katalunian: ekialdeko espiritualtasunak, natur-terapiak eta ezagutza esoterikoak. Espainiako estatuan espiritualtasunaz egin diren ikerketa askotarikoetarako, ikus: Prat (2012:17-28) eta Cornejo eta Blázquez (2013).

³¹⁸ «*Other religious scholars focusing on the United States have traced back the continuity of certain spiritual theories and practices to the end of the nineteenth century. Astrology, Tarot, magnetism and channeling, among others, are all part of a long lineage of practices that are studied within the newly emerged field of the study of esotericism*» (Fedele eta Knibbe, 2013:5).

baremo con el que debemos medir el valor de nuestra biografía, nuestros éxitos y fracasos, la magnitud de nuestro desarrollo psíquico y emocional. Más importante aún, la felicidad ha llegado a establecerse como elemento central en la definición de lo que es y debe ser un buen ciudadano.

Indibidualismoarekin, kontsumoarekin eta garapen pertsonalarekin lotutako ideologia litzateke zorientasunaren zientzia (Illouz, 2014; Cabanas eta Illouz, 2019). Ideologia horien baitan, zorientasuna norberaren esku legoke, baina, paradoxikoki, era berean beharrezkotzat jotzen dira zorientasuna zer den eta nola lortzen den erakutsi duten adituak (Cabanas eta Illouz, 2019:15), eta sufrimendua sentimendu negatibotzat hartzen da (Ibid.:22, 184). Beraz, ezin ahaztu espiritualtasunaren eremuan gertatzen den praktika, esperientzia eta materialen kontsumoak produktibitatearekin duen harremana: «*la acción de documentar y reparar el cuerpo y el estado de ánimo de uno mismo es completamente individualizada; el cuerpo y la mente aspiran a conseguir una mayor productividad, ya no son recipientes para la voluntad divina*» (Illouz, 2014:36). Beraz, kontsumo-eredu horiek nola gertatzen diren, eta, era berean, aipaturiko heterogeneotasuna zein konplexutasuna behatzeko, begirada deserosoa baliatuko dut: argilunak, ñabardurak eta bizipenak behatu nahi dituen bitarteko begirada bat.

6.3. HILEKOAREN POLITIKAK ESPIRITUALTASUN TERAPEUTIKOAREN EREMUAN: EGITASMOAK ETA ZIKLOAREN ULERKERAK

Gogoz zaindutako leku ederretan izan ohi dira halako egitasmoak. Sarri mendi inguruneetan egiten dira eta ohikoak dira giro holistikoko elementuak, aromak eta esentziak (intsentsu-usaina eta salbia kasu), kandelak, kolore eta testura ederrezko ehunak, naturako elementu desberdinak, amuleto eta aldare txikiak, liburuak, musika instrumentuak, etab. Parte-hartzaileentzako eskuragarri izaten dira usu jatorri desberdineko jaki eta belar-urak. Tailerren izenburu edo gai nagusiak izaera desberdinak hartu ditu: hilekoa eta gorputz-entzuketa, «emakume gorputzen» bizipenak, «unibertso femeninoa», «sentsualitate femeninoa», «Denda gorria»... zenbait ideia nagusi errepikatu arren, abiapuntuak askotarikoak izan dira.

Bereziki, 2008-2013 artean, hilekoaren proposamenen eskaintza are apalagoa zenean gutxi ziren espiritualtasunarekin uztartzen ziren proposamenak; eta jada, azaldu moduan, horren zantzuak zeudenean ere, gutxitan eman ohi zen espiritualtasunaren esplizitatzea. Geroago, ez badira asko izan ere, esplizituago egin da. Landa-lanean aztertutako egitasmo guztien artean, eremu honen parte definitzeko irizpidea izan da giro holistikotzat eta espiritualtasunaren mugimendu eta kultura berritzaletzat definitzen diren zantzu edo ezaugarrien presentzia. Beste kasu batzuetan, tailer batzuk nik hala kodetu ez baditut ere (espiritualtasunaren harian, alegia),

bertan zeuden zenbait partaidek eremu honen gaineko interesa edota ezagutza nabarmena agertu dute.

Egindako landa-lanaren arabera, euskal testuinguruan, Nafarroan, Araban eta Bizkaian garatu dira bereziki, nahiz eta, parte-hartzaileak herri eta eskualde desberdinetakoak izan. Are gehiago landa-inguruneetan izan direnean, non iraupen luzeagoko egitasmoak izan diren sarritan. Halaber, espiritualtasunaren eremuan dabiltzan pertsonak formazioetan eta topaketetan parte hartzeko mugimendu geografikoak egiteko joera nabarmena dutela ikusi dut. Halako espazioekiko interes gehien erakutsi duten berriemaileek³¹⁹ sarri bidaiatu dute formazio desberdinak egiteko; bai hilekoarekin lotutakoetan, baina baita bestelako egitasmo espiritual-terapeutikoetan parte hartzeko ere. Askok Espainiako estatuan zehar bidaiatu dute horretarako, eta hargatik, zenbait berriemalerekin bidaiatu dut, besteak beste, ikergaiaren fluxu geografiko horiek ulertzeko. Maiz, hiri handietatik gertu dauden landa-inguruneak aipatu dituzte, eta halakoetara hurbiltzen direnak sarri dira hirietan bizi diren pertsonak. Batik bat, Madril, Katalunia, Girona, Iberiar penintsula barnealdeko zenbait mendilerro eta Euskal Herrietako geografiak aipatu dituzte. Juneren eta Oihanaren bizi-esperientzietan funtsezkoak izan dira bidaia horiek.

Espiritualtasunaren kulturetan ohikoak diren fluxu geografiko hori praktikatzaileen gaitasun ekonomikoaren eta sozialaren erakusle da. Izan ere, eremu horretan orokorrak diren joerak gertatzen dira: berauen eskusibotasun ekonomiko eta sozialagatik, ez dira edonorentzat eskuragarri. Dena den, aniztasun handia dago, espazioak ere askotarikoak direlako: landetxe eta atsedeen-etxeetan, elkarre askotarikoetan baina baita gune okupatueta ere aurki ditzakegu halakoak, espazio guztien artean continuum bat osatuz. Betiere, aintzat hartu behar da ez dela atsedeen-etxe garestienetan antolatuko den zerbaite, finean, hilekoaz ari baikara. Beraz, prezioak aldakorrak dira eta batzuetan truke-sistemak ere ahalbidetu ohi dira. Halaber, kontuan hartu behar da Espainian espiritualtasunaren eremuko egitasmoen prezioak Italian edota Frantzian baino merkeagoak direla (Fedele eta Knibbe, 2013:12). Era berean, ikerketa askoren arabera erabiltzaile nagusiak adin-ertaineko, klase-ertaineko eta ikasketa maila altua duten emakumeak dira, etnografia zehatzek aniztasun gehiago erakusten duten arren³²⁰. Landa-lan honetan,

³¹⁹ Berriemaile guztien artean 6-8 pertsona dira giro holistikoa aktiboki parte hartuz euren espiritualtasuna biziaratz gisa dutenak. Horiez gain, etnografia prozesuan tailer eta egonaldietan ezagututako beste zenbait pertsonak, modu formalean elkarrizketatu ez baditut ere, euren uste eta bizipenak partekatu dituzte nirekin: hori funtsezkoa izan da ikerketan. Ikerketetako gainontzeko parte-hartzaileei dagokienez, aldiz, denetik dago: batzuek gaiaren gaineko bizipen esanguratsuak kontatu dizkidaten arren, ez dute horren modu esplizituan eta egunerokotasunean bizitzen. Beste batzuek ez dute gaiaren gaineko aipamenik egin; beste zenbaitek espazio horiekiko deserosotasuna agertu didate, eta hainbat kritiko ere agertu dira.

³²⁰ Esaterako, Fedelek (2008) Espainian egindako ikerketan 20 urte inguruko emakume gazte asko eta langile-klaseko emakume ugari zeudela behatu zuen. Prat eta kolaboratzaileek (2012) burututako ikerketaren protagonista nagusiak

espiritualtasunaren eremuko mintzalagun gehienek ezaugarri horiek izan dituzten arren (30-45 adin bitartekoak eta ikasketa maila altukoak), 30 urtetik beherako zenbait emakume aurkitu ditut eta 50 urtetik gorako beste bakan batzuk ere. Gehienak klase-ertainekoak, baina adiera oso zabalean, egoera ekonomiko anitzak ikusi baitituzte. Oro har, gehienak ikasketa maila altua dute (akademikoak eta ez akademikoak).

Hilekoaren ulerkera espiritualetan zenbait termino gailentzen direla ikusi dut: hilekoaren jakinduria, hilekoaren energia, emakumeen espiritualtasuna, espiritualtasun femeninoa, emakumeen energia, hilekoaren energiak, ziklikotasuna, emakume basatiak, indar menstruala, jainkosa, arketipo femeninoak, besteak beste. Kontzeptu horiek hizkuntza holistikoaren eremu orokorrago baten baitan garatzen dira, zeinetan orokorragoak diren modu honetako kontzeptuak erabiltzen diren: «*Armonía, equilibrio, energía, fluir, integral, estar conectada, crecer, ir más allá de las barreras, superar los bloqueos (principalmente emocionales), [...] sanarse uno mismo, yo interior, verdadero yo, etc.*» (Cornejo eta Blázquez, 2013:17). Hizkuntza hori, era berean, lotua dago parte-hartzaileentzako ezagunak diren zenbait erreferentzia bibliografikorekin (Gray, 2003 [1994], 2011; Northrup, 1994; Bollen, 1994, 1999; Pinkola Estés, 1998)³²¹. Energiak, natur elementuak, ilargiaren eragina, sexu-energia, hileko-energiak... moduko gaien bitartez urratzen dira espiritualtasun femeninoaren ideia desberdinak³²². Maiz erabiltzen dira munduko ipuin eta fabula askotarikoak eta horietako batzuk psikologiako zenbait korronterekin lotzen dira, jungiarra, kasu. Autoezagutzarako prozesuetarako baliabideak eta

30 eta 45 urte bitarteko emakumeak ziren. Hala argitzen du Pratek (2012:341) haien profila: «*Son solteres, separades, divorciades, alguna vídua i força sense fills ni parella estable. [...] entre els trenta i quaranta anys les dones poden entrar en una època crítica. En aquesta edat (en la qual les seves mares i no cal dir les àvies, estaven ben casades i acriaturades), la jove s'adona que el seu rellogte biològic (i també el social) va avançant i que ella no té parella estable ni uns fills ni una llar tradicional, principis en els quals, com dèiem, moltes han estat socialitzades i que, conscientment o inconscientment, continuen sent valors significatius. Aquest desajusto poden genera una sensació de desubicació, desplaçament i desequilibri emocional, produït per la dissonància entre allò que l'entorn més immediat n'esperava i allò que, volgutament o no, ha estat o és. En aquesta situació crítica, la protagonista, confusa per les consignes contradictòries que li arriben per diferents costats, pot iniciar una recerca de «si mateixa» i adonar-se que les propostes espirituals, terapèutiques i filosòfiques que li arriben dels nous imaginariis culturals són de bon escoltar i es resumeixen en aquells missatges que ja coneixem: «cerca't tu mateixa», «en el teu interior està inscrit el teu autèntic camí», «deixa't portar per la vida i consulta el teu cor», «la veritat està en tu mateixa, no la cerquis fora», «concentra't en tu mateixa i sigues feliç!, si ho fas així, també faràs feliços aquells que t'envolten», etc.*».

³²¹ Horiek dituzte klasikotzat, nahiz eta tarteka printzipioz espiritualak (batzuek beste batzuk baino gehiago) ez diren beste zenbait berriagoak ere aipatu diren (Fabianova, 2011; Salvia, 2012; Irusta, 2014, 2016, 2018; Perez San Martin, 2015, Salvia eta Mateu, 2018). Bestalde, zenbaitek *The Wild Genie, the healing power of menstruation* (Pope, 2001) ere aipatu dute. Fedeleren (2014) ikerketan berriemaileentzako garrantzitsuak diren bi testu aipatzen dira: *The Wise Wound* (Shuttle eta Redgrove, 1978) eta *The Sabbath of Women* (Owen, 1991). Oro har, hilekoaren ikuspegi espiritualetan erreferentzia klasiko garrantzitsuak dira, baina nik etnografia egin dudana egitasmoetan ez dira sarri aipatu.

³²² Oro har, lan horietan agertzen diren irudiak eta ilustrazioak, landareak, loreak, ilargiak, sugeak, animalia txikiak, ilargiaren animaliak eta antzerakoak dira. Ageri diren emakume-gorputzek, berriz, adats luzeak ohi dituzte, ez dira bereziki meheak ezta lodiak ere, baina biribilgune nabarmenak dituzte; hala, feminitatearen ideia jakina iradokiz. Ilargiaren animaliak, Grayen (2003 [1994]:62-69) arabera, tximeleta, adarbakarra, usoa, zaldia, kurloa, erbia eta hontza dira.

bideak proposatzen dituzte liburu horiek. Pinkola Estések (1998) proposatzen du emakume basatiaren bilaketan errai sakonetara jotzea, hots, intuiziora eta sormenera; Bolenek (1994 [1984]) emakume guztien baitan aktibo dauden jainkosen kontzientzia proposatzen du, bakoitzaren barne-patroiak ulertzeko helburuz; Grayek (2003 [1994]) zikloari dagozkion lau faseen araberako arketipoen eta ilargi-diagramen bitartez jorratzen du autoezagutza prozesua. Arketipo horiek sorgina, birjina, ama, eta aztia (hechicera) dira, eta hilekoaren tailerrak egiten dituzten erraztaileek sarri erabiltzen dute eredu hori, oso modu desberdinetan bada ere³²³. Adibidez, sendatzailea eta psikologoa den Diana³²⁴ lau arketiporen (Afrodita, Demeter, Pertsefone eta Hekate) araberako lau energiaz mintzatu zitzaidan egindako elkarrizketa batean, eta hori emakumeekin nola lantzen duen azaldu zidan:

El trabajo con el ciclo menstrual que propongo es de unos tres o cuatro meses, de 'dónde estoy yo en el ciclo'. Tiene que ver con cuatro energías fundamentales que tenemos las mujeres y que tienen un arquetipo cada una de ellas. Claro, tienen que ver con las fases lunares y también con las cuatro estaciones [...] En la preovulación sería la fase decreciente; la ovulación sería la fase de llena; la postovulación sería la fase de menguante; y la menstruante, la fase de la luna negra. Como en el ciclo lunar, en el ciclo menstrual la fase preovulatoria y la postovulatoria son bastante más largas y las otras son más puntuales. Bien, cuando se estudia la energía lunar, en la fase decreciente, pues está todo muy para crear cosas, la energía es como muy de inicio. Se estabiliza y hay mucha energía; en la menguante, empezar a meterse para dentro; y en la negra es como muy de la utilización. En las antiguas civilizaciones, las mujeres que menstrúan iban a la casa de las mujeres [...] Quiero decir que en esa fase la luna [negra] se utilizaba, con otras mujeres que estaban en ese periodo y con mujeres que ya habían pasado la menopausia como guías, se utilizaba para tener sueños proféticos. Sacerdotisas celtas también hacían eso. [...] después del ciclo se volvía otra vez hacia fuera, las mujeres salían hacia fuera. Claro, nosotras no utilizamos el ciclo menstrual. Se nos ha negado [...] Hoy en día nos da igual en qué fase estamos, el objetivo es, seguir adelante, yo esto se lo achaco a los valores patriarcales, por eso perdemos toda nuestra energía. Muchas mujeres nos dicen: 'Yo cuando estoy con la menstruación quiero estar en mi mantita', claro, es imposible no estar dentro, pero tenemos que trabajar, tenemos que atender y no tenemos 'la casa de las mujeres'. Y perdemos esa fuerza. Pero cuando queremos hacer algo es cuando estamos más energéticas, y no sabemos cómo utilizar nuestras energías. Propongo primero experimentar cómo te sientes, tomando contacto

³²³ Adibidez, Sophia Stylek "Mujer cíclica" proiektuaren baitako formazio eta tailerretan, ziklo femeninoen esploratzea proposatzen du; baita espiritualtasun femeninoa lau arketipoen bitartez ulertzea ere, dontzeila, ama, andre zaharra eta xamanaren bitartez, hain zuzen ere. Arketipo horiek laguntzen dute "espiritualtasun femeninoa" lau (kasu batzuetan hiru) egoera, energia, iruditegi edota errepresentazio-pertsonaien bitartez ulertzen. Style aitzindaria izan da hilekoari lotutako egitasmoetan: egun, kolaboratzaile desberdinekin batera egonaldiak garatzeaz gain, online formakuntzak ere eskaintzen ditu.

³²⁴ Diana terapeuta da Euskal Herrian (2014).

con ello, y después saber utilizar esa fuerza en tu vida cotidiana. Y dejarte... pues igual cuando estamos con el periodo, buscar unos momentos más en ti (Diana, 2014).

Ikus daitekeen moduan, arketipoen lanketa-eredua ziklikotasuna jorratzeko modu bat izan daiteke. Hilekoari lotuta batez ere lau arketipo aipatzen badira ere, oro har, “feminitatearen” eta “emakume-gorputzaren” lanketan beste arketipo batzuk ere lantzen dira, esaterako, bizi-une, erabaki bital, zailtasun... zehatzei erreferentzia egiten dieten arketipoak³²⁵. Nabarmen ikus daitekeena da, arketipoek marko teoriko bat eskaintzen dutela gorputz-esperientziak ulertzeko, interpretatzeko eta norberaren gorabeherak onartu, ezagutu eta probetxua ateratzeko. Hala, landa-lanaren arabera ondoriozta daiteke emakume hauentzat baliagarriagoak eta oparagoak direla euren gorputzak ezagutzeko eta lanketarako eremu horietan sortzen eta partekatzen dituzten tresnak, biomedikuntzak eskaintzen dituenak baino. Era berean, arketipoen bizipena emakume hauen pentsamendu-markoan bilakatzen da eta horrekin batera gorputz-ikaskuntzak gertatzen dira, ikaskuntza hori maila kognitibo, sensorial zein korporalean garatzen delako. Dena den, marko horiek aberastasunak dituzten bezala, badituzte beren mugak ere, laugarren kapituluan jorratu moduan, tarteka, ziklikotasunaren ikuspegiak zurruneziak direnean mugatzaileak ere bilaka baitaitezke.

6.3.1. HILEKOA DEFINITZEKO AHALDUNTZE ESTRATEGIAK, TARTEKA PARADOXIKOAK

Hilekoaren irakurketa jakin hauetan, jorratutako politika guztietan bezala, badago hilekoaren eta emakumeen gorputzaren ulerkera hegemonikoarekin haustura bat, baita emozioen zein egoteko modu desberdinen aniztasuna ere; autozaintza, gorputz-prozesuekiko ulermena eta ahalduntze-prozesuak ahalbideratzen dira. Balio patriarkalen, hierarkien eta bizimodu/denbora garaikideen kritika nabarmentzen da. Dena den, tarteka emakumeen gorputza gizon-gorputzen oposizioan agertzen da: zikliko, hormonal, erreproduktibo, zirkular eta hilekoaren zikloaren eragin nabarmenez interpretatzen da, bestelako gorputz-ziklo eta bizi-zikloen aldean. Horretan sakontzeko, hilekoaren definizioetan (aurretik ere) agertu diren hiru adibide azalduko ditut: (1) hilekoa barne-birsorkuntza eta garbiketa prozesu gisa; (2) genitalen ezagutza gorputz-autoezagutza nagusi gisa; eta (3) zikloa eta ilargiaren arteko harremana.

Lehenik, giro holistikoa hilekoaz egiten diren irakurketetan hilekoa barne-birsorkuntza prozesu moduan ulertzen da, eta ikuspegi horren baitan sormenaren eta garbiketaren ideiak ere agertzen dira, beste eremu batzuetan baino indartsuago. Tarteka, garbiketa biologikoarekin

³²⁵ Esther Harding eta Bolen lirateke psikologia jungiarrean oinarri duten arketipoen lanketaren birplanteamendu feminista egin duten psikologoetariko batzuk (Fedele, 2008:107).

batera garbiketa psikikoa dakarrela proposatzen da, “bizitza ordenatzeko modu” gisa (Northrup,1994:145):

El ciclo menstrual rige el flujo no solo de líquidos, sino también de la información y la creatividad. Recibimos y procesamos información de forma diferente en las distintas fases del ciclo [...] Desde el comienzo de la menstruación hasta la ovulación, estamos madurando un ovulo y, al menos de forma simbólica, preparándonos para dar nacimiento a otro ser, papel que la sociedad honra. [...] Durante todo el ciclo menstrual hay una estrecha relación entre la psique de la mujer y el funcionamiento de sus ovarios.

Demetra Georgek (in Ibid.:147) dio: «*La vida se limpia, revitaliza y se transforma en su desarrollo evolutivo en espiral hacia la sintonía con su naturaleza esencial*». Jada aipatu moduan, garbiketaren ideia honek emakume-kutsatzaile ideologia horrekin haustea oztopatzen du. Bigarrenik, garbiketarekin zerikusia duen beste ideia bat uteroaren garbiketa litzateke, eta honek garamatza uteroari esleitzen zaion garrantzia sinboliko berezira. Sarri, halako espazioetan esan ohi da uteroak eta obarioak direla emakumeen energia eta sormen iturri. Oro har, gorputzaren ezagutza eta jabekuntza oso lotua dago utero-obario-bagina-genitalen ezagutzarekin eta horiei lotutako gorputz prozesuen ezagutzarekin. Gehienentzat gorputzeko beste atal ugari baino aski ezezagunagoak dira; mendebaldeko kulturaren ukatu, estigmatizatu eta medikalizatu diren gorputz atalak baitira. Alegia, genero-desberdinkerien eta biomedikuntza androzentrikoaren aurrean jabekuntza prozesu bat izan daiteke. Lanketa hori interesgarria izanik ere, gorputzaren jabekuntza genitalen ezagutzaz harago joatea garrantzitsua dela uste dut. Batetik, badirelako gorputzean horren ezagunak ez diren eta medikalizatzen diren beste ziklo, organo eta prozesu ugari. Eta bestetik, genitaletan halako garrantzia jartzeak emakume eta gizon gorputzak modu diferentzialistan (eta erreproduktibistan) ulertzea indartzen baitu. Justuki, gainera, aintzat hartu behar da mendebaldeko gizarteetan sexualitatea eta “forman egotea” osasunaren eta autorrealizazioaren sinonimotzat agertzen direla (Illouz, 2014:12).

Hirugarrenkoz, hilekoaren irakurketa horietan agertu ohi den ohiko beste osagai bat ilargiarekiko lotura litzateke, sarri agertzen baita ilargiaren eragina obra horietan: ilargi faseak, itsas mareak eta zikloen arteko lotura; ilargi faseen eta zikloaren faseen analogia; ilargia hilekoaren metafora gisa. Beste liburu batzuetan eta landa-lanean aldiz, bai tailerretan eta bai elkarrizketetan ere, modu oso desberdinetan agertzen da. Dianaren narrazioan agertzen zaigu hilekoaren eta ilargiaren eraginak aztertzeak berak eraman zuela arketipoak ezagutzera. Junek eta Oihanak biek ala biek aipatzen dute haurtzaroan arretea deitzen ziela, eta Oihanak kontatzen du bere hilekoa ilargiarekin «sinkronizatuta» duela. Oro har, berriemaileen artean zenbaitek

aipatu dute euren hilekoa ilargiaren faseekin lotzen dela, hilekoari ilargi deitzen diote zenbaitek, ilargi-diagrama... Hau ez da soilik espiritualtasunaren eremuan gertatzen, baina, esan daiteke indar gehiagorekin azaltzen dela hemen. Lehenago ere aipatu dugu ez dagoela hilekoaren eta ilargiaren eragina azaltzen duen ebidentzia zientifiko argirik, nahiz eta horren gaineko eztabaidak dauden (Fahs, 2016:16-19). Baina Ortner (1972) ekarriz, tentuz begiratzen diot honi, emakumea-natura eskema sarri erreproduzitu baita mendebaldeko genero-iruditegietan. Nik aurkitu dudanagatik, ikerketa bakanenetarikoak argia eta organo pituitarioaren artekoak dira; hau da, gauean jasotzen diren argi desberdinen esposizioak eragina izan dezake gorputzean, organo pituitarioan kasu, eta organo horrek eragina du zikloaren prozesuan. Dena den, egia da zenbait kulturatako mundu-ikuskeretan agertzen diren ideiak direla.

Hiru adibide horiek oso ohikoak dira lehen aipaturiko erreferentzia klasiko horietan, zeintzuk Iparramerikako feminismo kulturalaren eraginaren baitan uler daitezkeen. Halaxe deskribatu zituen Houppertek (2000:226):

Yo les llamo “feministas celebrantes del propio ciclo” [...] Su filosofía podría resumirse de este modo: cíclico por definición, el periodo femenino permite a la mujer entrar en comunión con la tierra, la luna y las mareas. A la vez, la comunión con la naturaleza origina que la mujer tenga un natural más ligado a la preservación de la vida.

Landa-lanean ez da feminismo kulturalaren ikuspegia modu zehatz horretan garatu: testuingurua bera hagitz desberdina baita. Gainera, espiritualtasun esparruetan dauden zenbait emakume ez dira beti feminismoen korrante zehatzetan kokatzen, eta halaber, zenbait feminismoaren baitan ere ez, nahiz eta hori ez den ikerketako parte-hartzaile nagusien kasua³²⁶. Aipaturiko erreferentziak askorentzako garrantzitsuak diren arren, eta zenbait ideia azaltzeko baliatu ditudan arren, horrek ez du esan nahi berriemaileek hitzez hitz literatura horretako eduki guztiekin bat egiten dutenik, eta hortaz, euren bizipenak eta usteak liburu horietako eredu teorikoekin errepresentatzen denik: hori baino konplexuagoa eta aberatsagoa da³²⁷. Hau da, berriro ere, errealitatea eta praktikak askotarikoak eta poliedrikoak dira. Alegia,

³²⁶ Berriemaile nagusiak hilekoaren gaietan engaiatuta dauden pertsonak dira eta aipatu moduan askotariko diskurtsoak badituzte ere, ohikoa dute genero desberdinkerien irakurketa. Bestalde, bestelako praktika espirtualetan badago generoaren gaineko irakurketa berdinzale bat, baina kasu batzuetan lausoagoa izan daitekeena; aurrerago sakonduko dugu horretan.

³²⁷ Hemen hartu nahi nuke Fedelek eta Knibbek (2013:4-5) proposatzen duten «*the lived religion*» ideia: «*One of the important contributions of anthropologists to the study of religion has been to show that the lived religion of people is very different from the orthodox religion described in sacred texts or by representatives of religious institutions*» (2013:4-5). Hots, erreferentzia teorikoak eta diskurtsoak, ez dira bete-betean praktiketan islatzen.

emakume hauen esperientziak eta narrazioak anitzak dira, hilekoarekin zerikusia ez duten bestelako eremu espirtualetan bezalaxe.

Hurbilpen holistiko-espirtual horietan garatzen diren proposamenak dinamikoak eta konplexuak dira, eta genero-ikuspegiak ez dira bakarrak eta homogeenak. Areago, zenbat eta gehiago arakatu, narrazio zein esperientzia askotarikoak ezagutu, orduan eta gehiago nabarmentzen da aniztasuna. Halako prozesuen bidelagun direnekin egindako elkarrizketak gakoak izan dira konplexutasun hori ulertzeko, askoz irekiago agertu baitira gorputz eta genero irakurketen aniztasunari, giro holistikoko beste sendatzaile eta gidari batzuen aldean, kasu batzuetan behintzat, feminismoarekiko gertutasunagatik. Hala, hilekoaren proposamen hauetan gertatzen diren ideologiak, jarraikortasunak zein hausturak modu xehean ezagutzeko, ezinbesteko zaigu aniztasun horretan sakontzea. Horregatik espirtualtasuna bizitzeko moduei eta prozesu orokorragoei erreparatuko diegu; hilekoa barnebiltzetik harago doazen proposamenei.

6.4. ESPIRITUALTASUNAREN BIZIPENAK ETA IDEOLOGIAK BERRIEMAILEEN ARTEAN

Dimentsio espirtual honi heltzeko landa-laneko zenbait egitasmo zehatzetan eta berriemaile batzuen esperientzian zentratuko naiz soilik; hots, jarraian xehatuko ditudan ideologiak ez dira hilekoaren kultura alternatiboen ezaugarri orokorren adierazgarri. Baina emakume batzuentzat dimentsio garrantzitsua da, eta egungo gizartean eragin handiko fenomeno (hargatik emergentzia etnografikoa). Hasteko espirtualtasunaren bizipenen kontakizunetan errepikatzen diren zenbait osagai identifikatuko dira, eta ikusiko dugu horietan ohikoa dela ibilbide propioen gogoeta onduak harilkatzea. Horren ostean, narrazio horietan genero-desberdinkeriaz egiten diren zenbait azalpenei helduko zaie, baita genero-harremanen gaineko zenbait gogoetari eta sozializazio bideri ere.

6.4.1. BIZI-IBILBIDEEN NARRAZIOAK ETA ESPIRITUALTASUNAREN ZENBAIT OSAGAI

La 'búsqueda' del yo moderno ya no consiste en un viaje que nos lleva lejos de casa, como a Ulises, Don Quijote o Robinson Crusoe, sino más bien en un viaje interior, hacia el descubrimiento y la realización de los propios deseos y fantasías que permanecen enterrados. [...] Salvarse a uno mismo, por así decirlo, es encontrarse en nuestra desnudez y nuestra autenticidad [...] es llegar a conocer y aceptar los más bajos y oscuros aspectos del yo (Illouz, 2014:17)

Badira giro holistikoan sozializatzen diren berriemaileen artean espiritualtasuna esplizitatean errepikatu diren zenbait ezaugarri. Zenbait adibideren bitartez ikusiko dugun moduan, emakume horientzako espiritualtasunak zerikusia du bilaketarekin: “izan zaren hori edo zure baitako neskabila besarkatzearekin”, amarekiko harremana sendatzearekin, “naturarekiko” harremanarekin, eskertzearekin zein aitortzearekin, alaitasunarekin, energiekin, barne-bakearekin eta baita “norberaren iluntasunak lasai bizitzearekin eta besarkatzearekin” ere. Bereziki bost eremu nagusi baliatuko dira ideia horietara hurbiltzeko: (1) bizi-narrazioen ontzea; (2) alaitasunaren eta arintasunen garrantzia (baina baita iluntasunen onartzea ere); (3) naturarekiko lotura; (4) energia izendaturiko indar bitalen identifikatzea; eta (5) genero desberdinkerien irakurketak.

Hasteko, ikusi da ohikoa dela norberaren bizi-narrazioen gaineko gogoeta sakonak egitea, autoezagutzan zein bizitzako pasarte desberdinetan sakonduz. Beste eremu askotan egin ohi den moduan, pasarte horiek ibilbide moduan interpretatzen dira egungo markoetatik (del Valle, 1997). Illouzek (2014) kritikoki aztertzen du nola gertatzen diren subjektibazio prozesu individual horiek egungo testuinguru kapitalistetan: «*Una psique tiene una historia que puede empezar en la primera infancia, incluso en el seno materno, que avanza en una trayectoria lineal de complejidad progresiva, y que, bien gestionada, acaba trazando un recorrido de automejora y autodescubrimiento*» (Ibid.:13). Hasteko, espiritualtasunaz mintzatzen hastean sarri jotzen da haurtzaroko oroitzapenetara, baita “benetako nia” azaltzeko orduan ere. Hala dio Oihanak: «*Alguna gente piensa que he cambiado, pero lo que tengo que dejar claro es que era, y soy, como cuando era niña. Lo que me conectó con eso fueron los talleres de feminidad, el buscar; y yo conecté y empecé a sanar con la búsqueda de la niña interior*». Era berean, maiz agertzen den ideia da *egia* norberaren baitan dagoela. Egia horri buruz horrela idatzi du Illouzek (Ibid.:13-14):

La psique debe buscar la verdad en su interior, sin saber por adelantado cuál puede ser esa verdad. Más exactamente, a lo que asistimos es a una nueva noción de verdad que gira alrededor de la siguiente tríada de significados: la búsqueda de una verdad psicológica interior (para descubrir los acontecimientos reales o simbólicos que han herido mi sique), la configuración de un ideal científicamente establecido de salud emocional y, por último, la búsqueda de la verdad existencial de la propia vida (encontrando uno mismo qué valores y proyectos vitales desea satisfacer). La noción psicológica de verdad gira alrededor de estos tres significados: el biográfico, el nomotético-científico y el existencial.

Hiruko horretan, badira, beraz, haurtzaroa eta iragana ezagutzeko eta interpretatzeko moduak; ongizatearen ideologia jakin bat; eta berezkotasuna, desio eta proiektio propioen ezagutza. Ikusi dugunez, egiaren prozesu hori norberaren baitako bidaia gisa bizi dute Junek eta

Oihanak, osatze-bidea hiruko horren baitan ulertuz. Kontzeptu horren erabilera ohikoa izan da eta bete-betean erakusten du espiritualtasunaren eta osasunaren uztarketa. Espiritualtasunaren kontzientzia nabarmenagoa egin ahala, euren osatze-bidea garatu dute. Hala dio Oihanak:

Utilizamos [el concepto del camino de sanación] quienes sabemos que nos estamos sanando, somos conscientes de que nos estamos sanando. Porque hay gente que hace Reiki, pero no se da cuenta de que es para sanar su propia herida: es que cuando no hay consciencia de que quieres sanar... [...] el camino de la sanación comienza por la consciencia de una misma, comienza en decir: yo, mi caso; los dolores de mi cuerpo, mi mala leche; ¿qué me hace intentar mostrar al mundo que soy tan fuerte?, ¿qué le pasa al cuerpo que duele? ¿qué es lo que tengo que sanar?' me da igual físico, emoción... porque hay quien tiene que ir al baño constantemente, yo qué sé, a cada uno le da de una manera: o las tristezas, que sería que te ataca la emoción; o migrañas, que son de mente. A mí me avisó el cuerpo, fue: '¿qué le pasa a mi cuerpo?', empecé acupuntores, masajes corporales, etc.

Osatze-bide horiek formazio eta praktika desberdinen bitartez garatu ditu Oihanak, "gorputz propioa hobeto ulertzeko" eta "sendatzeko" xedez. Norberaren bidea egitea ezinbestekotzat du besteekin modu baketsuan erlazionatu ahal izateko, eta bide horretan funtsezkoak izan dira "barne-haurrarekin konektatzea" eta "amarekin harremana sendatzea"³²⁸. Esperientzia horiek guztiak, yogan profesionalizatzearekin eta amatasunarekin batera, gakoak izan dira bere espiritualtasuna lantzeko. Feminitatea lantzeko tailerretan, psikologia kontsultetan eta beste zenbait eremutan proposatu den ideia bat izan da barne-haurrarekin konektatzearena, esaterako, haurtzaroko minak eta beharrak identifikatzeaz gain, alaitasunaren bilaketa egiteko xedez. Bestalde, osatze-bideez gain, osatze kontzeptua bera modu desberdinetan agertu da etnografian, aipatu moduan³²⁹.

Bigarrenez, testigantza desberdinetan errepikatu da alaitasunaren garrantzia espiritualtasuna bizitzeko moduan, mundu-ikuskerara gisa. Badago erlijio kristauaren pisua, kulpaa eta sakrifizioaren ideia gairatzeko desio bat, justuki emakume asko hala sozializatu direlako. Junek bere lehen egonaldi espiritual-terapeutikoa esperientzia dibertigarri, eder eta «*amoroso*»

³²⁸ Sarritan aipatzen da ama eta amarekiko harremana, aita edo beste guraso ereduak baino gehiago.

³²⁹ Esaterako, *fazilitazioaren* eremuko egitasmoetan edota lehenago aipaturiko Euskal Herriko Bilgune Feministaren osatze feminista ildoan. Osasunaren proposamen alternatibo, sozial eta kritikoa oinarritzen da lanketa hau eta kolektibotasunaren garrantzia azpimarratzen da: «*Askotariko zapalkuntza sistemek, urteetan, gure soinean, komunitatean eta herrian eragin zuzena izan dute; samin, zauri eta orban ugari sortu dizkigute [...] Bakoitzak bere kasa egiten du bidea: izan ofiziala eta publikoa; izan alternatiboa eta pribatua [...] Horregatik, eta sendatzeko bitartekoak taldeka elkarbanatzeak indar handia dutela sinesten dugulako, uste dugu elkarteetan baita pertsonen zaintzak ildo estrategikoa izan behar duela.*» (Aranguren, 2017) Ikus: <https://www.argia.eus/albiste/osatze-feminista-elkar-sendatzeko-tresna> (2017-10-04). Ikus, era berean, Edurne Epelderi elkarriketa: https://www.naiz.eus/es/hemeroteca/gaur8/editions/gaur8_2017-10-07-00/hemeroteca_articles/nola-zaintzen-dugu-gure-burua-nola-babesten-dugu-elkar-kolektiboetan (2019-10-10)

gisa oroitzen du, eta ostean beste zenbait partaiderekin sortu zuen musika-taldea: «*Plazeretik, elkarrekin sortu eta gozatzeko*». Espiritualtasuna alaitasuna ulertzeko modu du, baina baita «*itzal eta iluntasun propioak*» onartzeko eta gatazka bizitzaren parte ulertzeko modu ere:

Para mí no hay espiritualidad si no hay alegría en mi vida; porque si yo soy una persona seria que no comparto, que no soy cercana, que vivo en mi mundo... y rezando 'oohh', yo qué sé, [...] Yo no entiendo esa espiritualidad. O no la entiendo en mi vida. Para mí la espiritualidad es la alegría interna y luego, el ser uno con todo, con las personas que tienes al lado; y también, que cuando ocurre algo que es negativo que sea mi sombra o la sombra de otros, vivir eso como parte de todo. Cuando yo consiga vivir parte del todo, ese es mi camino espiritual. [...] Para mí espiritualidad es eso, vivir todo como parte de todo y vivir la alegría. Alegría no es 'jajaja', me descojono, sino un estar y una paz... [...] Con lo bueno y lo malo, con lo que vivo y no vivo, con lo que veo y no veo, aceptar y confiar.

Hirugarrenez, haurtzaroan bezala osatze-bideetan ere berebiziko elementutzat agertu da “naturarekin lotura”. June egonaldi haren ostean hasi zen solstizioak, ekinozioak, landareak eta urtearen zikloak ulertzen, eta horrek eraman zuen ziklo propioetan sakontzera. Oihana mendian bizi zenean naturan biluzik egoten zen usu, bere «gorputzarekin eta barruarekin konektatzeko» asmoz. Topaketa desberdinetan behatu dut biluztasuna bere zentzu orotan «norberaren egiarako bide» baliatu dela. Hala dio June: «*Es como 'vamos a empezar ya, dejémonos de capas, de escondernos' [...] Podemos destaparnos con la palabra porque estamos más acostumbradas, pero hablar desde ahí, desde la desnudez integral de nuestro cuerpo...*». Askorentzat biluzte ariketa zaurgarritasuna partekatzeko eta hauskortasuna bizitzeko ariketa sinbolikoa da, lagunduta baina. ‘Benetako’ niari, saminei eta egiei bide emateko geruza guztiak kentzean datza; larruazala zein gorputz-atal oro onartzeko eta maitatzeko ariketa; zaurgarritasuna eta hauskortasuna taldeak lagunduta bizitzeko, ahalduntzeko, biluztasuna askatzeko eta osatzeko aukera³³⁰. Hala bizi dute askok.

Laugarrenez, giro holistikoa agertu den beste ohiko ideia bat izan da, norbere esperientzia propioak azalteko, nonahi dagoen eta energia gisa izendatzen duten indar bital bati (Fedele eta Knibbe, 2013) erreferentzia egitea. Energiaren ideia forma material eta pertsonal ikusgarri eta ikusezinetan agertu ohi da: naturaz gaindiko entitateetatik hasi, objektu energetikoetatik jarraitu eta pertsonetan, zeinetan euren materia edota espirituaren bitartez agertuko dena

³³⁰ Landa-lanean zenbait egoeratan suertatu da biluzik egoteko abagunea. Prozesu sakona izan da: parte-hartzaile gisaz harago, baita etnografo moduan ere, zaurgarriago kokatu bainau egoera horretan. Izan ere, ikertzailearen posizioa are modu gordinagoan agertzen baita, bere kontraesan eta tentsioekin. Halaber, kideekin partekatzen dena ez da soilik landa-lan egoera bat, ordurako partekatu duzun zaurgarritasuna eta afektuak ere kondentsatzen dira halako egoera batean. Zaila izanik ere, uneko sentsazio korporal horiek lagungarri izan dira azterketarako, gertakariak bestela pertzibitzeko.

(Cornejo y Blázquez, 2013:17). María Alberten (2014:176) hitzetan: «*Lo espiritual y lo físico se contemplan como un continuum energía-materia que fundamenta la progresiva fusión de la espiritualidad contemporánea con las cuestiones relativas a la salud y se puede entender como una superación dual humana a través de diferentes técnicas para lograr un auténtico equilibrio*».

Landa-lanean, mundu materialaren parte den bizi-indar ikusezin moduan irudikatzen da energia, eta hori adierazteko “energia kanalak”, “blokeo energetikoak”, “puntu energetikoak”, “leku energetikoak”, “txakrak”, “energia femeninoa”, “emakume basatia” moduko lexiko partekatua agertu da, baita sinbologia partekatu bat ere. Energiek gorputzean zehar zirkulatzeko dutenaren (edo ez dutenaren) ideia azaleratu da, baita energia sentitzeko landa-guneekiko eta “naturarekiko” atxikimendua ere. Zentzu horretan emakumeek tradizionalki lurrarekin eta naturarekin izandako harremana ere azaleratzen da, zikloak horren adibidetzat hartuz. Hain zuzen, lexiko partekatu horren parte da energia femeninoak eta maskulinoak aipatzea, parte-hartzaileen arabera elkar osagarriak direnak.

Junek, magia zelta egiten den espazio bat aipatu dit: «*Para mí es un caso muy equilibrado de energía femenina y energía masculina, [...] Estás allí y sientes las dos energías, que son complementarias para mí*». Bere iritziz, gizonak eta emakumeak fisikoki desberdinak izan arren, guztiek izan ditzakete. Berak horiek lantzeko aukerak baliatu ditu:

Puedes participar en un temascal o caminar durante cuatro días sin comer ni beber, o puedes hacer pócimas, echarte aceites... [...] Son dos maneras, y yo como mujer, hay una parte mía, que le apetece subirse a un árbol, hacer un esfuerzo físico... una parte más allá de cantar, de bailar, de rumirlo, y ahí no sé si sale mi masculinidad, mi guerrera o mi chamana.

Oihanak “energia femeninoa” feminitatearekin, sormenarekin eta sexualitatearekin lotzen du, modu zabalean:

Para mí la feminidad es energía femenina o creación, que es la alabanza a la mujer como creadora de vida; es esa energía que ayuda a crear. Cuando hablo de feminidad hablo de recuperar aquello que nos robaron en el neolítico. Para mí la feminidad supone despertar ese placer sexual desde la creación, y despertar la Kundalini, que supone liberar la energía de la Kundalini que reside en el suelo pélvico. ¿Es necesario que maltrates tu cuerpo apretando tus glúteos y cerrando tu vagina? no. [...] Son tres patrones constantes: boca cerrada, abdomen apretado y glúteos cerrados. Cuando a las mujeres les enseñas que pueden hacer yoga sin apretar sus glúteos, es tal la liberación que sentimos, porque eso es el desarrollo de la energía sexual, de la feminidad. La feminidad es la energía sexual que se nos castró-

Oro har, ikus daiteke energia femeninoaren espezifikotasuna eredu dual/diferentzialista eta osagarritasunaren ideologien baitan garatzen dela, eta era berean, berriro ere sexualitateak berebiziko garrantzia hartzen duela gorputz-autoezagutza gisa, lehenago aipatu moduan. Sarri beste kultura batzuetako pentsamoldeak eta mundu-ikuskerak aipatzen dira, mendebaldeko pentsamolde hegemonikoekin nahastuz.

Azkenik, bosgarren gai gisa, ohikoa da emic diskurtsoetan genero-desberdinkerien gaineko kontzientzia eta bestelako genero-ereduak bilatzeko desioa, eta hori azaltzeko, iraganaren kontakizunak, jainkosaren eta espiritualtasun femeninoaren ideiak baliatuko ditut adibidetzat. Hasteko, komuna da egungo genero-desberdinkeriak urrutiko iraganaren kontakizun jakinen bitartez egitea. Narrazioak aldakorak izan arren, sarri errepikatu dira *El cáliz y la espada* (Eisler, 1987) eta Gimbutas³³¹ (2014 [1974]) arkeologoaren lanak. Gimbutasek Antzinako Europako (7000-3500 k.a.) hego-ekialdean izandako kultura matrifokala egiaztatzen zituen hainbat iturri arkeologiko bildu zituen; “matrifokal, eta ziur aski matrilineal, nekazari eta sedentarioa” kultura pre-indoeuropearrean. Irudi mitiko, zeinu eta sinboloen ikerketak, jainkosarena³³² deritzonaren kultuarekiko jarraikortasuna eta iraunkortasuna frogatu nahi izan zuen, bizitza, sorkuntza eta ugalkortasunaren garrantzia erakutsiz (Gimbutas, 2014 [1974]).

Kontakizunak askotarikoak izan arren, errepikatzen da aintzinean gizarteak baketsuagoak zirela, emakumeek «botere eredu propioa» zutela eta bazirela «jainkosak», dibinitatearen ulerkera zehatz baten baitan bada ere. Hasteko, emakumeen berezko botere hori botere-eredu propioa zela errepikatzen da, zintzoagoa, baketsuagoa, sortaileagoa eta energia femeninoarekin lotua. Dianak dioen moduan, ez gizonen boterea bezain «lineala», baizik eta «zirkularragoa». Fedeleren (2008:107-108) ustez, espiritualtasun feministaren eremuan emakumeen ahantzitako historia nabarmendu nahi da, iraganeko gertakari historikoetan eta erlijiosoetan eragin handia izan zutela erakutsiz eta egun paper garrantzitsuak izan ditzaketela berretsiz. Hala, historiaren ikuspegi eboluzionista bat gertatzen dela ikusi da, iragan mitiko positibo eta lineal batetik hona, zenbait tesi matriarkalistetan (Webster eta Newton, 1974; Bamberger, 1979 [1974]; Del Valle et al.,1985) egin izan den gisara. Halaber, Ignasi Terradas

³³¹ Gimbutas (1921-1994) jatorri Lituaniarreko AEBetako arkeologoa zen, ekialdeko Europako historiaurrean espezializatu zena. Paleolitiko eta neolitiko garaien arteko herrialde indigenen artean sinesmenen jarraikortasuna iradoki zuen: bere ustez, aurkituriko estatuatxoak Genetrix Vitearen errepresentazioak ziren, ugalkortasunarekin eta bizitzarekin lotutakoak, nahiz eta modu munstruosoan deskribatu izan ziren (Fedele, 2008: 86). Hala, kontrastea erakusten zuen k.a. 4500 eta 2500 urteetan Europa osoan ezarri zen kultura protoindoeuropeoekin: patriarkala, artzaintzakoa, nomada eta gudakoa, estepa errusiarrean gertatutako hiru infiltrazio-olatuetan zehar (Gimbutas, 2014 [1974]).

³³² Sarri «la Diosa» moduan entzuna. Campbell eta Brennanen (1991, in Fedele, 2008) arabera XX. mende bukaeran Jainkosarekiko interesa berpiztu zen, neopagano, feminista, psikologo eta ekologisten artean.

antropologoaren arabera³³³, Gimbutasek irudiak baliatzen ditu emakumeek beste garai batzuetan zuten garrantzia erakusteko, baina boterea aztertzeko ez da nahikoa iruditegia begiratzea; elementu garrantzitsuenetako bat bailizateke espiritualtasunaren kudeaketa nork egiten duen behatzea, apaizgoa edota bitartekaria nor den. Izan ere, kudeaketa hori gizonezkoek eginda ere emakume irudiak baliatu ohi dira, kristau erlijioan gertatu ohi den moduan.

Halaber, egiten diren kontakizun horietan antzinako jainkosekiko kultuak eta zantzuak aipatzen dira tarteka eta horiek erabiltzen dira egun, jainkosaz ulertzen den ideia hori gorputzeko³³⁴. Oro har, ez da landa-lanean orokortu den joera bat, eta giro holistikoko hilekoaren diskurtsoetan ere, soilik zenbaitek egin dute Jainkosaren aipamena. Esaterako, Dianak iraganaren narrazioak baliatzen ditu egungo Jainkosaren kontzeptu garaikidea azaltzeko. Horretara hilekoaren irakurketetatik iritsi zen, ilargiaren faseak eta energia desberdinak landuz, Wicca praktikanteekin solastuz eta kultura desberdinetako arketipoez irakurriz:

No es una concepción de la espiritualidad que puede tener el catolicismo, es todo lo contrario, parte de una base de un poder interior, una fuerza, una autoridad interior y profunda. Más que un ser que está juzgando, está creando cosas. Parece que toda la autoridad espiritual la han tenido los hombres, pero... [...] El hecho de pensar, por ejemplo, que en las antiguas religiones, como en la celta, aquí también en Euskal Herria, la mujer era la sacerdotisa, la que llevaba todo el peso de la espiritualidad. Vamos, hasta el origen, eso tiene una clara explicación. Cuando estábamos en las cuevas, las mujeres daban vida, parían y de repente un niño, eso era magia pura ¿no? Las primeras figuras espirituales son de mujeres con características de la fertilidad, eran diosas. Daban vida, pero también eran sacerdotisas, y ahí viene toda la función de sanadoras que era propio de las mujeres. Además, eran las que recolectaban, con lo cual también tenían la sabiduría de las hierbas. La parte espiritual y la parte sanadora están unidas y durante muchas generaciones y mucho tiempo ha surgido así, lo que pasa es que poco a poco en la transformación de cuando ya se empiezan a asentar ciudades, a cambiar todo, empieza también a cambiar todo hacia una cultura patriarcal.

Berriemaileen arabera, jainkosa ez da zerutiarra, lurterra baizik eta Junek esan moduan, «*Está en ti y en mí, está en todos los lados*». Hain zuzen, espiritualtasunaren praktikatzaile ugari errefusatzen dute jainkotiarrarekin kontaktua egiteko kanpo autoritatearen beharra, errotutako

³³³ Elkarrizketa informal batean aipatua.

³³⁴ Fedeleren (2008:87-88) arabera, Gimbutasen Aintzinako Europako jainkosa bizitza eta heriotzaren errejidore eta jainkotasun immanentea litzateke, naturaren elementu guztietan islatzen dena. Campbell eta Brennanen (1991) ustetan, nahiz eta mendebaldean zenbait mendetan gailendu den pentsamendua jaiko nagusiak maskulinoak pentsatu izan, Europako aurkikuntza horiek (Gimbutasek hizpide dituen Venusei egiten die erreferentzia, bular eta sabel handiak dituztenak) Jainkosa handiaren sinboloak dira; eta horrek adierazten ei du historiaurreko garaietan jainkosaren gurtza ia unibertsala zela.

erlijio tradizionala patriarkaltzat, misoginoztat eta hierarkikotzat baitute (Fedele eta Knibbe, 2013:2). Dianaren arabera: «*Cada una de nosotras tiene a la diosa dentro con una energía, además, determinada. Ayuda a sentirnos, a podernos autovalorar mucho más*», horretarako bakoitzak barruarekin konektatzeko beharra aipatzen du, modu posible bat hileko zikloarekin konektatzea dela proposatuz. Horrenbestez, jainkosaren kontakizunetan sinesmen neopaganoak eta zeltak, arketipoen teoria jungiarrak, Antzinako Europako arkeologia zein gurtzen zantzuak, Iparramerikako feminismo kulturalaren tradizioaren eragina eta tokian tokiko kontakizunak uztartzen dira. Esaterako, halako proposamenak euskal testuinguruan garatzean maiz jotzen da euskal emakumeen boterearen³³⁵ eta matriarkatuaren existentziaren ideietara eta Mariren, sorginen edota lamien irudietara.

Badira zenbait autore aipatutako kontakizunak, erreferentziak eta jainkosaren ideiak espiritueltasun feministaren baitan kokatzen dituztenak (Campbell eta Brennan, 1991; Fedele, 2008; Simonis, 2012). Campbell eta Brennanek (1990:111, in Fedele, 2008:88-89) diote 90. hamarkadan New Agearen baitan sortu zela, emakumeen esperientzia sakratuaren izaera aitortuz eta euren bizitzak eraldatzera gonbidatuz; eta psikonalisiaren, ekologiaren eta Iparramerikako feminismo kulturalaren eraginez zabaldu zen. Baina zenbait autorek teorizatu arren, ikertutako testuinguru espiritual-terapeutikoetan, espiritueltasun feministaren izendapena ez da fenomeno orokorra izan. Alegia, espiritueltasuna modu esplizituan erabili denean modu desberdinetan izendatu dute berriemaileek: batzuk espiritueltasunaz mintzatu dira, beste zenbait, “espiritueltasun femeninoaz”, eta tarteka, gutxi batzuek “espiritueltasun feminista” ere izendatu dute.

Ikusi denez, espiritueltasun femeninoa erabili denean zerikusia du emakumeen munduarekin eta esperientzia arakatzearekin. Espiritueltasun feministak berdin, baina, agian, batetik, modu kontziente (edo inkontzientean) zenbait erreferentzia feminista (izan teorikoagoak edota euren inguruneko pertsonak) jarraitzen dituzte; eta horrek daramatza eremu horietan ere, gertatzen diren botere-harremanak modu kritikoa irakurtzera, eta ondorioz, lanketa eta prozesu hori feminista gisa definitzera. Bigarren, aipaturiko feminismoarekiko aldaketa sozial orokorraren ondorioz “feminismoa” hitzaren konnotazioak ere moldatu dira, eta emakume gehiagok gero eta errazago izendatzen dute euren burua horrela. Hirugarren aldagai batek mugimendu feministarekin du zerikusia: azken urteetan gorputzari eta osasunari lotutako kezkek berrindartu direnez, horrek eraman ditu zenbait

³³⁵ Esan bezala, Joxemiel Barandiaranen lan etnografikoetan emakumeak bereziki bi eremutan nabarmendu zituen: mitologian eta nekazal munduan. Baina bereziki garaiko eta ondorengo beste zenbait autore matriarkalista izan ziren datu etnografiko horiek euskal emakumeen boterea azaltzeko baliatu zituztenak.

emakume behar espiritualez gogoeta egitera, osasunaren eta espiritualtasunaren bateratzean. Emakume horien parte-hartzeak berak ere eragina du giro holistiko horietan. Baina aldagai horiez gain, kontuan hartu behar da landa-lan hau hilekoaren ekimen alternatiboak behatzeko etnografia orokorragoaren baitan egin dela, eta berriemaileak beste egitasmo/esperientzia batzuez solastu arren, propio dutela genero-desberdinkerien kezka, justuki genero-irakurketa batetik eztabaidatzen baitute hilekoaren hegemonia. Beraz, espiritualtasun feminista aipatzen duten gutxi horiek ez dira, bete-betean, giro holistikoaren lagin ordezkari. Kontzeptu bat ala bestea erabili, eta baita bat bera erabili gabe ere, aipatu moduan ohikoa da bestelako genero-harremanak trebatzeko desioa. Alegia, hilekoaren ekimenetan parte-hartzen duten emakumeen diskurtsoetan modu biziagoan gertatzen bada ere, giro holistikoko mundu-ikuskeren eta diskurtso orokorren parte dira. Baina desioak berak ez du genero-desberdinkerien ausentzia bermatzen. Beraz, saiakera horiek nola garatzen diren tentuz behatzeak ekarpena egin dezake horietan, eta erronkatzat ditut: batetik, diskurtso horietan agertu daitezkeen korapiloak (birnaturalizataileak bilakatu daitezkeen genero-ereduak, kontsumo-eredua...) eta ekarpenak (subjektibitateen lanketa, bizitzak erdigunean jartzea...) identifikatzea, eta bestetik, diskurtsoez harago praktikan eta botere-banaketan dituen eraginak aztertzea. Ahots eta testigantza desberdinek giro holistikoan gertatzen diren genero-eskemen, iruditegien eta harremanen adibideak erakutsi dizkigute. Sozializazio berriak egiteko eta genero-harremanetan trebatzeko eremu dira. Dena den, esango nuke harreman-eredu alternatiboen desio adostu horrek modu batean zaildu egiten duela prozesu horien baitan gertatzen diren genero-desberdinkerien kontzientzia, nahiz eta zenbait emakumek argi identifikatzen dituzten.

6.4.2. GENERO-DESBERDINKERIAK ETA SOZIALIZAZIO MODUAK

Oihanarentzat eta Junerentzat halako espazioak bestelako genero-ereduak eta harremanak trebatzeko apendizaiak leku garrantzitsuak izan dira, zinez. Baina horrez gain, beti horrela sentitu ez badute ere, ikusten dute nola erreproduzitzen diren genero-harreman-hegemonikoak, esaterako, gizonek jasotzen duten arreta pribilegiatua edota bestelako desorekak aipatuz. Horrek daramatza emakumeen espazioetan elkartzera eta euren artean harreman sakon eta konplizeak eraikitzen. Junek egun emakumeekin egoteko beharra sentitzen badu ere, bere ibilbidean gizon askorekin partekatu ditu zenbait eremu, biodantza-espazioak besteen artean. Gustura egon da gehienetan, nahiz eta tarteka deseroso ere sentitu izan den. Batzuetan eremu horietan gizarteko desberdinkeria-ereduak erreproduzitzen direla uste du, beste forma batzuetan bada ere. Hain zuzen, «ereduak errepikatzen» direlako du emakumeekin egoteko beharra; lanketa egiteko, eta bera ere «eredu» horietan ez «erortzeko». Bere ustez badaude gizonak «zerbaiten bila dabilzanak», emakumeak ere agian, baina beste modu batera.

Emakumeekin erlaxatuta egoten dela dio, ez aldiz, gizonezkoekin: «*Creo que hay hombres que se aprovechan*», esaterako halako guneetan egon ohi den kontaktu fisikoarekin. Era berean, emakumeen arreta bereganatzeko (eta kasu batzuetan ligatzeko) xedez diskurtso jakin batez egiten den erabilerak ere kezkatzen du. Halaber, halako espazioetan gizonei kasu gehiago egiten zaiela uste du, eta egiten dutena gehiago baloratu, orokorrean gizartean gertatzen den bezala: «*esto pasa en nuestras familias, los que tengamos hermanos, 'ay que majo este porque cocina'*». Hala, espiritualtasun kulturetan nahi esplizituago batekin barneratzean, emakumeekin gehiago egoteko baliatu zuen. Bere kezkak eta emakumeekin espazioak partekatzeko desioa hala adierazten ditu:

Creo que en estos ambientes [giro holistikoko espazio mistoei buruz] no se trabaja tanto el tema del género. Siguen en estos patrones donde se reproducen los esquemas tradicionales ¿sabes? Es más, es que yo no lo soporto, en estos espacios hay un hombre, y que se ve y se idolatra más, se le presta más atención, se le cuida más... Bueno, ha sido mi experiencia, o es que igual tengo esa idea y lo veo así. Pero no veo todavía esa relación de iguales. No digo que seamos iguales, pero no veo esa relación donde todavía no se noten esos patrones, en las cuales la mujer tenga que seguir pareciendo bellísima delante de un hombre, o no sé cómo explicarlo. Veo que los patrones se repiten. Por eso me da bastante rabia. Por eso prefiero que no haya hombres. Porque creo que en mi caso necesito hacer mucho más trabajo con las mujeres y luego cuando venga un hombre pues posiblemente esté de otra manera y yo no caiga en esos roles. [...] Yo con los hombres necesito saber en qué plan se acercan. A ver, un hombre que habla desde la sensibilidad, 'y yo, mi lado femenino...' pues atrae. ¿Sabes? estas cosas siempre son un gancho [...] No me apetece estar en espacios donde me echen ganchitos. Me apetece otra cosa. En espacios de mujeres yo no veo ganchitos. O igual los hay, pero yo estoy muy abierta, o no me entero. Me relajo. Y con los hombres yo no me relajo. He trabajado con hombres también muy a gusto, pero...

Oihana ere kezkaturik agertzen da eremu espiritual horietan sortzen diren hainbat genero gatazkez:

Yo creo que en estos espacios hay hombres de todo tipo. Desde el alumno que respeta a la profesora, que la idolatra y la respeta en igualdad, hasta el profesor que es respetado por sus alumnas y no pasa nada. Sí que he conocido casos, que por el poder que tiene el profesor que está por encima, y, además, teniendo en cuenta el movimiento emocional y la vulnerabilidad que las participantes suelen tener en estos espacios y procesos, pues yo conozco bastantes casos donde el hombre de jerarquía superior se haya acostado con la alumna. Que supongo que en otros ambientes como compañeros de trabajo probablemente nunca hubieran terminado juntos, pero en estos casos que hay movimientos emocionales fuertes, sí. [...] Pero que esto pasa en la universidad, hasta en temas mentales no tan así.

Bistan denez, espiritualtasun kultura eta mugimendu berrien eszenan aurki ditzakegun genero-gatazkei buruz mintzo dira biak. Batetik, maskulinitatearen gailentasuna eta hierarkia dituzte aipagai, bestetik, eremu ez mistoetan egotearen beharra. Bien kasuan urte askotako esperientzien eta osatze-bidearen ostean iritsi dira hilekoaren lanketa euren praktikaren erdigunean jartzera, eta horrek badu zerikusia aipatu berri ditugun beharrekin. Hilekoaren praktiketan ez ezik emakumeentzako soilik diren esperientzietan ere parte hartzen dute, esaterako, emakumeentzako yogan, sexualitate sakratuaren lantegietan, emakume-zirkuluetan edota baita wicca espiritualtasun paganoaren mugimenduan ere. Poliki-poliki, gune propioen beharra sentitu dute, gizonek halako espazioetan izan ohi duten protagonismoari aurre egin ahal izateko.

Espirituالتasunaren eremuan garatzen diren genero-ikuspegiez eta -harremanez ari garen honetan, baita berauetan sozializatzeko modu desberdinez ere, emakumeentzako gune eta sozializazio bide agertzen zaizkigu emakume-zirkuluak (Bolen, (1994 [1984]); Vidal-Abarca, 2005)³³⁶. Nahiz eta zirkuluak ez diren beti konnotazio espiritualen eta terapeutikoen baitan definitzen, oso ohikoak dira eremu horietan. Halaxe definitzen du Dianak eurek egiten dituzten bilkurak:

Es una reunión de mujeres, en principio no es terapéutica, simplemente, el objetivo es llenar la necesidad que tienen las mujeres de juntarnos. De siempre nos hemos juntado, necesitamos hablar de una manera distinta a los hombres, somos circulares y necesitamos tener una amiga o varias para que podamos hablar de temas, para dar vueltas. Porque con un hombre nos sentimos muy frustradas. La sensación es que 'no me escuchas'. Además, estamos en una sociedad que estamos de manera más individual. [...] Cada una propone una actividad cuando quiere, o si no, pues hacemos masaje ayurveda, visualizaciones, relajaciones. Picoteamos, hablamos, cantamos, compartimos. Nosotras normalmente hacemos en luna llena, la energía que hay en esa noche... [...] compartir, además desde esa inquietud que podemos tener, desde intentar conectar con la diosa [...] hablamos de cómo nos sentimos mujeres, que nos ocurre como mujeres, no tanto lo que hacemos, si no lo que somos.

³³⁶ Bolenek, *El millonésimo círculo* (2004) liburuan emakumeen zirkuluak proposatzen ditu gizateria aro post-patriarkal batera iristeko aldaketa bizkortzeko aukera gisa. Liburu honetan zirkuluak eratzeko, norekin eta sor daitezkeen gatazkak kudeatzeko zenbait oinarri proposatzen ditu. «*Son muchas las maneras en que las mujeres se comunican dentro del círculo, y la conversación adopta forma de espiral en la exploración subjetiva de cada lema. Escuchando, presenciando, representando un modelo, reaccionando, profundizando, haciendo de espejo, riendo, llorando, sintiéndose afligidas, inspirándose en la experiencia y compartiendo la sabiduría de la experiencia, las mujeres del círculo se apoyan mutuamente y se descubren a sí mismas a través de las palabras. Están empezando a aflorar círculos en todas partes: círculos de mujeres que se alientan y confortan unas a otras, círculos de sanación, círculos de sabiduría, círculos de hermanas, de mujeres sabias, de madres de un clan, de abuelas..., círculos de ancianas y de mujeres en camino de serlo, círculos que perduran a través del tiempo y círculos creados con un fin preciso, incluso círculos de mujeres en el ciberespacio y en el mundo de los negocios*» (Bolen, 2004:8).

Pasarte honek adibide gisa balio arren, askotarikoak dira emakumeen zirkuluak antolatzeke moduak eta giroak. Batzuetan, prestakuntza berezirik gabe, aitzakia izan daiteke emakume desberdinen artean gai zehatz bati buruz solasteko eta elkarrekin egoteko, eta askorentzat, aldaketarako sozializazioak dira.

Horrenbestez, orain arte aipaturiko zenbait ideia eta hainbat testigantzetan oinarrituz, zenbait emakumerentzat espiritualtasuna bizimodu-filosofia dela esango nuke: gorpuztasuna, sentikortasuna, alaitasuna, plazera, elkartasuna, indarra, energia eta askatasuna erdigunean jartzen dituen bizi-ikuskerak. Konpromiso, kulpa eta sufrimenduen alboan arintasuna goستن duena; autoezagutza, norbere zikloak zein iluntasunak onartuko dituen; ezer espero gabe besteekin erlazionatuko dena eta bizitzaren ederra goستن duena. Funtsean, bizitzari zentzua eman eta gizartearen sorreraren (eta eboluzioaren) teoria proposatzen duen mundu-ikuskerak eta bizimodu holistikoa litzateke. Euren mundu-ikuskerak eta kezkek eraman dituzte espiritualtasuna eta generoa uztartzera, eta justuki, emakume horien ibilbideak aproposak dira uztartze horren arrazoiak (egonezin zein jakin-min desberdinak) eta nolakotasunak behatzeko.

Hain zuzen, prozesu guzti horien narrazioen bitartez uler ditzakegu tradizioz monoteista, kartesiarra (Kleinman, 1993) eta androzentrikoa den gizarte honen mugak zein mendebaldeko gizartearen hagitz areagotzen ari diren kultur eraldaketak: mendebaldeko erlijio tradizionalen mugak, erlijio eta espiritualtasun garaikideak, sakrifizioaren kulturaren aldean sortzen ari den plazeraren kultura, osasunaren eta espiritualtasunaren konbergentzia, ongizatearen ideologia, genero-harremanen aldaketa desioa edota subjektibazio-prozesuak eta norbanakoaren garapenaren garrantzia. Ikusi da ikuspegi naturalizatzailerak gertatzen direla, baina ez hori bakarrik, ikusi da emakumeei ahalduntze-aukerak eskaintzen dizkien eremu batean gaudela. Hau da, espiritualtasunaren mugimendu eta kultura berrietan sortzen diren autozaintzaren eta ongizatearen ideologiek sortzen dute emakume batzuen bizi-baldintzetan onura nabarmena, gorpuztze-prozesu propioen ulermena eta ahalduntzea areagotzea, besteak beste.

6.5. SUBJEKTIBITATEEN LANKETA, ONGIZATEAREN IDEOLOGIA ETA AHALDUNTZE-PROZESUAK: PARADOXAK ETA EKARPENAK

Zer da, bada, hainbat emakumek hilekoaren tailer eta proposamen holistiko horietan bilatzen dutena? galdetzen nuen kapituluaren hasieran. William Christian jarraituz³³⁷, espiritualtasun garaikideak “espiritualtasun seduzitzaileak” izan daitezke eta espiritualtasun

³³⁷ Terradasek elkarrizketa informal batean azaldu zidan William Christian antropologoak hitzaldi batean proposatu zuela.

femeninoak baditu limurtzaile izateko hainbat ezaugarri: atsegin izateko, lausengatua izateko, animatzeko edota sentimenduak lasaitzeko abaguneak sortzen dira, osotasun bitalaren ideia horretan. Analisiaren arabera, badaude interes horren areagotzearen kausa izan daitezkeen hainbat faktore: (1) eredu ekonomiko-kapitalistari kritika eta bestelako osasun- eta harreman-ereduen proposamena (2) bizi-eredu askeago, arinago, plazenteroago eta, era berean, sakonagoa garatzeko proposamen eta tresnak, (3) bestelako genero-eredu eta harremanen desioa, balio patriarkalen eta pertsonen arteko desberdinkeria sozialen kritikari eta “emakumeen esperientziaren eta balioen” gorespenari loturik. Horiek dira, berriemaileek aipatu dituzten zenbait arrazoi, eta azaleratu diren hiru gai-multzo horietan sakonduko dut, zenbait ñabardura, paradoxa eta erronka identifikatuz.

Lehenik, eredu ekonomiko-kapitalistari egiten zaion kritikan azaleratzen dira kontsumo-eredua, natur baliabideen gehiegizko erabilera, «munduak daraman bizkortasuna», edota arrakasta sozialaren eta indibidualaren ideia hegemonikoa moduko gaiak. Beraz, batetik mendebaldeko kulturen eta gizartearen garapenaren ideia kritika garatzen da eta alternatibak eraiki nahi dira. Baina lanean zehar aipatu dugun osasunaren, gorputzaren eta norbanakoaren garapenari begira dagoen zorientasunaren industriak eta horri lotutako merkantilizazio prozesuek (eta produktibitatearen ikuspegiak) ere eragina dute halako egitasmoak, praktikak, kontsultak, teknikak, liburuak edota materialak “kontsumitzeko” moduetan. Beraz, une berean gertatzen dira, “etengabe ongi egoteko” kontsumo merkantilista baten eragina, eta kontsumo-ereduari kritika zein bestelako praktiken saiakera ugariak. Hain zuzen, eredu ekonomiko-kapitalistaren kritikaren baitan garatzen dira mendebaldeko tradiziozko erlijio hegemonikoei (eta horiek sustaturiko genero-eredu zein otzantasunari) eta biomedikuntzari kritikak.

Ikerketako gainontzeko parte hartzaileentzat bezalaxe, osasunaren interpretazio holistikoak garrantzia nabarmena du eta gainera modu oso bizian gertatzen da, giro holistikoaren berezko ezaugarriengatik. Osasuna barnean dagoen zerbait moduan ulertzen da, eta gaixotasuna, apendizai prozesu gisa. Ezagutza zabala dute osasunaren kudeaketan, esaterako, terapia eta sendabide desberdinetan; osasunaren autogestioa bizimodu gisa biziz. Baina, tarteka, sortzen diren aditu eta profesional sareekiko bada halako konfiantza estu bat: biomedikuntzatik kanpo egiten den oro beti “ona” bailitzan. Gorputzaren autoezagutzak berebiziko garrantzia du ahalduntze-prozesu gisa, bereziki erreprimituagoak izan diren zenbait gorputz-atal eta –prozesuri dagokionez (sexu-organoa, edota haurdunaldiaren edo hilekoaren zikloak, kasu), eta sarri behatu da genitalen ezagutzaren bitartez ematen dela gorputzaren ezagutza bera. Aurretik ere heldu diogun gorputza/gogoa pentsamendu dikotomikoa

gainditzeko nahia aski gailentzen da espiritualtasunaren bizipenotan. Hain zuzen, filosofia holistikoen ohiko desioa da gorputzak modu osasuntsuago, askeago eta kontzienteagoan bizitzeko lanketa. Baina berriro ere, «gorputzari kasu egin», «ez pentsatu ezertan», «gorputzak jakiten du», «ez zara zure gogo» moduko esaldiek, nahiz eta xede duten gorputzaz egiten diren diskurtsoen gehiegizko arrazionaltasunari kritika egitea, gorputz-mugimenduari garrantzia ematea edota horren mentala eta kognitiboa ez den ororen kontzientzia garatzea, zailtasunak sor ditzakete dikotomia kartesiarrez eta mendebaldarrez gaindiko gorputz-ereduak pentsatzerako orduan, «gorputza dugun zerbait denaren» ideia-aren mendean.

Bigarren arrazoiei dagokienez, agerikoa da espiritualtasunaren praktikatzailentzat gizartean balio hegemonikoek eta tradiziozko erlijioek norbanakoaren desirak eta garapena hertsitzen dituztela. Espiritualtasunean aurkitu dute bestelako bizi-ikuskerak, are gehiago, mendebaldar kulturaren badago ongizaterako, harreman sozialen zein gatazka afektiboen kudeaketarako baliabideen ausentzia bat, eta horiek kudeatzeko bideak eta tresnak sortzen dira. Zentzu honetan, molde honek planteatzen duen arintasuna ekarpen sozial garrantzitsua dela uste dut, beti ere, gizartean gertatzen diren desberdinkeria sozialak eta horren ondorioei (material, ekonomiko, geopolitiko zein sinbolikoei) erreparatuz ere. Zentzu horretan, zorientasunaren ideologia hegemonikoa problematizatzea garrantzitsua da, zeren kapitalismoaren garaian gailentzen diren autolaguntza liburuek maiz irudikatzen dute gorputz sanoa eta sufrimendurik gabeko bizitza, positibotasunaren eta zaintzaren bitartez lortuko dela. Baina sarri, sufrimendua, injustizia sozialei eta botere-harremani lotua dago, beraz, ikuspegi horrek horiek ezkuta ditzake edota norbanakoarengan ardura gehiegi jarri. Halaxe azaltzen du, berriro ere, Illouzek (2014: kontraportadan):

Creo que deberíamos preocuparnos [...] por un aspecto de la psique moderna: su evitación a toda costa de cualquier sufrimiento. El futuro del alma -o de la psique- parece encaminado claramente al intento masivo de erradicar el sufrimiento, ya sea mediante la medicina, las terapias verbales, la práctica de la meditación, los encuentros anónimos o la industria de la autoayuda. Todas y cada una de las formas de sufrimiento (la baja autoestima, los abusos, la ansiedad, el divorcio, el acoso laboral) deben desaparecer. Nuestra psicología se ha vuelto altamente funcional, utilitaria y positiva. El resultado de esta tendencia es paradójico, pues la psicología y la medicina han desplegado un enorme arsenal de recursos para la reducción del sufrimiento, pero es precisamente este intento masivo de erradicarlo del cuerpo y de la psique de la sociedad lo que ha generado una plétora -y un interminable discurso- de 'víctimas', de personas que no son solo víctimas de la maldad de otros, sino de sus propias psiques débiles o heridas.

Horrez gain, etengabeko sendatzearen bilaketa ere orokortzen da, guztiok horretarako beharra bagenu gisa, eta hori, proposatzen den modu jakinetan lortuko dela ulertuz (norbere egiaren bilaketarekin, zauriak behatuz eta praktika zehatzak garatuz). Eta hor bete-betean uztartzen dira kontsumo-eredua eta ongizatea lortzeko sortzen zaizkigun beharrak. Baina norberaren ongizatea (eta bizitza ona zein ongizate kolektiboa) bilatzekotan, bilatzeko moduak askotarikoak izan daitezke, eta testuinguruaren arabera, oso desberdinak. Hala, plazeraren irakurketa kapitalistak kontsumoarekin, bat-batekotasunarekin eta indibidualtasunarekin lotzen dira. Zortzigarren kapituluaren helduko diogun moduan, plazera eraldaketa sozialerako indar gisa ulertuz gero, garrantzitsua da ikuskera hori problematizatzea. Hala, aurkitu diren diskurtsoak anitzak dira eta Junek planteatu moduan espiritueltasuna bada norberaren eta bizitzaren iluntasunak onartzeko modu bat. Sufrimendua eta mina, bizitzaren parte diren heinean, garrantzitsua deritzot honekiko ikuspegi sozial eta arduratsu bat izateari. Zeintzuk dira, bada, sufrimendurik gabeko bizitza bat posible egiteko baliatzen ditugun pribilegioak? Errealitatearen ikuspegi materialistak lagun lezake arintasunaren eta plazeraren irakurketa sozialak eta inklusiboak egiten.

Hirugarrenez, bestelako genero-eredu eta harremanen bilaketa horrek erakartzen ditu emakume asko esparru horietara. Eta ikusi dugu askorentzat bestelako harreman-ereduak trebatzeko eta ahaldunderako espazioak izan direla. Autoezagutzak, subjektibitatearen lanketak, emakumeen arteko harremanek eta aipaturiko baloreek eta praktikek egituratzen dute ahaldunderako abagune hori, ideologia biomediko patologizatzaileen eta androzentrikoen aldean emakumezko gorputzaren iruditegi positibo eta ez patologikoa garatuz eta bizibaldintzetan eraginez. Hala ere, garrantzitsua da prozesu horien ezaugarriak arretaz behatzea eta genero-ikuspegi kritikoa izatea, batzuetan naturalizazio-eskema batzuk errepikatzen baitira. Adibidez, emakumeen eta gizonen gorputzak errotik bereizteko eta gorputz horiek modu osagarrian ulertzeko joerarako arriskua dago, emakumeen genitalak eta, bereziki, umetokia ardatz hartuta, eta amaren eta alabaren arteko harremana azpimarratuta. Era berean, hortik abiatuz feminitatea eta maskulinitatea desberdintzen dira, botere-ereduei, naturarekiko harremanei, energiak ulertzeko moduei zein historiaren azalpen eboluzionistei loturik. Modu berean, banaketa hori osagarritasunaren ideologian zimendatzen da. Horren xedeak dira emakumeen gutxiestearen gainetik “dagokien balioa aitortzea” eta genero-harreman baketsuagoak eta justuagoak izatea, leku-gaitasun-ezagutza desberdinen garrantziak aitortuz. Nahiz eta aniztasunari eta emakume zein gizon izateko askotariko moduak aldarrikatzen diren, osagarritasunaren ideologia honek bi gorputz (eta pertsona) ereduren arteko desberdintasuna indartzen du. Horrenbestez, eta asko sinplifikatuz, giro holistikoa genero-desberdinkerien

irakurketak eta analisiak egiten dira, botere harremanak problematizatzen dira, bestelako moduak saiatzen dira eta zaintzaren zein gorputz-agentziaren indartzea gertatzen da, baina, era berean, ikuspegi diferentzialistarekin tentsioan gertatu daiteke hori guztia. Gainera, aipatu moduan, diskurtso eta desio berdinzaleak eurek, kasu batzuetan are ikusezinago egiten dituzte eremu mistoetan gertatzen diren desberdinkeriak. Alegia, ideologia biomediko eta sozial hegemonikoen gaineko jarraipenek eta hausturek gurutzatu dezakete elkar.

Zehatzean, hilekoaren proposamen espiritualei dagokionez, ikusi da zikloaren lanketa osasunaren gorputz-prozesuen ahalduztze-prozesu bat dela, maiz gatazkatsua bada ere; baina, agian, ahalduztze-prozesu oro da gatazkatsu. Hain zuzen, horietako batzuentzat euren espiritualtasun propioa bilatzeko, kanalizatzeko eta ulertzeko prozesua da. Finean, askorentzat zikloaren ikuspegi mistikoa eta espirituala (eta gorputz-prozesu hori bereziki nabarmentzea) hilekoa ezkutatu, patologizatu eta negatibizatzen duen ikuspegi sozialaren alternatiba nagusia da. Hala, giro holistikoa engaiaturik ez dauden eta patologizazioa eztabaidatzen duten beste berriemaile batzuek hilekoaren zentraltasun identitarioa gehiegi azpimarratzearekin eta interpretazio mistikoekin eroso aritzen ez diren arren, kapitulu honetan bidaide izan ditugunentzat, zikloa gorputz-, osasun- eta bizi-ikuspuntua jakin bat lantzeko aukera da, eta hori nola gertatzen den azaldu nahi izan dut kapitulu honetan. Martinek (1987) proposatu zuen hilekoaren ikuspegi biomedikoaren araberrako literaturan etengabe prozesu negatibo gisa agertu ohi zela, eta molde horien kontrara azaleratzen dira ikuspegi hauek, nahiz eta hilekoaren ahalduztzerako estrategietan zenbait paradoxa ere identifikatu ditudan (garbiketa, ikuspegi genitalista, emakumea-natura iruditegiak...). Eta justuki, ikerketa honen helburua ekarpen soziala egitea bada, uste dut begirada zabala eta kritikoa beharrezkoa dela eraldaketa sozialari begirako gakoetan sakondu nahiez gero. Hain zuzen, subjektibitateen lanketa eta eraldaketa sozialaren arteko loturaz gogoeta eginez amaituko dut kapitulua.

Mundu-ikuskeran horietan sortzen den proposamen sozialak zerikusia du norberaren ongizate pertsonalarekin, nahiz eta horrek ez duen esan nahi aldaketa sozial kolektiboak aintzat hartzen ez direnik. Izan ere, filosofia espiritualen eta medikuntza alternatiboen baitako proposamen desberdinen abiapuntua da norbanakoaren aldaketa dela aldaketa sozialaren abiapuntu eta bide (Heelas, 1996). Dena den, nortzuek dute norbanakoaren aldaketa horretarako eskubidea izango dutenak eta nola egingo dute? Esklusibotasun ekonomikoa eta soziala aintzatetsi behar da Hortaz, nola lotzen da norbanakoaren aldaketa sozialarekin? Nolako eraldaketa soziala ehuntzen da mundu honetan bizi garen pertsonok desberdinkeria, pribilegio

eta aukera desberdinek gurutzatzen gaitzutenean, ekonomia, genero, sexualitate, klase edo arrazializazio prozesuei dagokienean?

Era berean, horrek guztiak pentsatzera garamatza, oro har, subjektibitateen lanketak zein leku izan ohi duen eremu horietatik kanpo egiten diren aldaketa sozialerako proposamen kolektiboagoetan. Gizarte kapitalistak pertsonen ongizatea eta osasuna merkantilizatzen du, eta uste dut aldaketa sozial kolektiboetan subjektibitateen gaineko lanketa hau ere erabat garrantzitsua dela. Izan ere, espiritualtasun-kulturen planteamenduek izaera askotarikoak badituzte ere, badaude hainbat elementu bizitza eta zaintza erdigunean jartzen dutenak. Hau da, filosofia espiritualek pertsonen arteko behar askotarikoak presente egiten dituzte, eta bizitzaren zaintzaren aldean arlo ekonomikoa eta materialak lehenesten dituen gizarte baten frustrazio eta gabeziak jartzen ditu agerian; hala, “bizitza ona” moduko kontzeptuekin lotu dezakegun bizitza bizigarri baten beharra proposatzen dute. Esaterako, pentsaera-eskema horien baitan aldarrikatzen dira: bestelako gorputz-zaintza bat (nahiz eta batzuetan kontsumo-objektu gisa egituratzen den); elikadura ekologikoarekiko kontzientzia, batzuetan bertako produktuen kontsumoarekin loturik, bestetan soilik ekologikoarekin; medikalizazioarekiko jarrera kritikoa eta bereziki emakumeen medikalizazioarekin ardura (nahiz eta bestelako sendabideekin ere tarteka medikalizazio prozesuak gertatzen diren); gorputz-gogo ikuspegi dualista gainditzeko saiakera; pertsonen zaintza, edota behar espiritualen sustatzea. Emakumeen kasuan gainera, tradizioz eta hegemoniaz emakumeak besteak zaintzeko sozializatuak izan ohi direnez, aldaketa sozialerako ernamuin ere izan daitezke, zainketa-lanen sexu-bereizketaz jabetuz eta horren inguruan jarrera kritikoa hartuz.

Filosofia holistikoek, maiz ekialdeko filosofien irakurketa ‘mendabaldar’ batean oinarritzen direnek, indibidualistegiak eta arrazionalistegiak diren mendebaldeko eskemak leun ditzakete, eskema horietan ikasten baitugu besteengandik eta ingurunetik norbanakotzen. Hala, garrantzitsua da osasunaren eta espiritualtasunaren baitan ongizatearen ideologia nola barneratzen den behatzea, eta funtsezkoa da horrek aldaketa sozialerako prozesuetan izan dezakeen ekarpenaz gogoetatzea. Izan ere, nola ehuntzen da kolektibitatean logika kapitalistaren eta mendebaldarren arabera neurtu ezin daitekeen hori? Nola ehuntzen eta aitortzen da gure presentziaren, pertzepzioaren eta harremanen parte den hori? Kapitulu honetan etnozentrismorako eta esentzialismorako joerak ezkuta dezaketen espiritualtasunaren bizipenak ikusi ditugu; aitzitik, bizi-prozesuetan arreta handiagoa jartzen duen kultura baten beharra presente izan eta neurtezinak diren balioak eta osasuna bizitzaren erdian kokatzen dira. Horrenbestez, fenomeno konplexua da, izan ere, barne-bildu ditzake emakumezkoen eta

gizonezkoen arteko desberdinkeriak eusten dituen genero- eta kultur-ideologiaren jarraikortasunak, eta era berean, proposamen kritikoak, biak batera. Eta hilekoaren proposamenak horretarako talaia bilakatzen dira.

ODOLAREN SUBERTSIOA: NAZKAREN PERFORMATIBITATEA ESTRATEGIA GISA

If you think you are emancipated, you might consider the idea of tasting your own menstrual blood – if it makes you sick, you've a long way to go, baby (Greer 1970:58)

Can it be that in the West, in our time, the female body has been constructed not only as a lack or absence but with more complexity, as a leaking, uncontrollable, seeping liquid; as formless flow; as viscosity; entrapping, secreting; as lacking not so much or simply the phallus but self-containment – not a cracked or porous vessel, like a leaking ship, but a formlessness that engulfs all form, a disorder that threatens all order? I am not suggesting that this is how women are, that it is their ontological status. Instead, my hypothesis is that women's corporeality is inscribed as a mode of seepage (Grosz, 1994:203)

Nazka, afektu, emozio edota iruditegi gisa, identitate femeninoaren eraikuntza hegemoniko mendebaldarraren parte da³³⁸. Izan ere, emakume gorputzak definitzen duten garbitasuna, edertasuna eta perfekzioa idealen parte zein kontraparte litzateke: ideal lorrezinak betiere. Hau da, bereziki ideal horien etengabeko bilaketak eta helezintasunak berak definitzen dute feminitatearen eraikuntza hori: eta esperientzia fenomenologiko, kultural eta politiko horretan dihardute nazkaren politikek. Paradoxa horren parte da menstruazioa. Izan ere, ikuspegi biomediko eta kulturaletik emakume-gorputzak definitzeko gako eta arau izateaz gain, gorputza bera zikin, kontrolaezin, desordenatu eta lotsagarri bilaka dezake; nazka sortzen duen gorputz

³³⁸ Afektuak eta emozioak antzeko moduetan erabili ditut ikerlanean zehar, nahiz eta kasu batzuetan saiatu naizen ñabardura desberdinen bitartean bata edo bestea baliatzen. Joe Labanyk (2014) hala desberdintzen ditu *affect*, *feeling* eta *emotion* ideiak, modu sinplean esanda: afektua izango litzateke kanpo-munduak gure sentsazioetan eta gorputzean eragiten duen erantzun fisikoa (*affect*); sentsazio hori pentsamenduarekin nahasten denean sentimendua litzateke (*feeling*); eta behin sentimendu hori modu kontzienteagoan garatzean izendatzen du emozioa. Hala, kanpo faktoreek gudan sortzen duten inpaktuari zentzua emango liekete emozioek. Nik horrenbeste desberdindu ez ditudan arren, afektuaren erabilera batez ere hor kokatzen dut. Bestalde, emozioen eta afektuen irakurketa estatiko eta sinpleegiak ekidin xedez, ez dira inolaz modu isolatuan ulertu. Hau da, emozio desberdinak elkar uztartzen dira eta intentsitate desberdinek gertatzen dute artikulazio horiek.

abjektua, alegia. Baina hilekoa biopolitikoki erregulatu ohi den prozesua izateaz gain, erresistentzia eremu ere badela ikusi dugu, eta nazkaren eta abjektuaren ekoizpen politikoa ere erresistentziaren parte bilakatzen da.

Aztertutako proposamenetan baliatu diren estrategia desberdinen artean, batzuk abjektuaren birjabetzarekin eta nazkaren performatibitatea deitu diodanarekin lotu dira. Halako zikintasunaren birjabetze bat. Kapitulu honetan birjabetze prozesu horietan sakondu nahi da, eta horretarako, eta bereziki, kale-aldarrikapenei, performanceei, ekintzei, kale-margoketei edota arte-adierazpenei erreparatuko zaie. Askotarikoak dira eremuak eta bakoitzaren atzean genero-ikuspegi, teoria feminista zein ikuspegi sozial desberdinak badaude ere, horietako askotan odolaren erabilera subertsiboaren bidez, abjektuaren birjabetze prozesuak sortzen eta baliatzen dira.

7.1. LIDE: ALDARRIKAPENA, AUTOGESTIOA ETA NAZKAREN SUBERTSIOA

Udako egun sargori batean elkartu naiz Liderekin, bizi den baserriko sukalde handi eta argitsuan. Egurrezko apalategiak, zerealak, barazkiak eta musika kontzertuetako afixak. 1979tik hutsik zen baserria. Sasoi hartan eta modu irregularrean, baserri-gune guztia gune industrial izendatu zen, baserriaren jabe zen familiarekin egindako akordioa hautsiz. Baina ez zen ezer eraiki. Lide lehen aldiz elkarrizketatu baino zenbait urte lehenago, ordea, lagun-talde batek etxeko atea zabaldu, okupatu eta bizitza eman zion atzera ere. Harrizko etxe dotorea da, alde batean errepidea eta gune industrial bat ditu, beste aldean, berriz, zuhaitz eta belardi gune zabala. Infusioa hartu, etxeko beste kideak agurtu eta solasari eman diogu bide.

Lide inguruko herri txiki batean jaio zen. Ez du bere lehen hilekoa gehiegi oroitzen, baina gogoan du amaren erreakzioa, baita lehen aldiz tanpoia erabili zuen unea ere: berebiziko garrantzirik eman gabe helarazi zion informazio praktikoa, eta hori eskertu izan duen zerbait da. Lagun baten etxean zegoela etorri zitzaion. Oroitzen du nola bere lagunaren artean ez zen lehenetakoa ezta azkenetakoa izan, eta ziur aski, horrek bizipena erraztu zion.

Nire ama ez zen etorri esatera emakume nintzela ez ezer, oso normala izan zen, 'tori hau eta irakurri argibideak', ez zen lotsatu baina ez zuen errito berezirik egin hilekoa jaitsi zitzaidalako [...] Bai gogoratzen dut lehengo tanpaxa erabili nuenean esplikatuta zidala nola jarri. Baina ez diot eman inportantzia larregi, hor nuen zerbait zen eta ez naiz sentitu mugatuta hilerokoa edukitzearen. Bueno gauza batzuetan bai, baina batez ere zuk mugatzen duzuna.

Ama, erizaina izanik ere, kritikoa da zenbait praktika biomedikorekin, eta asko erakutsi dio Lideri osasunaz. Aita, urteetan lantegian aritu ostean, irakasle dabil. Harreman estua du anaia gaztearekin. Ingurugiroari lotutako ikasketak egin zituen, eta ikasketak ongi eraman arren neketsua egin zitzaion unibertsitate-mundua. Orduz geroztik ez du zuzenean ikasitakoarekin lotutako ogibiderik hautatu, nahiz eta ingurugiroari eta sozioekologiari lotutako gaiak bere bizi-praktiketan garrantzia handia duten. Gaztetatik mugimendu sozial desberdinetan parte hartu du, mugimendu ekologistan edota okupazio-mugimenduan kasu. Antzerkian eta helduen hezkuntzaren esparruan aritu izan da lanean. Bizitza-faseez mintzo dela, mugarri nagusietako bat lehen okupazioa irudikatzen du:

Beti ez nuke egingo banaketa berdina, baina orain, banatuko nuke karrera amaitu arte eta gero lagun hauekin lehengo baserria okupatu arte. [...] aldaketa handia suposatu zuen lagun hauekin bizitzera joan nintzanean, herritik atera. Eta okupatzea bera. Ez ginela joan pisu bat alokatzera eta nire kasuan ez zen etxerik ez nuelako. [...] Nire erabakia izan zen, nire buruak aldaketa hori eskatzen zidan [...] Jadanik bost-sei urte goaz elkarrekin bizitzen aurreko baserria okupatu genuenetik. Orain desberdina da, baina zazpi ginenean ez genuen hainbeste behar etxetik kanpo gauzak egiteko, bertatik irteten ziren ekintza pila bat. Etxean bertan egiten genuen bizitza. Ortua zegoen, etxean beti lana eta edozer konpontzeko.

Garai eta etapa desberdinak izan dituzte etxean. Etxekide gehienak emakumezkoak izan dira; bolada zehatz batean soilik emakumeak egon ziren: «*Desberdina izan zen, ez da mutilek markatu zutela baina beste esperientzia bat izan zen*». Lideren bizi-ohitura eta hautuetan, beste berriemaile askoren ibilbideetan bezala, lana, aisialdia, parte-hartze soziala eta bizitza-proiektua oso lotuta doaz, elkar nahasten direla. Horrek, esan moduan, badu zerikusia bizitzaren aurrean proiektu alternatiboen bilaketarekin, baita genero-harremanak, osasuna, elikadura edota etxebizitza bizitzeko eta kudeatzeko moduekin ere; baita ziklo menstrualarekin ere.

Egun modu positiboan bizi du zikloa. Lideren hitzetan, «*adiskidetu egin da*» bere-berea sentitzen duen gorputz-prozesuarekin. Gazteagoa zenean arrotzagoa sentitzen zuen, zikinagoa, enbarazu moduan. Norberak –gizartearen presioaz– sor ditzakeen mugak nabarmentzen ditu. Horren adibide ditu sexu-praktika partekatuak:

Hasieran lotsa, baina ez hilekoagatik bakarrik. Gero zure gorputza hobe ezagutzen zoaz eta lotsa galtzen zoaz, suposatzen dut hilerokoarena ere bai, beranduago bada ere. Oin lotsa ez nuke esango baina igual pertsona berri batekin egonez gero bai baldintzatuko ninduke. Teorikoki gauza bat da, baina gero momentuan bertan eragin ahal dit; ja pixkat urduri baldin bazaude, hori gehitzen zaio.

Egun lasai eta gustura bizi du oro har, nahiz eta odolaldiaren hasierarekin batera «*barrura*» sartu nahiko lukeen: «*Gustatuko litzaidake lehenengo bi egunak niretzako edukitzea, baina ezin da. Egoten naiz nahiko sentibera eta niretzako egunak nahiko nituzke*». Izan ere, ez du beti modu berean sentitzen eta ideia hori akorde doa “gorputza bizitzeko” eta sentitzeko duen moduarekin. Zikloaren eragina gorputzean sumatu ohi duen arren, ez du horri buruz modu determinantean hitz egiten; hau da, beste eragile batzuekin batera sentitzen duen zerbait da. Sexualitatean eragina sumatu ohi du, baina, horrez gain, estresa edota eguraldia bezalako faktoreak ere aipatzen ditu adibidetzat. Are gehiago, egungo bizimodu garaikidearen gure gorputz-bizipenetan eragin dezaketen milaka faktore daudela kontsideratzen du. Bestalde, zikloa gehiago aztertzea nahiko lukeen arren, eta gaiaz hitz egitea garrantzitsua dela uste badu ere, bereziki ikusmolde praktikoa da berea eta ez dio gorputz-prozesu horri balio berezi, mistiko ezta baldintzatzaile gehiegizkorik erantsi nahi. Hilekoak gorputzaren kontzientzia areagotzen lagundu dio eta garai desberdinen arabera ardurak aldatu arren, “gorputza bera” gehiago sentitzearen eta kontzienteago egitearen beharrari garrantzia ematen dio, beste berriemaileek azaldu duten moduan: «gutxi entzuten dugu gure gorputza orokorrean, uste dut gai izan beharko ginatkeela gaixotasun bat azaleratzen dugunean medikuan pilula magikoan zain egon beharrean hori nondik datorren jakiteko, ez? Gainera, oso disoziatuta dauzkagu burua eta gorputza».

Gogo-gorputzaren banaketa horri dagokionez, gizonen kasuan nabarmen gertatzen dela dio: «*Kulturalki makina bat izateko eskatzen zaie gizoni, sentitzeko eskubide gutxirekin*» beti ere orokortzen dabilela eta aniztasuna aintzatetsiz. Urduria da Lide eta lasaitasuna garrantzitsua zaio osasuntsu sentitzeko, kalte egiten dio estresak. Gaixotasuna gorputzaren abisua dela uste du, «*fisikoa edo burukoa*». Duela hilabete batzuk, baxu samar zebilen garai batean, gerneru-infekzioa, kandidiasia eta koskortxo bat izan zituen jarraian, bata bestearen atzetik: «*Epoka bat eduki nuan nahiko floja nembilela. Eta dana batera*». Biomedikuntza baliagarri zaio zenbait gauzatarako, baina oro har kritikoa da. Ez du antibiotikorik ezta mirakulurik egiten duen pilularik nahi: «*Tratamentuekin ja beste gauza bat da. Nerekin bizi dan honek eduki duan esperientzia eta gero [bere lagun batek pasatako kantzer prozesuaz ari da], uste det makrobiotikak lagundu duela sendatzen*».

Kontsulta ginekologikoari dagokionez, orokorrean nahiko lasai joan izan dela aipatu du, baina hainbat zehaztapen negatibo egiten ditu. Alde batetik, kexu da denbora asko itxaron behar delako txanda hartzetik zita izatera, eta arazo bat izatean ez delako irtenbide errealista bat. Bestalde, azken aldiz joan zenekoa oroitzuz, desatsegina egiten zaiola aipatzen du, tratua ona

izan arren oso hotza egiten zaiolako, hoztasun horrek profesionalago egingo balitu bezala. Hala ere oroitzapen txarrak antisorgailuen kontura ditu Lidek.

Sexu harremanak edukitzen hasi nintzenean mutil batekin nenbilen eta ginekologoak berak gomendatu zidan pastilla hartzeko eta pare bat urte egon nintzen pastilla hartzen. Niri iruditzen zitzaidan ez zidala ondo egiten eta agian nire paranoia da, baina iruditzen zitzaidan sexu gogoa kentzen zidala. Eta horrez gain sartu zitzaidan paranoia, zer nabil ni hilero hormonak hartzen? Eta hor nahiko moskeatu nintzen ginekologoarekin ze esaten zidan ezetz, uteroko kantzerra ekiditen zuela eta pilulak ez zidatela inolako kalterik egiten eta hobe zela hartzen banituen. Utzi egin nituen. Sexu gogoa kentzeaz gain ez nuen egunero-egunero hormonak hartzen ibili nahi.

Liderentzat, osasuna zaintzea bizitzaren autogestioaren dimentsio garrantzitsua da. Etxean elikadura makrobiotikoa egiten dute eta «*lasaitasunari, erritmo egonkor bat edukitzeari, ondo jateari, elkarrekin jateari eta ingurukoekin ondo egoteari*» garrantzia handia ematen dio:

Niretzako, osasuna, bizitzan oreka topatzea da, zure gorputza, burua, egiten duzun eta egin nahiko zenituzkeen gauzen artean [...] Uste dut garrantzitsua dela zer sartzen duzun eta ez elikadura bakarrik, ez? Kontu txarrak sartzen badituzu horrek kalte egingo dio osasunari eta elikagai txarrak sartzen badituzu ere bai. [...] Janariarekin beti eduki dugu kontzientzia minimo bat, baina orain benetan ikusi dut funtzionatzen duela eta prebentiboa izan beharko litzatekeela, soluzio guztiak azkar nahi ditugu, eta nik ere bai, ez? Baina benetan jartzen zara pentsatzen eta soluzioak bizkorak ez dira izaten.

Beste sistema mediko batzuk ere erabili ditu, akupuntura kasu; ordea, berarentzat lehen bidea norberaren esku dagoen horretatik hasia litzateke. Eta hileko-prozesuan ere autogestioaren aldeko apustua egin du, kolektiboki ezagutzak sortuz eta partekatuz, eta baita gorputz-praktika propioen bitartez. Batetik, hilekoak sortzen dion gorputzaldi txarraren kudeaketa legoke: ez du pastillarik hartzen, garai batean sexu-praktikek, marihuanak, infusioek, edo salbia hartzeak lagundu izan diote gorputz-sentsazioa erlaxatzen. Bestetik, odolaren kudeaketari dagokionez, bizitzan zehar dispositibo desberdinak probatzen joan da:

Hasieran konpresak erabiltzen nituen, ausonia potolo batzuk, eta gero tanpoiak. Nire inguruko jendea hasi zitzaidan esaten tanpoia txarra zela eta abar. Nik adibidez konpresa fin-fin horiekin paranoia handia neukan, ze egosi moduan egiten zitzaidan, ez zitzaidan gustatzen eta beste potolo horrekin ba orain jantzi beharko banuke ba ezer ere ez, baina 16 urterekin deseroso nauan, beti pendiente, denbora guztian 'ai igarri egiten zait'. Baina konpresa fin horiekin beti gaizki, tela hori, transpiratzen ez nuela iruditzen zitzaidan, gehiago izerditzen nuela, zikinago sentitzen nintzen. Gaur egun kopa erabiltzen dut batez ere, eta gauetan gasaren bat, ez dela ezta konpresa bat.

Hilekoarekiko kezak fanzine batzuetako informaziotik eta produktuek sortutako mesfidantzatik sortu zitzaizkion batez ere. Kopa iraultza izan zen Liderentzat eta lagunentzat. Bazuten haren berri entzuna, baina ez zirenez eskuragarri, Internet bidez egin zuten eskaera. Sasoi berean etxekide batek Bartzelonatik ekarritako hilekoaren gaineko pare bat fanzine oparitu zizkion eta aldaketa izan zen etxekoentzat. Honela sortu zen gaiaz solas egiteko eta salaketarako ekimena. Kopa, praktikoa izateaz gain, ideologikoki gertuago duen kontsumo-praktika izan da:

Niretzako praktikoa zen, tanpoi eta konpresen enpresa ba iruditzen zitzaidan... uste dut saiatu behar garela, ba igual ez dugula egun batetik bestera mundua aldatuko baina betiko daukazun zerbait da. Letxugak supermerkatuan erosi beharrean ondoko baserritarrari erosten hasten zara, marka zehatz batzuk ez erosten eta gero diot, kondenaturik al nago Evax eta Ausonia markei betirako dirua ematen? Ba ez. Benetan beharra izan zen, nahikoa da, ez dut konpresa eta tanpoirik erabili nahi. [...] Gure osasunarentzako eta ingurugiroarentzako kaltegarriak dira eta ez dizue beste aukerarik ematen, ez baduzu kuxkuxeatzen badirudi ez dagoela beste aukerarik multinazional horiek baino. Eta gero, luxuzko BEZa dutela!³³⁹

Odol-kudeaketa aldatu ahala, gaien sakontzen joan ziren Lide eta bere kideak. Garai hartan ohiko moduan lehen irakurketen artean du *Luna Roja* (Gray, 2003 [1994]): hasiera batean oso abstraktuak iruditu zitzaizkion liburuko zenbait mito, interpretazioak eta abar, baina, liburuaren alderdi praktikoena baliatu omen zuen. Une hartan barku batean bidaiatzen zebilen eta beretzako denbora zuenez, gaiaz irakurtzen eta pentsatzen aritu zen. Lideren irudiko, hilekoak norberarengan sor dezakeen eragina aztertzea lan pertsonala da, baina gaiaren muina salaketa kolektiboan jarri du batez ere. Esaterako, egin izan diren kale ekintza desberdinak (konpresa-lapurreta kolektiboak, kasu) ditu erreferentziatzat eta konpresari apologiarik egingo ez zion arren, halakoak interesgarriak zaizkio ekintza moduan: doakotasuna aldarrikatzeko edota zikintasunaren eta tabuaren aurka joateko. 2000 hamarkada hasieran, etxekoekin batera konpresak josteko tailerra eta fanzinea egin zituzten. Argitaletxe eta banatzaile alternatiboen Durangoko Azoka ez komertzialerako egin zuten fanzinea, beste etxekide batek postua jarri behar zuela baliatuz:

Hilabete ibili ginen bueltaka fanzinearekin, uste dut etxeko besteek zoratuta amaitu zutela, etengabe horri buruz hitz egiten geunden-eta. Hasieran fanzine zehatz bat euskaratu behar genuen baina azkenean fanzine anitzen arteko nahasketa izan zen. Bertan banatzaile desberdinak daudenez

³³⁹ Lehen elkarrizketa egindako garaitik BEZa aldatu da.

elkarren artean materiala trukatzeko dute, eta gero gure ingurunean taberna eta gaztetxeen bitartez zabaldu genuen. Ez genuen espero eta arrakasta izugarria izan zuen, irratitik eta guzti deitu ziguten.

Azokaren ostean, konpresak egiteko tailer bat antolatu zuten gertuko gaztetxe batean: jostun trebeak ez izanagatik ere konpresak jostea posible dela erakutsi eta, gainera, gaiaz gogoeta kolektiboa egiteko aitzakia moduan baliatu zuten tailerra. Bere herriko talde feministak egin zuen aurkezpen-festa baterako antzezlan bat egitea proposatu zioten, hilekoari buruzko performance bat sortu zuelarik. Bere odolaz gain, ketchup-poltsa bat erabili zuen.

Irteten nintzen ni eta hasten nintzan esaten: 'Me gusta ser mujer aunque tenga la regla' eta gero haserretzen nioan. Erabilitako nire konpresa ateratzen nuen [hilekoarekin zegoen] eta publikoari erakusten nion, pegatzen den aldetik nire arropan pegatuz, eta eskuak ketchupaz zikintzen nituen eta jendearengana joan: 'Ez nago zikina, nirea da eta zer pasatzen da? ez nago gaixorik, ez da ezer gertatzen'. Eta publikoan sartzen joaten nintzen.

Zikintasuna modu subertsiboan darabil Lidek. Hori da argien duena: hilekoak sortzen duen nazka. Bere ustez, gaur egun nazka horrek lehen baino indar gehiago du eta hori oso lotua ikusten du genero-estereotipoekin eta -rolekin. Bere iritziz, aurreko belaunaldiei ez zien horrenbeste higuin ematen odola ikusteak edota konpresak garbitzeak. Horri lotuta, hilekoa bizitzeko moduan aldaketak gertatu direla uste du:

Nik uste det lehen ez zala bakarrik zikina, baina zerbait inpuroa bezela, gizarteak berak baztertuta zeundela. Gaur egun ez dauka inork zertan enterau bihar hilekoa daukazunik egun horretan [...] ikusten det alde horretatik atzera in dala. Nik uste det, nahiz eta gizartian kriston retxazua eduki, hilekuakin gure amamak eta askoz naturalao bizitzen zutela, eta ez zeukela hainbeste erreparo odola ikusteko ta euren konpresak garbitzeko. Baina gaur egun aldatu dela: nazka ematen dizu? Eta nazka ematen dizu goizetan jaiki ta txisa itxiak?

Alegia, egun estigma soziala gutxitu bada ere, bere ustez indartu egin da ukazioaren kultura hori, gizarteak oro har garbitasunaren eta higienaren inguruan dituen kontzeptuarekin batera.

Nik uste dut alde batetik bizi garela gizarte baten non higienari dagokionez, dena esterilizatu beharreko puntu batera iritsi garela. Horrek gure gorputzak onartzen ez ditugula islatzen du, ez? Gehiegizkoa iruditzen zait, izerdiarekin bezala, ez? Alde batetik higienaren kontu hori dago, eta bestetik urte pila batetik datorren zerbait, maldizioa izango bailitzan, azken finean gizonezkoak ez dute eta zerbait txarra kontsideratzen da. Ezezaguna berez txarra da, eta gero higienaren kontua, usaina. Baina ezin da zerbait zikina izan.

Interesgarria zait Lidek egiten duen analisisa. Aipatu moduan, nahiz eta beste belaunaldi batzuetako emakumeentzat garbitasunaren balioa garrantzia handikoa zen (del Valle, et al.,1985:216; Thurén, 1994), egungo garbitasun ereduari dagokionez, esango nuke egungo gizartea are urrunago dagoela gorputz-jario propioekiko. Hilekoaren ukazioaren kultura sofistikatu egin da eta eredu ekonomiko neoliberalaren ondorioz prozesu hori ikusezinago egiteko teknologiak ugaritu eta dibertsifikatu egin dira. Aldaketa ikuspegi foucaultiarraren bitartez azter dezakegu: egun, estigma zerbait lausotu edo eztabaidatu bada ere, ezkutatu nahia beste modu batera da presente: bereziki, behar hori norberak bere sentituz.

Antzerki-ikastaro batean nazka sentiarazteko ariketa egin behar izan zuen Lidek. Lau pertsona atera zituzten besteen aurrera, eta bertan bionboekin banaturik kokatu. Helburua ikusleei –ikastaroko gainontzeko partaideei– nazka sentiaraztea zen. Behin, Lidek egin zuen antzerki-ikastaro batean, lau parte-hartzailek ariketa bat egin behar izan zuten gainerako partehartzaileei nazka eragiteko, beraien artean bionboetan banaturik. Lau lagunetik bat emakumea zen, eta besteak gizonezkoak. Emakumea eta gizonezko bat nazka sortarazteko ekintzak simulatzen hasi ziren; beste biek, berriz, praktika errealak erabili zituzten, eta besteen aurrean nazka sor dezakeen zerbait sortzea eta performatzea denentzat oso gogorra izan zela oroitzen du Lidek. Bere ustez, oro har neska batentzat zailagoa da nazka erakustea, baina paradoxikoki, *«gero sozialki neska batek askoz nazka gehio sortu dezake hilekoarekin, eta horregatik, hilekoakin nazka hori apurtu daitekela uste dut»*. Bere ustez, hilekoa ez da diskurtso zuzenen baitan sartzen eta genero-estereotipoak problematizatzeko bidea izan daiteke. Horrenbestez, nazkaz birjabetu eta iraultzeak genero-desberdintasunak jartzen ditu mahai gainean: *«Oso lotuta dago emakumian rolakin [...] suposatzen da finagoak izan bihar geralako, eta ez danez hitz egiten txixa ta kakaz ba hilerokoari buruz ere ez da hitz egiten zikina dalako: “Zuria da, ez atara kalera”»*. Nolabait *«Guk geuk zensuratzera garamatza»*.

Garbitasunaren ideia genero-sistemarekin eta emakumeen bete beharreko rolekin lotzen du. Estetika kanon inposatua eta sexualitatea erabiltzen ditu adibidetzat. Emakume izatea sozialki eraikitako zerbait bezala ulertzen badu ere, egungo errealitatean biziz, emakume sentitzen da. Gezur batean bizi garela dio, berdintasunaz hitz egiten da baina emakumeek presio handiak dauzkatela:

Superwomanak izan behar dugu, izaera handikoak, ohean ausartak eta beroak, boterea erabiltzen jakin behar dugu, eta noski, femeninoak izan, ama ona izan eta umeak zuk zeuk zaindu: kargak, kargak, kargak! [...] Nire bizitzan ez dut sentitu rol horretara ondo egokitzen nintzenik, agian kasu batzuetan bai. Ni emakume sentitzen naiz baina ez dakit hori azaltzen. Uste dut kulturalki hainbeste

jaso dugula, zer izan bihar zaren, ezin zarela hortaz libratu. Kristaua ez zarela esatea bezala da, ze moral kristaua bizitza guztian izango dugu gainean, ez? Orduan emakume izanda pentsatzea ez zarela matxista edo patriarkatuak ez zaituela eragiten lerdokeria da, bizitza guztirako lana izango da-eta.

Horrenbestez, Liderentzat odol-kudeaketa alternatiboa eta zikloaren ezagutza kolektiboan sorkuntza loturik daude genero-desberdinkeriak gainditzearekin, eta oro har, osasunaren eta bizimoduaren autogestioaren parte ere dira.

Lehen elkarrizketako baserri hura eraitsi zuten jada 2010an. Supermerkatu handi bat dago haren orde. Garaian lan politikoa egin zen etxearen ingurune naturala babesteko: hasiera batean eragina izan zuen, baina merkatu neoliberalak aise egin ohi du bere lekua. Lide eta bere lagunetako batzuk beste ingurune batera mugitu ziren. Amatasun proiektua garatu du eta jarraitzen du osasunaren eta bizitzaren autogestioa modu desberdinetan garatzen. Egun, eroso bizi du bere hilekoa, eta eragiten dioten fase desberdinak identifikatzen ditu. Baina hilekoaren aldarrikapen politikoez harago, ez du aurrerapauso handiegirik ikusten gorputz-eta osasun-prozesuen inguruan. Halaxe idatzi zidan trukatu dugun azken mezu batean:

Orokorrean gizartea gorputzekiko gero eta arrotzagoa dela iruditzen zait, "culto al cuerpo" edo gorputz desiragarri eta "osasuntsuak" saltzen dira, baina erabat harreman merkantilizatu eta hutsa iruditzen zait. Horregatik diot harrotza, gure gorputzen onarpena ez baita ematen, gorputz desiragarri baten "anhelo" hori besterik ez daukagu. Anheloa, desioa, baina ez gure gorputzaren onarpena eta honek eman diezagukeen plazerra. Desioa plazerretik urruntzen gaituen zerbait bezala ulertuta, hau da, beti bihar izango da hobeto, depilatzen naizenean, argaltzen naizenean, indartsuago edo tonifikatuago nagoenean, orduan etorriko da plazerra. Ohartu gabe plazerra bertan dela, gure gorputzetan, izerdi usaina izan, lodi edo argal egon edo hilekoarekin edo obulatzen egonda. Bada azken urteetan gorputzen goraiatze bat, baina ez zait iruditzen gure gorputzetara hurbildu gaituenik, are gehiago, urrundu egiten gaituela esango nuke. Eta nazka, gai interesgarria da!

7.2. NAZKAREN ETA ABJEKTUAREN POLITIKAK

Nola ulertzen dut, bada, nazka? Ela Przybylo eta Sara Rodrigues (2018) eta Martha Nussbaum (2006) autoreetan oinarrituz ez dut nazka gorputzaren propietatetzat hartzen, baizik eta generoa, kapazitismoa, arraza, klasea, edertasun arauak, gorputz irudi zein tamaina, osasuna, sexualitatea edota adinari lotutako bidegabeko botere-banaketa batekin zerikusia duen prozesu moduan. Przybylo eta Rodriguesen (2018:1) arabera, bereziki testuinguru mendebaldarretan pertsonen eskubideak eta espazio sozial, kultural eta politikoetara sarbidea baldintzatzen duen kategoria sozial gisa funtzionatu du nazkak, eta injustizia sozial, politiko eta

bisualen justifikazioan eta mantentzean paper garrantzitsua du. Hortaz, nazkaren inguruko politikek ahalbidetu dezakete gorputz jakin batzuen bazterketa eta bazterketa horien arrazoiak behatzea (ibid.). Zentzu berean, historian zehar ekintza zehatz batzuk justifikatzeko eta legeak egiteko oinarri gisa baliatu da nazka: talde nagusi edo hegemonikoek talde subalternoak laidoztatzeko eta zikintasun edo gutxiagotasun ideiekin identifikatu arazteko baliabidea izan da (Nussbaum, 2006).

Hilekoari dagokionez, nazka emakumeen bazterketa sozialarekin lotu da hainbat gizartetan; eta gainera, aintzat hartu behar da halako emozioek eta afektuek duten boterea prozesu sozialak erreproduzitzeko eta birsortzeko orduan. Gorputz sozialaren ikuspegitik, hileko odola sinbolikoki jario biziki esanguratsua da eta mendebaldeko testuinguruan, errefusa sortzen duena: esan moduan, odolaren izaera ikusgarri, likido eta biskatsuagatik³⁴⁰, fisikoki bestelako jarioak baino gutxiago kontrolatzen delako edota baginatik isurtzen delako. Baina bereziki, emakume definitutako gorputzetan gertatzeak moldekatuko du sentsazio hori.

Bestalde, abjektua, prozesu gisa, gorputz irakurtezinak esploratzeko modua izan daiteke. Julia Kristevak (1982) esan du abjektua ez dela ez objektu ezta subjektu ere, bi posizioak desafiitzen baititu, eta beraz, bien arteko mugak gainditzen dituen prozesua eta estimulua litzateke. Judith Butlerrek, bere aldetik, Irene Costera Meijer eta Baukje Pinsek (1998:280) eginiko elkarrizketa batean, iradoki du gorputz abjektuak gorputz epistemologikoki irakurtezinak liratekeela: ikuspegi normatibo eta politiko batetik existentzia legitimorik ez dutenak edota estatus ontologiko zehatzik ez dutenak, testuinguruaren arabera, bederen³⁴¹. Abjektuak errepresentazioa eta definizio propioa ekiditen ditu eta ondorioz, berariazkoa zaio berau definitzeko zailtasuna (Kristeva, 1982; Butler, (2002 [1993]). Butlerrek (Costera Meijer eta Prins 1998:280), zailtasun horren harira, kontzeptuari autonomia eskaini nahi izan dio, kontzeptua bera ez mugatze aldera³⁴². Bai Kristevak (1982) eta bai Butlerrek (2002 [1993]) prozesu gisa ulertzen dute, eta proposatzen dute, justuki, abjektu edo negatibo definitzaile horrek, ukatzen

³⁴⁰ Biskatsua da hilekoaren odola, eta gainera, barru eta kanpo mugak zeharkatzen ditu: «*Lo viscoso se encuentra en un estado a mitad de camino entre lo sólido y lo líquido. Es como una encrucijada dentro de un proceso de cambio. Es inestable pero no fluye. Es suave, dócil y comprimible*» (Douglas, 2007 [1966]:56).

³⁴¹ Bere hitzetan, testuinguruaren arabera gorputz irakurtezinak lirateke, baina horrek ez du esan nahi diskurtsoa ez dutenik, baizik eta diskurtsoaren baitan kuestionatuak daudela, edukirik gabe eta ilunduak (ibid.).

³⁴² Halaxe adierazten du abjektua definitzearen zailtasun hau, Costera Meijer eta Prinsek (1998:280) ondutako elkarrizketan: «*But it would be a terrible mistake if one thought that the definition of the abject could be exhausted by the examples that I give. I want to hold out for a conceptual apparatus that allows for the operation of abjection to have a kind of relative autonomy, even emptiness, contentlessness- precisely so that it is not captured by its examples, so that its examples don't then become normative of what we mean by the abject. What very often happens is that people give their abstract theories of something like abjection, then they give the example, then the example becomes normative of everything else. It becomes paradigmatic and comes to produce its own exclusions. It becomes fixed and normative in the rigid sense*».

saiatuz gero, indarra hartzen duela. Abjektua, beraz, kategoria normatiboetan bana ezin daitezkeen esperientziak eta gorputzak kontzeptualizatzeko tresna analitikoa litzateke. Hain justu, kategoria horien mugak desafiatzen baititu. Hain zuzen, hilekoaren izaera abjektua ere ezin da modu mugatzailean, ziurrean ezta unibertsalean ere ulertu.

Bereziki interesatu zait Michelle Meagherrek (2003) nazkaren estetikaz egiten duen proposamena. Autoreak Jenny Savilleren obra aztertzen du (zeinek edertasun kanon hegemonikoetatik aldentzen diren emakume biluzien margo erraldoiak egiten dituen³⁴³) eta proposatzen du nazka gorputz-esperientzia propioa konfrontatzera garamatzen afektua litzatekeela, gorputz-esperientzia hori anbigua eta kontraesankorra baita. Hala, beste gorputz-politika garaikide batzuek nazka errefusatzeko bitartean (*Fat Liberation Movement* deituriko garaiko diskurtsoak darabiltza adibidetzat³⁴⁴) Savilleren lanak norberaren gorputza nazkagarri gisa esperimentatzeari heltzen dio eta halaber, nazkaren osagai kulturalen eta sozialen berri ematen du horiek kokatuz: «*These paintings are an opportunity to acknowledge this disgust, to locate it in social and cultural frameworks, and to recognize the extent to which those social and cultural frameworks influence how we experience our bodies and the bodies of other women*» (Meagher, 2003:39). Errefusatzeko denak iraunarazteko berebiziko indarra duen heinean (Butler, (2002 [1993]); Kristeva, 1982), nazkaren estetikak sortzen duen anbiguotasuna aukera bat da nazkaren kontrako erreakzioei aurre egiteko baina baita horiek errekonozitzeko ere; alegia, nazka esperimentatzeak eta sentitzeak ahalbidetu dezake nazkaren jatorria bera eztabaidan jartzea. Halaber, nazkaren estetikak mahai gainean jar ditzake gorputzaren anbiguotasuna eta irakurtezintasuna, normaltasun zein edertasun arauak galdekatzea eta arrakalatzea helburu.

Aztertutako zenbait hilekoaren politikan abjektuaren birjabetze honekin jolasten dela ikusi da, batik bat, odolaren erabilerarekin: argazkietan, pankartetan, kanpainetan, manifestaldietan, kale-ekintzetan, konpresa-lapurretetan edota instalakuntza artistikoetan baliatu delako, eta ez soilik modu bisualean. Hori da nazkaren performatibitate gisa izendatzen ari naizena. Hau da, zenbait proposamenek nazka hau esplizitatu egiten dute eta bere estetikarekin jolastu, justuki, nazkaren kausak galdekatu, ulertu eta interpelatzeko helburuz. Kristeva (1982) eta Butlerren (2002:190 [1993]) arabera errefusatzeko den hori iraunarazten bada, nazkaren ekoizpen politiko feministak izaera negatibo horren birjabetzean datza.

³⁴³ Gorputzaren paisaiak deitzen dituenak margotzen ditu, prototipoak eta kanonak hausten dituztenak, "gainezka" egiten dutenak.

³⁴⁴ Egun asko garatu dira Ioditasunari buruzko diskurtso kritiko feministak, baita aniztu ere. Ikus, adibidez: Piñeyro (2016) edo Lucrecia Massoni elkarrizketa hau: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/lucrecia-masson-gordofobia-supremacia-blanca-orden-colonial-transfeminismo> (2019-10-22).

Abjektuaren birjabetze horrek, nazkaren politika interpelatzeaz gain, pasarte desberdinetan agertu den beste afektu eta emozio bat ere zuzenean interpelatzen du: lotsa bera, ukazioaren-kulturak indartzen duena³⁴⁵. Hala, zikloaren ukazio-kultura, gorputzen erregulazio biopolitiko eta genero sistema kuestionatzen dira.

Hau da, potentzialtasun nabarmena du hileko-odolak eta bere errepresentazioaz harago, gogoeta estimulu eta emozio sortzaile izan daiteke. Testuinguru batzuetan hilekoaren agertze soilak erreakzioa sortzen du, baita agertzeko aukerak berak ere, txikia izanagatik ere. Kapitulu honetan, besteak beste, potentzialtasun horren aukerak, intentzioak eta moduak arakatu nahi dira. Lideren ibilbidean, beste zenbait kapitulutan jorratu diren zenbait esperientziaren dimentsioak islatzeaz gain, bere testuinguru propioan egiten duen nazkaren irakurketa jakin bat eta hori beste diskurtso batzuekin nola lotzen duen ikusi dugu. Lideren testigantzez gain, beste zenbait adibide jakin baliatuko dira estrategia horiek arakatzeko.

7.3. ARTE-INSTALAZIOAK, KALE-EKINTZAK ETA ALDARRIKAPEN BISUALAK



“Gure hilekoak alu usaina du!” (Donostia, Gros auzoa, 2014)

³⁴⁵ Hau da, mendebaldeko gizarte garaikideetan hileko-odolak bere materialtasunean sortzen dituen afektu edo emozio nagusietako bi lirateke nazka eta lotsa. Lotsa, emozio edo afektu gisa ez dut ikerketa honetan bereziki landu, hilekoaren esperientzietan lotsak duen lekuaz, ikus, esaterako, Ariadna Maestreren Master Amaierako Ikerketa (2018). Bestalde, lotsaren eta harrotasunaren arteko loturak arakatzeko dituzten Eve Kosofsky Sedwickek (2003) eta horiek politikarako dituzten aukerak.

«*Compresas y tampones gratis o ke corra la sangre...*» idatzia zuen pankartaren atzean egin zuten manifestazioa Mujeres arreglando kolektiboko kideek 2006ko martxoan, Bilbon.

Bueno pues Mujeres arreglando comenzó porque nos juntamos un colectivo de mujeres, unas cuantas, que teníamos mogollón de inquietudes, pues en torno a la mujer, sobre todo, porque estamos hartas de todo, de los anuncios sexistas de la forma de trato que tienen con nuestros cuerpos, y bueno, por ejemplo el tema de la menstruación... vamos, desde el principio, pues todas, era algo que todas teníamos en común, eso sí que no nos lo quitaba nadie y estamos hartas de los impuestos, de todo. Queremos reivindicar a todo el nivel que podamos y a toda la gente escuche cómo están las cosas, y que la gente nos apoye y que hagan algo por cambiarlas (Mujeres arreglando, 2006-03-08)³⁴⁶.

Garai haietan hasi zen Lorena Pazos hileko-tailerrak egiten³⁴⁷. Mugimendu sozial askotan ibilia da, ingurune libertarioan gehienbat, eta bere herriko gaztetxean inplikatu da luzaroan, baita gerora, Bilboko Kukutza gaztetxean ere. 2007-2010 urte artean gaiari buruzko bloga elikatu zuen, *Monstruación* izenekoa: hilekoari buruzko berriak idatzi eta industriaren salaketa egiteko baliatu zituen, baita alternatibak ezagutarazi eta hilekoaren estigma soziala problematizatzeke ere. Izenburu bereko dokumentala egin zuen, horretarako hilekoak sortzen duen nazkaren haritik tiratuz. Garai hartan, Bilboko Errekalde auzoko Kukutza gaztetxean zenbait emakume biltzen ziren gaia lantzeko eta hitzaldien bitartez hasi ziren sozializatzen, kopa-eskaerak eginez eta beste. 2000 hamarkadako hastapenetan mural bat ere egin zen auzoan: irudia emakume baten aurpegia zen eta masail banatan bi marra gorri zituen, hilekoaren odolarekin margotuak zirela irudikatuz: “Somos guerreras” zioen hormak (2000 hamarkadako hastapenetan)³⁴⁸. Hain zuzen ere, hilekoaren hegemonia zalantzan jarri eta iruditegi alternatiboak plazaratzeko bitartekoak dira muralak, kale-ekintzak, performanceak, arte-piezak edo aldarrikapen bisualak, besteak beste.

³⁴⁶ <http://monstruacion.blogspot.com/2007/09/mujeres-arreglando.html> (2019-09-21). Bideoaren iturria ezezaguna da, baina lotura honetan ikus daitezke manifestaldiaren irudiak eta hitzen transkripzioa egin dut.

³⁴⁷ Lorena Pazosek hilekoaren tailerrak eman zituen 2007-2010 urte bitartean.

³⁴⁸ Bi berriemaile desberdinek eman didate aipatutakoen berri (murala, kopa eskaera, gaiaren lanketa...). Horrez gain, ez dut ekimen horien informazio zehatz gehiagorik aurkitu. Hori aldaketa kulturalen zantzu ere badela uste dut: lehen, anonimotasunak eta kolektibotasunak garrantzia politiko nabarmena zuten. Egun, sare sozialetan guztia “erregistratuta” geratzeaz gain, bitartekoak profesionalizatu dira, komunikazioak bestelako balio bat hartu du, aldaketak sortuz.

“Gure hilekoak alu usaina du” margoketa handia agertu zen 2014an Donostiako Gros auzoan, supermerkatu baten kanpoaldean, denbora luzez bertan iraunez. Lemak, odolaren ikusgarritasunaz harago, usainari eta aluari erreferentzia esplizitua egiten die; nazkaren politikak zuzenean zeharkatuz. 2015ean, aldiz, ezaguna egin zen Ernai gazte erakundeak³⁴⁹ martxoaren 8an egindako kanpaina, “Altxa kopa hori, neska” iritzi artikuluekin batera zabalduko irudia. Bertan, odolez betetako bi hileko-koekin topa irudikatzen da. Lunak kontatzen dit, denbora luzez izan zuela irudi hori sare sozialetako profileko irudian, eta zenbait lagun gizonak interpelatu zutela horregatik, aldarrikapena “ongi” egonda ere, “nazka” ematen zielako. Topa egiten duten bi koparen irudia adierazpide desberdinetan, pankartetan eta bideoetan ere ikusi dut.



Kale-hormetan bezala zenbait kultur gunetan ere hilekoaren irudiek lekua hartu dute. Adibide gisa dugu Pare Deustuko gazte talde feministak³⁵⁰ 2012an antolatu zuen erakusketa, “Maiatza gorria” ekimenaren baitan. Zertxobait lehenago taldekideek atera zuten egutegi batek sortutako erreakzioak izan ziren ekimenaren abiapuntu. Egutegi hartako hilabete batean hilekoarekin odoldutako kuleroen argazki bat zegoen, eta jende desberdinak aipatu zien «*hilabete hartako argazkia ezin zutela edonon jarri*». Hargatik, hilekoaren ikusgarritasunari eskaini zioten hilabete oso bateko programazioa. «*Nazka ematen dizu? Ez zaizu inoiz gertatu? Hilerokoa daukazunean/daukanean txortan egiten duzu?*» moduko esaldi eta irudiekin josi zituzten auzoko kaleak. Besteak beste, *Moon inside you* (Fabianova, 2009) dokumentalaren emankizuna, dantza egipziarren tailerra eta hilekoaren erakusketa antolatu zituzten, azken hori Deustuko Herriko Tabernan³⁵¹. Maiatzeko egun bero batean izan zen inaugurazioa, asfaltoak erre egiten duen horietako batean. Aretoaren sarrerako atearen goialdean alu bat marraztu zuten, bertatik atearen behearaino zihoan tela gorri bat eskegiz. Sartzean usain ezaguna sentituen, zenbait egunez odolez egindako hainbat lan bertan egoteagatik; baina erakusketa-ekitaldia hasi ahala intzentsu usaina gailentzen zen. Barrualdean irudi, marrazki eta pieza

³⁴⁹ Ezker abertzalearen baitako gazte erakundea, 2013an sortua.

³⁵⁰ 2008an sortu zen Bilboko Deustu auzoko feminista gazteen taldea. Bere ibilbidea jasotzen duen dokumentala, eta hilekoaren egitasmoaz mintzo dira bertan: https://www.youtube.com/watch?time_continue=463&v=n4SSD8GTibo (2019-10-21)

³⁵¹ Herriko Tabernak ezker abertzale giroko tabernak izan ohi dira.

mordoxka ikus zitezkeen, taldekideek eginak; piezen atzean tela beltzak, tela gorriekin nahastuta. Dekorazio zaindua, euren prestatutako luntx goxoa, giro animatua eta alaitasun kolektibo bat; irudien artean, arbolak, sabelak, kulero odolduak, edota Deustuko tigre gorritu bat. Eguna udako ekaitzak ilunabartu zuen hartan, estrategia estetiko eta sentsorial desberdinak uztartu ziren egitasmoan.

Aipatu moduan, Nomantxakolorea kolektiboaren baitan erakusketa batean parte hartu genuen, Mireia Delgadok eta biok 2010ean. Erakusketaren parte, laburmetraia (2007) bat, non bi kideak kopa baten baitan zegoen hilekoa baliatzen genuen aurpegia margotzeko, makillajea bailitzan. Horrez gain, instalazioaren parte ziren odola ikusgarri egiten zuten zenbait argazki eta hileko-odolez betetako zenbait bote. Erakusketa bitartean hainbat pertsonari eskatu genien euren odolekin kontserba bote bana betetzeko. Baziren hutsik zeuden poteak eta baita emakume izenik ez zuten pertsonen odol-poteak ere. Argazkietan, aldiz, odola presente zegoen egoerak irudikatzen ziren, horietako gehienak egoera errealetatik abiatuak. Mireia Delgadok, zera dio garaian (2010) jasotako erreakzioez: *«Jende askok curiositate handia izan zuen, potetxoak begiratzten zituzten, baina guztiz begiratzera ausartzen ez zenik ere bazegoen, bai. Nazka baino gehiago, deserosotasuna. Odola eskuetatik, odola izaretan, odola dastatzen... esango nuke batzuk ez zutela guztiz 'ikusten' zergatik edo zertarako geunden hor»*.

Beste kale-ekintza bat izan zen, esaterako 2012an Euskal Herriko Bilgune Feministak (EHBF) "Aluak alu usaina du" leloarekin egindako publizitate sexistaren aurkako kanpaina. Kanpainaren irakurketan, hilekoaren industriaren kalteak salatu eta industria horrek iragarkietan baliatzen dituen iruditegiaren eta balioen kritika bat egin zen, eta horretarako, herri zein hiri desberdinetako kaleetan hilekoaren odola ikusgarri egin nahi izan zen. Esku-orriarekin batera, odolez betetako botilatxoak eta odoleztatutako tanpoi eta konpresak agertu ziren kaleetan.

Kale-ekintzen beste adibide sinboliko garrantzitsu bat dira Lidek aipatu dituen eta aldarrikapen giroan egin izan diren "konpresa-lapurreta" antolatutako, oso ohikoak izan ez arren, sinbolikoki hagitx esanguratsuak izan direnak. 2000. hamarkadako hastapenetan, Bilboko Emakume Gazteen Koordinadorako eta Bizkaiko Emakumeen Asanbladako zenbait emakume gazte elkartu ziren, ordu arte iritzi desberdineko zenbait emakume batuz:

Izan zen gehien bat salatzeko merkatua zelan aberasten den emakumeon hilerokoarekin. Ez emakumeon, baizik eta gizartearen behar biologiko eta fisiko batekin. Eta izan zen oso *divertido*. *iSuper divertido!* [Barreak] *pues* hor sortu zen azkenean beste esparru batzuetatik ere batera mugitzen ginelako nahiz eta ideologia ezberdinak euki, ba giro bat emakumeen artean nahiko polita. Aukeratu genuen Errekalden [auzoan] *merkadilloa* dagoen egun batean eta bertako supermerkatu

batean egitea. Eta erabaki genuen apurtxo bat... *salsero*-edo izatea. *Es lo más divertido que he hecho en mi vida*. Sartu ginen batzuk hola de... zapi bat buruan eta betaurreko batzuk del *Todo a Cien* [Barreak] *como robando a lo marujillas* [kontzeptua berresanaituz]. [...] hasi ginen bi karro konpresaz eta tanpoiez betetzen. Eta beste bi mozorratu ziren *como de blanco, con una compresa manchada roja en la cabeza* [Barreak] eta egin zuten abesti bat eta jarri ziren *al lado de las cajas, empezaron a cantar: 'Viva la regla, viva la regla' con una canción de misa que es como... Bueno, no sé*. Holako abesti bat hasi ziren abesten bi *jarta* [Barreak] Eta orduan guk hartu genituen karroak beraiek abesten zuten bitartean eta atera ginen atetik *con los carros llenos y venga, cruzar la plaza de Rekalde y pa'l mercadillo*. [...] Eta eginda geneukan panfleto bat ba, azaltzen apurtxu bat ba salatzen hilerokoarena, [...] merkatuak egiten duenari buruz, ez bakarrik etekin ekonomikoari buruz baizik eta gure gorputzarekin zelan jolasten duen. Eta egin genuena izan zen panfletoa eta konpresa paketeak banatu merkadilloan zeuden emakume guztien artean. [...] Gainera pues ez dakit, igual egiten duzu Indautxun eta... behar ekonomikorik ez duen auzo batean eta igual ez dute hain ondo hartzen lapurtzearena, baina nik uste dut Errekalde bezalako auzo batean, langile auzo eta herrikoa den auzo batean, oso ondo hartu zuela jendeak. Batez ere *lo de repartir compresas, jno sé si se pilló mucho el panfleto!* [Barreak]. Baina nik uste dut zerbait geratu zela hor, eta niretzako izan zen... oso-oso polita (Izar, 2012)³⁵².

Handik zenbait urtetara, eta martxoak 8ko mobilizazio testuinguru batean, berriro errepikatu zen konpresa-lapurreta Bilboko auzo ezberdinetan; orduko hartan Bilboko Emakume Gazteen Koordinadoratik eta Segi Gazte Erakundetik³⁵³ bultzatuta: «*Oso txarto atera zen* [Barreak] *iPorque fuimos a lo bruto!*», dio Izarrek. Errekaldetik harago, orduko hartan auzo ezberdinetan saiatu zen ekimena, eta lehen aldian ez bezala oraingoan Ertzaintza agertu zen. Izarren ustez, oso bestelakoa izan zen arrazoi ugarigatik: ez zen ironiarik erabili, ez mozorrorik, ez abestirik, «*el punto cómico ese*» ekintza mistoa izan zen, aukeratutako supermerkatu batzuetan ere zuzenean bertako jabeek egiten zieten kalte (ez ziren kate handiak), identifikatuak eta atxiloketak izan ziren... Baina bereziki, egin-moduei egiten die erreferentzia Izarrek, eta argi identifikatzen ditu militantzia-ereduekin, baita bestelako zenbait faktoreekin ere:

Baina nik uste dut formak ezberdinak izan zirela. Segik edo Gazte Antolakundeak, nahiz eta garai ezberdinetan militantzia eredu ezberdinak egon diren, egia da militantzia eredu askoz itxiagoa eta formak askoz bortitzagoak izan dira kaleratzeko eta uste dut, bai Bilboko Emakume Gazteen Koordinadoran nahiz eta egin genituen ekimen batzuk konfrontazioa bilatzen, ba existitu ginen urte guztietan ba, justu gainera ekimen hori izan zen pues ironia edo probokazioa modu batez eta mozorroekin edo horrela bilatzen zuten emakume horiekin batera egin genuenez ba, beste puntu bat

³⁵² Egitasmo honen argazkia Kukutza gaztetxeari buruzko liburuan (Kukutza Gaztetxeko kideak eta Egia, 2011) agertzen da eta zenbait berriemailek aipatu didate, baina ez dut ekintzaren urte konkretua aurkitu.

³⁵³ Ezker abertzalearen baitako gazte erakundea (2001-2012).

eman genion. Eta nik uste dut pues askoz eraginkorragoa izan zela Errekaldekoa bestea baino. Uste dut gauza batzuk, nahiz eta arrazoia euki egiteko nahi duzun moduan *-como si quieres entrar con una metrallera a por compresas-*, gero pues mezua... eraginkorragoa zen bestea (Izar, 2012).

Duela gutxi, 2018an, berriro errepikatu da ekintza hau Bilbon, kasu honetan Ernai gazte erakundearen eskutik: konpresez egindako *antifazak* eta ileordeak jantzirik supermerkatuan sartu, poltsak konpresaz eta tanpoiez bete, eta ondoren kalean jarri zituzten edonorentzako eskuragarri³⁵⁴. Esanguratsua da, Izarri, bereziki lehen esperientzia hura kontatzeak sortzen dion plazera eta oroitzapen gorpuztua. Azken kapituluan ikusiko dugun moduan, subertsioa plazererako bide ere baita, edo maiz biak elkarrekin artikulatzen dira. Estrategiak estrategia, bere kontakizunean ikusten dugu hilekoaren iruditegiaren eszenaratze horren bitartez, industria interpelatzeko ez ezik emakume eta hilekodun gorputz oso desberdinekin konektatzeko modua ere badela. Bereziki, eta auzo zein klaseari erreferentzia eginez, merkatuaren salaketa horrek baliabide gutxiago dituzten pertsonekin ere konektatzen du.

7.3.1. EKIMENEN HAZIAK, POLEMIKAK ETA AURREKARIAK

Euren izaera subertsioa dela eta, halako egitasmoak gutxitan libratu ohi dira kontrobertsiaz, eta izatez, gainera, polemika horiek dira maiz egitasmoen iturburu, aipaturiko PARE taldekoen kasuan ikusi legez. Egutegiak auzoan eragindako kritika eta eztabaidak, eta horrek taldekideei eragiteko moduak eta emozioek piztu zuten egitasmoaren grina. Baina gainera, egitasmo hori garatzearekin batera, eztabaida piztu zuen irudiarekin egindako kartel batez bete zituzten auzoko hormak: «*Nazka ematen al dizu?*» galderarekin. Halako ekimenen abiapuntuak askotarikoak badira ere, berriemaile askok kontatu dizkidate iruditeria berri horiek publiko egin ahala sortu izan zaizkiela polemikak, eta horrek sentiarazi diela zerbait egiteko beharra. Mar Cejas artista bisualaren eta Sangre Menstrual kolektiboaren esperientzia baliatuko dut adibide gisa, ekintza eta ondorioen arteko kate hori oso argi erakusten baitu.

2009an Mar Cejasek hilekoaren estigma, tabu eta merkantilizazioarekin nekaturik, odolaldian zegoen egun batean hilekoaren ikusgarritasunari buruzko manifestu³⁵⁵ bat idatzi zuen. Bazeraman denbora gaiaz hausnartzen, kopa ezagutu eta odolak nazka eragiten ziola ohartu zenean: «*Eso de coger la copa con la sangre, tirarlo, tal, pues, que desagradable ¿no? y ahí hago: hostia, ¿de dónde me viene a mí esto? ¿Por qué es desagradable? ¿De dónde me viene*

³⁵⁴ “Gure hilerokoa ez da merkantzia! Zuen ereduari kaña!” Lemapean. Kalean tanpoi eta konpresak eskuragarri jarritako postuan, aldiz: “Hartu eta eraman. Hilekoa gurea bada, konpresak ere bai. Zuen ereduari kaña”. Bideoa ikusteko: <https://www.youtube.com/watch?v=MAEgwZM6A4c> (2019-01-19).

³⁵⁵ Ikus: <http://cuerpopolitico.blogspot.com/> (2019-09-20)

a mí que mi sangre y mi propio cuerpo sea desagradable? Y ahí fue un poco donde empiezo a reflexionar». Hala, manifestua idatzi zuen egun berean hilekoarekin zegoen eta dispositibo gabe atera zen kalera:

[...] me fui a dar una vuelta por mi barrio, tal cual, pensando, «bueno, tengo la regla y no llevo nada», o sea, ni compresa, ni tampón, ni copa, ni nada. Y me fui andando tranquilamente y soltando mi regla. Entonces pensé que cabía la posibilidad de que me manchara y que fuera visible. Ahí decidí que esa era la experiencia que quería vivir, decidir que no tenía ninguna importancia que se me mancharan los pantalones. Entonces, estuve andando, paseando, pensando... y cuando llegué a casa cogí las bragas y las enmarqué.

Etxera itzultzean odoldutako kuleroak marko batean jarri zituen eta erakusketa kolektibo batean parte hartzeko pieza moduan proposatu zituen, manifestuarekin batera³⁵⁶. Erakusketa inauguratu eta denbora batera, galeriaren zuzendariak bere obra zentsuratu zuten (eta berearekin batera, gorputzeko ileei buruzko beste pieza bat). Komisarioek, ordea, pieza horiek kenduz gero erakusketa osorik kenduko zutela erabaki zuten, hala eginez. Zeresan handia eman zuten gertakariak. Horren harira, Mar Cejasek eta batu zitzaizkion beste zenbait pertsonak kale-ekintzak antolatu zituzten, odola modu bisiblean erakutsiz: euren praka zurietan alualdea odoleztaturik kalean zehar ibiliz, hormetan margoketak eginez, etab. Hala sortu zen Sangre Menstrual kolektiboa³⁵⁷, nazkaren politikak interpelatuz eta irauliz.



Sangre menstrual kolektiboaren ekintza Madrilgo Lavapies auzoan
Argazkiaren egilea: sangre menstrual kolektiboa eta Olmo González

³⁵⁶ Berarentzat garaiko kontua izan zen, egoera pertsonalari lotua. Gaur egun esaten didan moduan, ez zuen “leku mistiko batetik” egin, baizik eta bere aprendizaiaren eta prozesuaren parte izan zelako: «*cuestionar mi propio aprendizaje de algo que era tan social*». Egun, gaia aldatu denez, ez dio zentzu bera hartzen: «*es como decir que eres feminista, fijate lo que antes te suponía decir eso, y lo que es ahora*».

³⁵⁷ Ikus: <https://sangremenstrual.wordpress.com/about/> (2019-09-20)

Halako ekintzak egin ohi direnean gertatu legez, erreakzioak egon ziren; bereziki, beste gorputz-isuri batzuen aldean, “odola erakustearen behar hori” zalantzan jartzen dutenak: «*‘Pues yo cago y no reivindico que cago’, y cosas absurdas, no? Todo tipo de prejuicios, en ese sentido*». Askok espermarekin ere parekatu dituzte halako aldarrikapenak: «*¿Por qué no hacen esto con el esperma?*» Ekintza horiek egiten dituzten pertsonak argi dute gizartean eskatologikoa den oro dela sinbolikoki esanguratsua, gorputz sozialari eta politikoari dagokionez. Alabaina, badakite kritika horien atzean ez dagoela zikintasunaren irakurketa politiko bat, feministen lana gutxiesteko eta kritikatzeko nahia baizik.

Sangre Menstrual erreferentziazko proiektua izan da askorentzat (ikus esaterako, Fahs, 2016:110), nire aburuz bide-urratzaileak izan zirelako eta baita argazki ikusgarrien bitartez hedatu zelako ere. Cejasen arabera proiektuak bizitza propioa izan du: «*Se movió solo, y esto implicó tanto complicidad como odio*». Elkartu garen azken aldia kontatu dit 2016an eskuin korronteko hedabide digital batek ekimenaren argazki bat baliatu zuela berri faltsu bat zabaltzeko: odoldutako prakekin kongresuan kexatzera zihoazen Podemoseko kideak zirela esan zuten. Berriarekin zabaldutako argazkian euren aurpegiak agertzen ziren. Sekulako erreakzioak sortu ziren sare sozialetan euren kontra; erreakzio ankerrak, heriotza eta bortxaketa mehatxuak barne. Beste aldagai batzuekin nahasten diren erantzunak dira (aipaturiko alderdi politikoarekin, ezker-ideologiek zein feminismoarekin, eta baita egun sareetan gertatzen diren indarkeriekin ere); baina berriro ere, adibide honek erakusten digu odolaren erabilerak sortzen duen nazka, eta baita nola nazka zenbait posizio eta ekintza justifikatzeko baliatzen den ere. Desberdinkeriak naturalizatzeak nazka berezko zerbait balitz bezala hartzea dakar, beraz, ekintza desberdinak justifika ditzakeen zerbait bezala. Cejasen arabera: «*Me di cuenta de que algo que puede ser tan visceral como el asco, es una construcción*».

Aipatutako ekintza desberdinak hilekoaren aruari erresistentzia egiten dioten zenbait adibide subertsibo dira, baina arte-pieza edota kale-ekintza egituratuez harago, berriemaile askok eguneroko praktikan erabili izan dute hilekoa modu subertsibo batean: alegia, egunerokotasunaren subertsioak, izan ere, lausoak dira egunerokoaren, bat-batekoaren eta antolatutakoaren arteko mugak, testigantza desberdinetan ikusi moduan. Hau da, sarri hilekoa ikusgarri egiten da arau sozialei erresistentzia egiteko, zerbait espresuki antolatua edo oso modu esplizituan pentsatua izan gabe. Nahiak, 2012an elkarrizketatu nuenean, apologia gisa planteatu zuen:

A ver, o sea, gaur egun ja egiten dut apologia. Garai baten bazen *‘Pues tengo la regla y te la comes con patatas’*. Baina era berean, zentzu baten lotsatuta. *Porque* klaro, nik odol pilo bat botatzen nuen.

Ordun horrek lotsa ematen zidan baina aldi berean, amorrua: *a ver, si es que [...] Es algo normal. Mancho y punto. [...] Gaur egun, es que me la pica, noa hondartzara, nudismoa egiten dut, no llevo nada. Pongo la toalla como un cisco, la gente me mira, y me encanta. O sea, es como... '¡Toma ahí!'. Taza y media* (Nahia, 2012).

Nahiak «Taza y media» esamoldea darabilenean, oso ongi islatzen du beste hainbat berriemailek sentitzen eta desio duten hori. Plazera, kuriositatea eta pasioa bezala, afektu eta emozio desberdinak izan baitaitezke ekintzaren pizgailu, adibidez, amorrua, haserrea, tristura, mina eta nekea ere, afektu arras emankorrak izan daitezke eraldaketa sozialari begira.

Finean, hilekoaren politika alternatiboetan areagotu egin da odolaren erabilera estrategia performatibo gisa. Aurreko hamarkada hasieran egitasmo ugari ukazio kultura, estigma eta dispositibo komertzialen industria salatzea helburu bazuten ere, ikusi da poliki-poliki iruditegi horietan bestelako gailuen presentzia gailendu dela eta bereziki, odolarena; Oro har, mugimendu feministak ekoizten duen iruditegian ere ohikoagoa bilakatu da odolaren erabilera, ez soilik hilekoari buruz direnean, baita sexualitateari, plazerari edo haserreari lotutako iruditegietan ere.

Baina ekoizpen horiek ez dira berriak eta berriemaile ugari erreferentzia egiten die 60 eta 70 hamarkadetako testuinguru iparramerikarrari, feminismo erradikalei lotuta batik bat. Testuinguru eta ideologia feminista askotarikoei erantzuten dieten lan eta pieza desberdinek eragin dute hilekoaren gorputz politikoen iruditegi garaikidean. Erreferentziatzat hartu izan diren zenbait lan ez dira zuzenean hilekoari buruzkoak; baina, nolabait, eragina izan dute. Shigeko Kubotak, esaterako, “Vagina Painting” performancea egin zuen 1965ean, non Pollock eta Yves Klein bezalako artisten lanak modu subertsiboan imitatu zituen: New Yorkeko Fluxus mugimenduak antolatutako “Perpetual Fluxest” jaialdian, kuleroekin eusten zuen pintzelarekin paper zuria gorritz margotu zuen (Phelan, 2005:65). Lan horren inguruan interpretazio ugari daude, eta horien artean zenbaitek hilekoaren zikloari erreferentzia egiten diote (Plaza, 1996: 309). Baginatik odoleztutako tanpoia ateratzen agertzen duen Judy Chicagoren “Red Flag” litografia edo autore berak Womanhouse proiektuan “Menstruation bathroom” garatu zuen (1972) (Chadwick, 2002 [1990]:357; Phelan, 2005). Eta hain zuzen ere, *Red flag* da hilekoaren gorputz politikoen etnografia honetan gehien erabili den erreferentzia artistikoa. Erreferentzia gisa erabili izan dira, halaber, Carolee Schneemannen “Blood work diary” (1971)³⁵⁸, Valie

³⁵⁸ *Blood work diary* lanean bere hilekoaren odola agertzen da zapi desberdinetan. Pensilvanian jaioa, 60. hamarkadako Body art eta performancearen erreferenteetako bat da, *Interior Scroll*, *Meat Joy* edota *Eye Body: 36 Transformative Actions* moduko lanekin (Phellan, 2005:82).

Exporten “Mann & Frau & Animal”³⁵⁹ (1973), Kiki Smithen “Tale”³⁶⁰ (1992), Ana Mendieta odolarekin egindako zenbait lan³⁶¹ edo Pipilotti Risten “Blutclip”³⁶² (1993), beste batzuen artean. Obra bakoitza, testuinguru, garai eta ildo propioetan kokatu behar da, eta gorago esan moduan ez dira beti hilekoari buruzkoak; areago, aipatutako lanetan hilekoaren (odolaren eta emakumegorputzenak propio kontsideratu diren jarioen) erabilera anbiguo eta subertsiboa iradokitzen da.

Horietako gehienak, 60ko eta 70eko hamarkadetako Iparramerikako testuinguruan garatu ziren; alegia, aldaketa sozialak, kontrakultura, ikasle mugimenduak zein arrazismoaren kontrako mugimendua, mugimendu feminista, eta oro har, teoria kritikoak goranzkoan ziren garaian³⁶³. Feminismo erradikalak gorputza erabili zuen lanabes eta gudaleku, “pertsonala politikoa da” lemapean. Hala, artearen esparruan ere artea eta artista kontzeptuen ideologia patriarkalak desafiaturik, arte-munduko hainbat feministak emakumeen kontzientzia politiko eta soziala islatzeko konpromisoa garatu zuten (Chadwick, 1992; Cottingham, 1998; Méndez, 2007, 2016; Alario, 2008; Carro, 2010); modu propio eta subjektiboetan egiteaz gain, bide kolektiboari eta kolaborazioari berebiziko garrantzia emanez gauzatu zuten. Obra, autore nahiz garairen arabera, desberdinak eta konplexuak izan dira joerak: badira sexu-desberdintasuna nabarmendu duten lanak, generoa desnaturalizatu nahi izan dutenak edota identitate-politikei heldu dietenak³⁶⁴. Autore bakoitzak helburu eta ikuspegi propioa duen arren, horien lanen interpretazioa beste kontu bat izan da. Hala, lan horiek eta beste asko, iruditegi feministaren parte dira eta ezagunak dira zenbaitentzat. Ezagunak dira, sasoiari apurtzaileak, iradokitzaileak eta indartsuak izan zirelako; baina baita geopolitikaren eta ezagutzaren eraikuntza kolonialisten ondorioz, munduko leku batzuetako lanak errazago zabaldu direlako ere. Aipatutako garaia emankorra izan arren, gerora ere erabili izan da hileko-odola arte-adierazpenetan eta ekintza feministetan, eta joera hau bereziki indartu da azken hamarkadan, herrialde eta testuinguru

³⁵⁹ Austriako artistak 60. hamarkadan kalean ekintza ugari egin zituen, eta ostean bideogintzan aritu zen, gorputzak esanahien eroale eta komunikatzaile gisa aztertuz (Phellan, 2005:192).

³⁶⁰ Gai eskatologikoekin lan ugari egin zuen Smithen. *Tale* eskulturaren emakume baten irudia lurretik arrastaka agertzen da, atzean arrastoak utziz. Smith eskultura eta instalazio sortzailea da, teknika anitzak erabiliz. 80. eta 90. hamarkadetan emakume figurak sortu zituen, emakumezotasunaren gorputzea irudikatzean sortzen diren dilema esploratuz (Phellan, 2005:196).

³⁶¹ Mendieta egindako odolaren erabilerak ñabardura errituala izan zuen (Ruido, 2002:24).

³⁶² Pipilotti Risten emakume identitate garaikideen esplorazio sofistikatu eta adimentsuak esploratu ditu, gorputza erabiliz eta bereziki bideogintzan eta bideo-instalazioetan arituz (Phellan, 2005:195). *Blutclip* lanean agertzen da hilekoa gorputzean zehar barreiatzen, odol kantitate ugariarekin; musika zein irudi alaiarekin eta estilo naif eta fantasiakoa erabiliz.

³⁶³ Garai hartan mugimendu sozialek eta kritikoek indar handia hartu zuten, kontrakulturak, eta oro har, ezagutzaren ekoizpenerako esparru desberdinen eta arte-munduaren ere hala moduzko demokratizazioa gertatu zen.

³⁶⁴ Bigarren olatuarekin batera garatu ziren eta haien ezaugarriak dituzte lanetako batzuk. Baina mugimendu eta teoria feminista modu bizkorgarrian garatu eta konplexuago egin zen hurrengo hamarkadan. Obra, autore, teoria eta genero-ideologia desberdinak aztertzeko, ikus, esaterako: Chadwick (1990), Cottingham (1998), Ruido (2002), Phelan (2005), Aizpuru et. al (2007); Alario (2008), O'Reilly (2009).

desberdinetan hilekoarekin lan egin duen artista ugari baitago³⁶⁵.

Arteaz harago, Bobelen (2006) ustez, feminismoaren bigarren olatuaren egin-modu eta gaiak agertzen dira egungo iruditegietan, baina, hirugarren olatuak propioago dituen ikuspegi kritikoagoak azaleratzen dira zenbait egitasmotan; bereziki, determinismo biologikoarekin eta esentzialismoekin hautsi nahi denean. Hau da, hirugarren olatua ezaugarritu duen antiesentzialismo, inklusio, umore, ironia eta birjabetze prozesuek eragina dute iruditegi berrietan, baita punk mugimendutik datorren *zuk zeuk egin* filosofia ere. Alabaina, emakumeen esperientziari gorazarre egin nahi dien ikuspegietatik hasi eta hilekoa emakume gorputzekin deslotu nahi duten moldeetaraino ikuspuntu askotarikoak azaleratzen dira iruditegi garaikideetan ere. Ikusmoldeak ikusmolde eta estrategiak estrategia, hilekoaren gorputz politikoa ehuntzen doa, ekintza, errepresentazio eta irudi askotarikoen bitartez.

7.4. TRANSGRESIOAREN MUGAK

Smear it on your face, Rub it on Your Body, It's Time To Start a Menstrual Party!
[...] By embracing the abject quality of menstrual blood, menstruators are transforming their own attitudes toward their monthly cycle and radicalizing menstruation (Docherty, 2010:1)

Odolarekin egindako performance hartan, Lidek, aretoko publikoa inplikatu zuen, nola eta zikintasun eta gaixotasun ideiak zalantzan jarriz. Sararen, Nahiaren eta beste berriemaile batzuen subertsio-desioa feminitatearen eraikuntza menperatzailea pitzatu nahiarekin uztartzen da. Maialenen iritziz, odola subertsioa da, arau batekin hausten delako: «*Ez ikutu-ez usaindu-ez gerturatu arauarekin. Orduan muga bat gainditzen duzu, muga sinboliko eta praktiko bat, eta horrek ideologiak eta praktikak aldatzen ditu*». Finean, gorputz-espazioa birjabetuz eta ertzetatik zein munstrotasunetik urratzen dira genero-arauak. Abjektua erresistentzia eremu bilakatzen da. Hilekodun gorputza, hala, nazkaren bitartez genero-sistema zalantzan jartzen duen gorputz politiko subertsibo bilakatzen da, nahiz eta garatzen diren genero-ideologiak

³⁶⁵ Zenbait adibide garaikide dira, esaterako, Vanessa Tiegsen "Menstrala", Jen Lewisen "Beauty in blood", Isa Sanzen "Menstrual Consciusness", "Sangro pero no muero" edota "Koinonía" moduko erakusketak, edota Ingrid Berthon-Moine, Carlota Berard, Emma Arvida Bistrom, Ana Elena Pena, Mar Cejas, Carina Úbeda, May Ling Su, Urszula Kluz-Knopek, Zanele Muholi, Cecilia Vicuña, Maitane Gartzandia Enara Iruetagoiena, Diana Mendoza, Jess Cumin, Sarah Levy edota Timea Pall moduko artisten lanak (batzuk modu jarraian landu dute eta beste batzuk oso modu puntualan), beste askoren artean. edota Zinteta moduko artisten lanak (batzuk jarraiak eta beste batzuk oso puntualak), besteak beste. Halaber, "Mum" Hilekoaren museoaren web orrian horri buruzko atal bat dago eta bertan artista askoren lanak daude ikusgai: <http://www.mum.org/armenjc.htm> (2019-02-5).

askotarikoak diren. Eta prozesu horietan sentsazio desberdinak uztartzen zaizkie berriemaileei; esaterako, sosegu falta plazerarekin galdatzen da askoren kasuan.

Odola subertsiboa izan daiteke, bai. Dena den, aintzat hartu behar da gorputz asko badirela subertsiboak gizarte sistema edo matrize heterosexual honen baitan; berez irakurtzen baitira objektu gisa: «*Thus, the entire black body, trans body, disabled body, and fat body, for example, are read as object-as deficit and thus, at risk*» (Bobel, 2015). Fanta Syllak (in Bobel, 2015), honela idatzi du Crazy Cranky Sexy Cool blogean: «*So you can put period blood war paint on your face, and yes, in your context, it will probably be subversive and revolutionary. For the rest of us just going outside, walking in the streets, exposing our vulnerable, repulsive bodies is subversive and radical*». Alegia, nazkaren politikak nola eraikitzen diren behatu behar da eta generoa beste aldagai batzuekin nola gurutzatzen den aztertu, hala nola klase soziala, arrazismoa, kapazitismoa edota sexualitatearekin, horrek guztiak inplikatzeko dituen ondorio material eta boterekoak aintzat hartuz. Hemen sortzen den galdera da: nor izan daiteke subertsiboa? Ez al dago hori generoaren, klase sozialaren, harreman kolonialen, heteroarauaren eta abarren arabera baldintzaturik? Zentzu horretan, ezinbestekoa da begirada etengabe berrikustea eta sistema zenbait gorputzekin beste batzuekin baino askoz bortitzagoa dela kontuan atxikitzea³⁶⁶. Objektua testuinguru baten baitan irakurtzen da, edo hain justu, ez gara halakotzat irakurtzera iristen.

Bestalde, proposatzen dudana beste galdera bat da zer (eta noiz) ulertzen dugun zerbait transgresore edo subertsibo gisa testuinguru batean, eta noiz uzten dion irudi edota ekintza batek hala izateari. Prozesu etnografikoan behatu ahal izan dut proposamen batzuk subertsibo edo transgresore gisa irakurri direla, behin onarpen sozial minimo bat egon denean. Une batzuetan iruditu zait harrera hobea hartu duten ekintzak sozialki urratzaile gisa irakurri direla, hain zuzen ere aurretik, onartu ez diren ikuspegi urratzaileak egon direlako. Maila txiki batean bada ere, onarpen sozialaren ondorioz irakurri ohi dira zenbait gauza transgresore moduan, eta maiz, gauza urratzaileenak zokoratu egiten dira. Hargatik genealogien garrantzia. Irakurketa bakoitza une eta testuinguru jakinekin lotzen d, kasu honetan, feminismoaren eta hilekoaren

³⁶⁶ Gai desberdina izan arren, interesgarria da Lucrecia Masson-ek (2019:169) festen testuinguruan sakontzen duen adibidea ekartzea, zehazki, «*¿en las fiestas queer quién se saca la camiseta?*» galdetzen duenean. Yuderky Espinosaren gogoetetan oinarrituta, ondorengo gogoeta egiten du: «la estrategia del torso desnudo, por parte del feminismo blanco y blanco mestizo, como expresión de radicalidad frente a las normas opresivas y de verdadera liberación». Hala, Massonek galdetzen du: «¿Quién transgrede? ¿quién puede desobedecer? ¿Quién se libera? ¿Cuáles son las ideas de libertad a partir de la cuales pensamos la libertad?».

politiken goraldiekin. Baina beste une batzuetan, ez dira irakurri ere egin, eta horrek berriro ere narama abjektuaren eta irakurtezinaren ideia.

Beste aldetik, nazkaren estetika feministaren ekoizpen hau ez da aztertutako proposamen edo narrazio guztietan agertu. Askok edertasuna bilatzen dute, hilerokoa esperientzia eta sensorialtasun positibo gisa identifikatzea: esperientzia atsegin, koloretsu, eder, erraz eta erakargarri gisa. Aipatutako Pareren erakusketara itzuliz, esaterako, emakume sortzaile ugariaren irudiak agertu zituen eta bazegoen halako aniztasun bat: odolarekin egindako irudiak, argiagokak, ilunagokak, batzuek naturaren elementuekiko lotura erakusten zuten, etab. Zenbaitek abjektuarekin jolasten zuten, nazkaren estetikarekin jolastuz; beste batzuk marrazki atsegin eta ederrak ziren (beti ere edertasun politikak nazkaren politikak bezain normatiboak eta politikoak direla aintzatetsiz). Baina usaina ere, aipatu moduan, solasgai izan zuten: jada zenbait egunez ondutako odolaren usaina utzi ala usain hori “ezkutatu”. Beraz, egoera bakar batean ikus daiteke estrategia sensorial eta estetiko desberdinek operatzen dutela, askotan oso modu intuitiboetan jokatzen baita, etnografia osoan ikusi den moduan.

Batzuek zalantzan jartzen dute abjektuaren gorputz-politiken eraginkortasuna, maiz kontrako efektua sortzen duela iradokiz. Eta halaxe dela uste dut³⁶⁷. Baina uste dut gorputz-politika desberdinek enuntziatio-leku eta helburu desberdinei ere erantzuten dietela. Hau da, enuntziatio lekuaren arabera, agian, halako ekimen baten xedeak ez du zertan besteen gustukoa den zerbait egitea izan behar; hots, besteek injustizia eta borroka sozialak uler ditzaten helburu pedagogikoekin egindakoa besteek injustizia eta borroka sozial propioak uler ditzaten. Alegia, baliteke halako aldarrikapen edo ekintza bat egiten duten pertsonen edo kolektiboaren beharra ez izatea besteak konbentzitzea, baizik eta barrenak askatzea edo ahalduntze propioa, dagoeneko gaien interesa dutenengan zerbait sortzea edota interesik ez duen horrengan kuriositatea piztea. Hori dela eta, estrategia estetiko desberdinen erabilpenari interesgarri deritzot; hasteko, politika hori abiarazten duten eta gorputzen duten pertsonen beharrak askotarikoak izan daitezkeelako, eta bestetik, mezua jendeari helarazteko moduak ere askotarikoak izan daitezkeelako. Prozesu horietan, halaber sentsazio desberdinak uztartzen dira,

³⁶⁷ Esaterako, Alejandra Martínez Quintero (2017) filosofoak, horren harira nazkaren erabileraren irakurketa egin du: feminismoak hileko-odolaren iruditegia darabil nazkaren irrazionaltasuna salatzeke, baina, era berean, autorearen ustez, ikuslegoan sortu daitekeen erantzuna kontrakoa ere izan daiteke eta hargatik hori zaintzearen beharra azpimarratzen du. Prozesu motelagoak izango badira ere, garrantzitsua zaio iruditegi erakargarriak eta pedagogikoak erabiltzea, gaiaren konplexutasuna erakusteko. Hileko-odolak sortzen duen nazka emakumeen bazterketa sozialaren adierazgarri moduan ikertu du Martínezek (2016).

eta, beraz, ezinegona, urduritasuna edo haserrea beste sentrazio atseginago eta askatzaileago batzuekin nahasten dira.

Nazkaren erabilera hau hilekoa ezkutatu eta kontrolatzea sustatzen duen ukazio kulturaren aurrean desobedientzia eta intsumisio moduan irakur daiteke. Emakume askorentzat, nazka antzematea aukera bat da euren gorputzak nazkagarri balira moduan bizitzearen arazoa galdekatzeko. Hala, hilekoaren gorputz objektuak, eta, oro har, gorputz objektuak, etengabeko auto-kontrola eta auto-bijilantziaren inperatibo kultural eta sozialak bizitzeko moduez hitz egiten digu. Identitate zantar, iletsu eta munstruosoaren erabilerarekin edota gorputz objektuaren aldarrikapenekin, modu oso desberdinetan bada ere, genero-arauei intsumisioa egiten diete hilekoaren gorputz politikoa osatzen duten hilekodun (eta ez hilekodun) gorputzek. Nazkaren performatibitateak gorputzen anbiguotasuna eta irakurtezintasuna jartzen ditu mahai gainean, eta nagusi diren edertasun- eta normaltasun-arauak galdekatu eta pitzatzen ditu. Hunkitu egin naute Lidek, Nahiak, Izarrek eta beste berriemaile guztiek, hain zuzen, arauak hausteko izandako ausardiagatik; hautu hegemonikoen aldean bizitza antolatzeko erakusten duten kemenagatik eta determinazioagatik.

THE SUBVERSION OF BLOOD: THE PERFORMATIVITY OF DIGUST AS A STRATEGY

If you think you are emancipated, you might consider the idea of tasting your own menstrual blood – if it makes you sick, you've a long way to go, baby (Greer 1970:58)

Can it be that in the West, in our time, the female body has been constructed not only as a lack or absence but with more complexity, as a leaking, uncontrollable, seeping liquid; as formless flow; as viscosity; entrapping, secreting; as lacking not so much or simply the phallus but self-containment – not a cracked or porous vessel, like a leaking ship, but a formlessness that engulfs all form, a disorder that threatens all order? I am not suggesting that this is how women are, that it is their ontological status. Instead, my hypothesis is that women's corporeality is inscribed as a mode of seepage (Grosz, 1994:203)

Disgust, whether as affect, emotion, or as imaginary³⁶⁸, is part of the Western hegemonic construction of female identity, which is related to the ideals that define the female body: cleanliness, beauty, purity, and perfection. These ideals are always and irremediably beyond reach, and thus what defines female identity is ultimately the search for these ideals, and the meaning that lies at the core of its construction is its very inaccessibility. In other words, this identity is the phenomenological, cultural, and political experience of the constant demand to achieve the ideal of purity and beauty. Menstruation is part of that paradox. Apart from being a

³⁶⁸ Throughout this research, I have used affects and emotions in a similar way, although in some cases I have used one or the other, in an attempt to capture their nuances. Joe Labany (2014) distinguishes between *affect*, *feeling*, and *emotion* in the following, simplified, way: affect is the physical response that the external world provokes in our sensations and bodies; feeling happens when sensation is mixed with thought; and if that feeling develops more consciously, Labany refers to it as emotion. Thus, emotions help us to make sense of the impact of external factors (on us). Although I have not drawn such clear distinctions between them, for the most part, I use affect in this way. However, in order to avoid a static, oversimplistic interpretation of emotions and affects, in no case have they been understood in isolation. That is, different emotions are interconnected and their articulation produces different intensities.

mandatory and vital element in the definition of women-bodies from a biomedical and cultural point of view, menstruation can render the body dirty, uncontrollable, disorderly, and embarrassing — an abject body that is odorous and disgusting. But, as we have seen, menstruation, as well as being a process usually subject to biopolitical regulation, is also a place of resistance, and so the political production of disgust and abjection has also become part of this resistance. Among the different strategies used in the proposals examined, some are related to what I have called a reappropriation of abjection and a performativity of disgust. This chapter will examine these processes of reappropriation in detail, and for this purpose, I will explore performances, street actions, street art and other artistic expressions. There are many different arenas of action, each with its own gender views, feminist theories, and social perspectives, but in many cases, the processes of reappropriation of abjection are created and implemented by means of the subversive use of blood.

7.1. LIDE: SOCIAL CRITICISM, DO-IT-YOURSELF, AND THE SUBVERSION OF DISGUST

I arranged to meet Lide on a humid summer's day. She lives in a squatted *baserri* [Basque farm-house]; I left my car nearby and we met in the house, in the large, bright kitchen, which contained wooden shelves, cereals, vegetables and live music posters. The *baserri* had been empty since 1979. Back then, the *baserri*, its outhouses and surrounding land were irregularly designated an industrial area, in violation of the agreement made with the family that owned the house. Yet nothing was built there. Instead, four years before I interviewed Lide for the first time, a group of friends opened the doors, squatted in the house and brought it to life once again. It is an imposing stone house, one side of which is bordered by the road and an industrial facility, whilst the other looks onto a wide, open space of woods and pastures. Over a cup of herbal tea I told her about my work, we said hello to another member of the household, and then began our discussion.

Lide was born in a small town nearby. She does not remember much about her first period, but she does remember her mother's reaction, as well as the moment when she used her first tampon. Without making a fuss over the issue, her mother gave her the practical information she needed, and that is something for which Lide is thankful. She was at a friend's house when her period started. She recalls that she was not the first or the last of her friends to start her periods, and that probably made the experience easier.

My mother didn't come and say I was a woman now or anything like that, it was all very matter-of-fact— "take this and read the instructions". She wasn't embarrassed, but she didn't want to perform any special rite just because I had started my periods [...] I do remember that the first time I used a tampon she explained how to insert it. But I have never paid it too much attention, it was something that was just there and I have never felt restricted because I have periods. Well, maybe with some things, but mostly you place restrictions on yourself.

Despite being a nurse, her mother does not "believe too much" in biomedicine. She has been Lide's personal health caregiver and has taught her a lot about health. Her father, after spending several years working in the factory, is now a teacher. She and her younger brother are close. Before living in her current house, she shared a place with her brother and other friends. Her studies were related to the environment, and although she was a hardworking student, she found the university life exhausting. Since then, she has not chosen an occupation directly connected to her studies, even though environment-related issues (particularly socioecology) are very important in her life practices. Since her youth, she has taken part in a variety of social movements, including, for example, the ecological and urban squat movements. She has also been involved in theatre and clown performances, and in terms of employment, she has worked mainly in adult education and storytelling for children. When talking about the different phases of her life, she sees her first squat as a major milestone.

I wouldn't always make the same division, but right now, I would draw a line between the time until I finished my degree and afterwards, when I squatted in the first baserri with these friends [...] it was a big change when I went off to live with these friends, when I got out of the village. When you live in a small village, always with the same people... these people, I knew, but they are from a different village. Squatting itself, the fact that we didn't go and rent a flat and, in my case, it wasn't because I didn't have a house. I had a house, a bargain, right in the village and very cheap. It was my decision; something inside me was asking for that change, and it was now or never. [...] we have lived together for five or six years, since we squatted the previous baserri. Now it's different, but when there were seven of us we didn't need to go out much and do stuff outside the house; lots of different activities came out of the house itself. We built a life at home. There was a vegetable garden, there was always work to do at home, stuff to fix.

They have gone through different phases and stages in the house. Most of the housemates have been women; at certain points they were all women and she found those times different: *"It was different, it's not that the boys had determined the way it was, but it was a different experience"*. In Lide's life habits and choices — as with the itineraries of many other informants — work, leisure, social participation, and life projects are intimately linked and interconnected.

This, as already mentioned, can be linked to the search for alternative projects in life, along with gender, health, diet, housing and the modes of living and managing the menstrual cycle.

She currently lives through her cycle in a positive way. In Lide's words, she has "reconciled herself" with a corporal process that she considers her own. When she was younger, she felt it to be strange, dirty, or a kind of nuisance. She stresses the limitations that one can impose on oneself, succumbing to social pressure. She points to shared sexual practices as an example of this:

At the beginning, embarrassment, but not only because of my period. Later you start getting to know your body better and you begin to get over that embarrassment, and I suppose that includes your period, even if that comes later. Now I would not call it embarrassment, but maybe if I were with a new person that would actually condition me. It's one thing in theory, but another when it comes to it, then it might affect me; if you're already a little nervous, that's an extra factor.

These days she feels calm and at ease when she has her period, even though at the start of the bleeding she would like to retreat, to go "inside": "I would like to have the first two days to myself, but I can't. I get quite emotional and I would like to have the days to myself". She admits she does not always experience it in the same way, and that idea is compatible with a way of "living the body", of feeling and understanding it. Even though she usually senses the impact of the cycle on her body, she does not talk about it as something determinant, but rather as one of a number of sensations she feels. She tends to feel the influence of the cycle on sexuality: "probably there are days in the cycle when you feel more like having sex", but, aside from that, she mentions factors such as stress and the weather as examples. What is more, considering today's lifestyle, she believes there to be thousands of factors, other than the cycle, that might have a greater impact. Moreover, although she would like to better examine her cycle, and though she believes it is important to talk about this subject, she adopts a particularly practical perspective and refuses to attach too much of a special, mystical, or conditioning value to that corporal process. Menstruation has helped her increase her awareness of her body and, although her concerns have varied at different times, she thinks it important to become more aware and have a better feel of "the body itself", as other informants have explained:

I think, on the whole, we don't listen to our bodies enough, I think that when we're sick or eliminating something, we should really be able to know where it's coming from, instead of waiting for the doctor's magical pill, right? Whenever I get a cold sore, I know it's because I'm nervous, right? Besides, we behave as if our minds are completely dissociated from our bodies.

In terms of the mind-body division, she says this is even more the case for men: “Culturally men are asked to be cool, and they have less right to feel, so it’s even worse for them. But I don’t know, I guess it depends”, although this is of course a generalisation and there are in fact a number of variations. Lide tends to be a nervous person, and, since she is fully aware that stress is bad for her, she feels it is important to achieve a state of calm in order to stay healthy. She believes that illness is a red flag that the body waves in warning, whether the threat is “*physical or mental*”. A few months ago, when she was feeling very low, she got a UTI, vaginal candidiasis, and small lump appeared, followed by another and another: “*There was a time when I was feeling pretty weak. And everything happened at once. I don’t know if it was the antibiotics to get rid of the urine infection that brought the yeast infection or the other way around*”. She finds biomedicine useful for various things, but overall, she is critical of it. She wants neither antibiotics nor miracle-making pills: “*With treatments, it’s different. After my housemate’s experience [she speaks of the process of having cancer that a friend of hers has gone through], I think she’s been healed with macrobiotics*”.

In relation to gynaecologists, she tells me that, in general, she has always felt quite calm about going, but she lists a number of negative points. First, she complains that there is a long waiting time between making and attending an appointment, which is not a realistic solution when suffering from a problem of any kind. Secondly, recalling the last time she attended, she says that it was somewhat unpleasant because, even though they treated her well, it felt cold and hostile, as if that coldness made them appear more professional. However, Lide’s most negative memories are related to contraception.

When I started having sex, I was with a boy, a serious relationship, and the gynaecologist recommended I take the pill, and I took it for a couple of years. I felt it didn’t do me much good and maybe I’m being paranoid, but I felt like it took away my sex drive. And, apart from that, I got paranoid, like, what am I doing taking hormones? And that’s when I got really pissed off with the gynaecologist because she said no, it prevented cervical cancer and the pills wouldn’t do me any harm at all and it was better to take them. I stopped taking them. Apart from having lost my sex drive, I just didn’t want to be taking hormones day in, day out.

For Lide, the most important way to manage one’s health is DIY. At home, she tries to follow a macrobiotic diet and feels it is really important to “be calm, maintain a regular rhythm, eat well, eat in company, and get along with those around me”:

To me, health is about finding a balance in life between your body, your mind, the things you do and the things you would like to do [...] I think what you consume – and not only food – is important, isn’t

it? If you take bad stuff that will harm your health and if you have bad food as well. [...] We have always had a basic awareness of food, but now I have seen that it really works and that it should be preventive, we all want solutions and we want them quick, me too, right? But when you think about it, solutions aren't quick.

She has also tried other medical methods, such as acupuncture. However, in her opinion, the first step is for each individual to begin using whatever is available to them. In terms of the menstrual process, she has opted for self-management, through collectively creating and sharing knowledge, and through her own practices. On the one hand, there is the management of the physical condition provoked by menstruation. In particular she does not take any pills, and a while ago she discovered that marijuana helped her to relax her bodily sensations, along with drinking sage or herbal tea or engaging in sexual activity. With regard to the management of blood, she has tried out a range of different products over time:

At the beginning I used sanitary pads, some really thick Ausonia pads, and then tampons. People around me started telling me that tampons were bad and so on. For instance, I got really paranoid with those super thin pads, because they made me feel hot and sweaty, I wasn't happy, and with those fat ones, well if I had to wear them now that'd be fine, but at 16 I was uncomfortable, always conscious of them, thinking "people will notice" all the time... But with those thin ones it was always awful, that cloth, it felt like it didn't breathe, I sweated more... I felt dirtier with the thin pads. Now I use the cup mostly, and at night I use a piece of gauze, it's not even a pad.

What made Lide first aware of menstruation issues was the information she obtained from certain zines, together with her mistrust for certain products. However, the cup was revolutionary for Lide and her friends. They had heard of it, but since at that time this was not readily available, they ordered some online. Around the same time, one of her housemates brought her a couple of zines about menstruation as gifts from Barcelona and this was a revelation for the house members. This is what prompted them to first begin discussing this issue, which, in turn, led to critical activism. She feels that the cup is not only practical, but also more ideologically suited to her mode of consumption:

For me it was a practical choice, since the tampon and pad companies seemed to me... I think we have to try, maybe we won't change the world overnight but it's something that's always there. Instead of buying lettuce from the supermarket, you start buying them from the farmer next door, you stop buying certain brands, and then I go, am I doomed to give money to Evax and Ausonia brands forever? No way. It really was a need I had, and that's it, I don't want to use pads and tampons. [...] They're bad for our health and for the environment and they don't give you any other options, if you don't look

into other options it seems there's no other choice but those multinationals. And don't get me started on that VAT for luxury items!³⁶⁹

As the way in which they managed their blood changed, Lide and her friends looked into the subject in more detail. As is often the case, among their first reads was *Red Moon* (Gray, 1994); initially, she found the book's myths, interpretations of animals and so on very abstract. She did not think they were significant and said that she found the practical side more useful. At that time, she was travelling on a boat and, since she had time to herself, she continued to peruse the subject of menstruation, albeit not in great depth. In Lide's opinion, analysing the impact of menstruation on ourselves is a personal task, but it has been primarily through collective social criticism that she has been able to get to the crux of the matter. For instance, one set of actions to which she refers is subversive street actions such as pad robberies (which will be explained later in the chapter) and, even though she would not speak in defence of pads, she finds these actions interesting as a way of arguing in favour of free access to them for all or to challenge the notions of dirtiness and taboo. Lide and her housemates ran a pad-sewing workshop and produced a zine. At the same time at which those menstruating at home started using the cup, they decided to produce the zine for the non-commercial Durango Fair,³⁷⁰ taking the opportunity offered by another housemate who was to run a stall there:

We spent a month banging on about the zine, I think we drove the boys in the house crazy, because we talked about nothing else, non-stop. The first idea was to translate one particular zine into Basque but it ended up being a mix of many different zines. There are different distributors at the fair, so they exchange their material, and then later we took it to tabernas and gaztetxes³⁷¹. We didn't expect it but it was a huge success, they called us from the radio and everything.

After the fair, they organised a pad-sewing workshop in a nearby gaztetxe; they used the workshop to show that it was possible to sew pads even without knowing how to sew very well, and this also provided them with an excuse to talk about menstruation. Before that, Lide had already performed a theatrical sketch focused on menstruation; her town's feminist group organised a presentation in the gaztetxe where she gave the performance:

³⁶⁹ Since the time of the first interview, the rates of VAT have changed.

³⁷⁰ Durango's Basque Book and Record Fair is an annual fair that was created as a meeting point for those involved in promoting Basque language. It is held in December simultaneously with a non-commercial fair in the town centre of Durango, which plays a critical role in the commodification of culture.

³⁷¹ Gaztetxes are DIY-managed social centres that are usually squats in which young people gather to develop other types of leisure and alternative activities, and within them there can be very different social movements, frequently organized by assembly.

I went out and started saying whatever: “I like being a woman even though I have periods” and then I got angrier and angrier... I took out my used pad [she was having her period] and I showed it to the audience, sticking it on my clothes on the sticky side, and got my hands dirty with ketchup and I went towards people... “I’m not dirty, it’s mine, so what? I’m not ill, nothing’s wrong”. And I started picking on people.

Lide uses dirtiness in a subversive way. For her, this notion is the most evident — the disgust that is evoked by menstruation. She believes that, nowadays, disgust is stronger than in the past and she observes that this is closely connected to gender stereotypes and, particularly to women’s roles. In her opinion, the women of previous generations were not as disgusted at the sight of blood and at washing their pads, whereas nowadays it seems to her that pads or cups elicit more disgust. In relation to this, she thinks that there have been changes in the way menstruation is experienced:

I think that before it was, like it wasn’t only dirty, but like something impure, something marginalised by society itself, wasn’t it? Nowadays nobody needs to find out about you having your period that day [...] I’m seeing on that front we’ve gone backwards. I think about our grandmas and even though their society was disgusted as hell by periods, I think they lived it much more naturally, and they weren’t as squeamish about blood, and they washed their own pads and so on... but it’s changed nowadays: you think it’s disgusting? And waking up in the morning for a wee, you think that’s disgusting too?

Certainly, though today social stigma has decreased, in Lide’s opinion, the culture of negation has intensified, together with society’s concepts of cleanliness and hygiene.

I think we live in a society where, when it comes to hygiene, we’ve reached a point that we’ve got to sterilise everything. That shows that we don’t accept our bodies, doesn’t it? I think it’s too much, like with sweat, right? If you never have any sweat that can’t be good, can it? On one hand you’ve got that thing about hygiene, and on the other something that goes back a bloody long time, as if it were a curse, after all men don’t get it and it’s considered something bad. The unknown is bad in itself, and then that hygiene thing, smell... in my opinion it can’t be dirty.

I find Lide’s analysis interesting. As mentioned above, cleanliness was highly valued by women of other generations (del Valle, 1985:216), but, in terms of the current model of cleanliness, I would suggest that contemporary society is more detached from its own bodily fluids. The culture of negating menstruation has become stronger and more sophisticated, and, as a result of the neoliberal economic model, the technologies to invisibilize blood and the menstrual process have multiplied and diversified. We can analyse this change through a Foucaultian lens. To be specific, in spite of the fact that public stigma is currently

blurred/disputed, the desire and need to hide menstruation is present in a different way, mostly by means of each individual feeling that want or need as their own.

At a theatre course, Lide had to do an exercise in which she had to provoke disgust. Four people were put in front of the rest, each separated by folding screens. The goal was to make their audience (the other course participants) feel disgust. Of the four people required to provoke the feeling of disgust, one was a woman, and the other three were men. The woman and one of the men started simulating disgusting actions, whilst the other two used real practices, and Lide recalls that they all found it challenging to come up with and perform in public an act that could inspire disgust. In her opinion, it is generally more difficult for girls to show disgust: *“But then socially a girl can generate far more disgust with her period, and that’s why I think that disgust and all that stuff around periods should be questioned”*. She believes that menstruation does not belong to a politically correct discourse and as such can be used as a way of challenging stereotypes:

It’s closely linked to women’s role, because we’re the ones who don’t talk openly about it, supposedly because we’ve got to be refined, and since we don’t talk about piss and shit, well, periods aren’t talked about either because they’re dirty: *“It’s yours, don’t talk about it on the street”*. To me it seems as if we censor ourselves.

Lide associates the idea of cleanliness with the gender system and, in particular, with one of her great concerns, that is, the role that women must fulfil. She uses the imposed aesthetic canon and sexuality as examples. She understands the woman as an entity that has been socially constructed, yet one that exists in contemporary reality, that is, she feels like a woman. She says that we are living a lie, that we speak of equality but women suffer great pressure in modern society:

We have to be superwomen, great personality, brave and passionate in bed, we have to know how to use power and, of course, we’ve got to be feminine, and good mothers and take care of the children ourselves: loads on load on load! [...] In my life I haven’t felt like I fit well in that role, maybe in some cases. I feel like a woman but can’t explain it. I think that we have received so much culturally, about what you have to be, that you can’t free yourself from that. It’s like saying that you’re not a Christian, but you’ll never get rid of Christian morality, right? So thinking that because you’re a woman you’re not sexist or that patriarchy doesn’t have an influence on you is stupid, because you’re going to have to work on it all your life.

Therefore, in Lide’s view, the creation of alternative blood management and a collective knowledge about the cycle are linked to overcoming gender inequalities and, more generally,

are also part of the self-management of health and life. Further, she believes that the reappropriation and subversion of disgust constitutes a way of challenging gender stereotypes.

The house where the first interview took place has now been demolished, and a large supermarket now stands in its place. Back then, a political campaign was launched to protect the house's natural surroundings, and whilst it initially made some impact, the neoliberal market is accustomed to making room for itself. Lide and some of her friends moved to another place. She lived abroad for a while, had children and maintains her self-management approach to health and life in various ways. Now she experiences her periods with ease and can identify the different stages and the way in which these affect her. But aside from political demands around menstruation, she does not see any particular progress being made "around bodies". This is what she wrote in our last exchange by email:

Overall, I think that society is increasingly stranger towards the body, where we are sold "body worship" and desirable and "healthy" bodies, but I see that relationship as totally commodified and empty. That's what I mean by "strange", because there isn't an acceptance of our bodies, we only get that yearning for a desirable body. Yearning, desire, but not an acceptance of our body and the pleasure it can give us. Desire understood as something that distances us from pleasure, that is, always thinking tomorrow will be better, when I shave, when I lose weight, when I'm stronger or toned up, that's when pleasure will come. Unaware that the pleasure is right here, in our bodies, whether we smell of sweat, we're fat or thin, or on our period or ovulating. Over the past few years the body is extolled a lot, but I don't think that's brought us any closer to our bodies — in fact, I'd say it's distancing us from them. And disgust... that's an interesting subject!

7.2. POLITICS OF DISGUST AND ABJECTION

What do I understand by the term *disgust*? Based on the work of Ela Przybylo and Sara Rodrigues (2018) and Martha Nussbaum (2016), I do not consider disgust to be a property of the body, but as a process related to an unjust division of power, linked to gender, ableism, race, class, beauty standards, body image and size, health, sexuality, and age. According to Przybylo and Rodrigues (2018:1), disgust has functioned as a social category that conditions both people's rights and their access to social, cultural, and political spaces, particularly in Western contexts. It also fulfils the important function of justifying and maintaining social, political, and visual injustices. As a result, the politics of disgust can facilitate an examination of the marginalisation of certain bodies, along with the reasons for such marginalisation (ibid).

Throughout history, disgust has been used to justify certain acts and to pass laws. It has been used as a resource by dominant or hegemonic groups to dishonour subaltern groups or associate them with notions of inferiority (Nussbaum, 2006). According to Nussbaum (2006, in Martínez Quintero, 2017): *“Disgust distorts the physical characteristics of a social sector by producing despicable meanings that may demarcate a group in order to facilitate its expulsion from a social system, as has been the case with a revulsion for Jews, untouchables, or women”*³⁷². Regarding menstruation, disgust has been associated with the social marginalisation of women in many societies; moreover, we need to take into account the power of emotions and affects in the reproduction and regeneration of social processes. In terms of the social body, menstrual blood is a fluid with multiple meanings in symbolic terms, and one that, in the Western context, generates rejection, due to, as previously pointed out, the visibly liquid and viscous nature of blood³⁷³, the fact that it is less controllable than other physical fluids, and/or because it comes out of the vagina. However, this negative reaction is, above all, influenced by the fact that menstruation takes place in the bodies that are defined as female.

The abject, as a process, could prove to be a way of exploring unreadable bodies. According to Julia Kristeva (1982), abject is neither an object nor a subject, but challenges both positions and, therefore, can be a process and stimulus that overcomes the limits between the two. Judith Butler, in an interview with Irene Costera Meijer and Baukje Prins (1998:280), has suggested that abject bodies are—epistemologically unreadable bodies, that is, those that lack legitimate existence from a normative and political point of view, and that have no specific ontological status, albeit depending on the context³⁷⁴. The abject prevents representation and its own definition and, as a result, the difficulty in defining itself appears to be inherent (Kristeva, 1982; Butler, 2002 [1993]). Butler (Costera Meijer and Prins 1998:280) wanted, in response to this difficulty, to make the concept autonomous, seeking not to limit the concept itself³⁷⁵. Both Kristeva (1982) and Butler (2002 [1993]) understand it as a process, and their proposal is,

³⁷² My translation from the original Spanish: «*El asco distorsiona las características físicas de un sector social elaborando significados despreciables que delimiten a un grupo para poder facilitar su expulsión de un sistema social, tal como ha sido el caso de la repugnancia hacia los judíos, los intocables o las mujeres*».

³⁷³ Menstrual blood is viscous and, moreover, it crosses internal and external boundaries: *“Viscosity lies halfway between solid and liquid. It is like a crossroads inside a process of change. It is unstable but it does not flow. It is soft, docile, and compressible”* (Douglas, 2000:56).

³⁷⁴ In her words, depending on the context, they could be unreadable bodies, but that does not mean that they lack discourse: rather it means that they are questioned within discourse, lacking content, and obscured (ibid).

³⁷⁵ Costera Meijer and Prins (1998:280) express this difficulty in defining the abject, as follows: *“But it would be a terrible mistake if one thought that the definition of the abject could be exhausted by the examples that I give. I want to hold out for a conceptual apparatus that allows for the operation of abjection to have a kind of relative autonomy, even emptiness, contentlessness- precisely so that it is not captured by its examples, so that its examples don't then become normative of what we mean by the abject. What very often happens is that people give their abstract theories of something like abjection, then they give the example, then the example becomes normative of everything else. It becomes paradigmatic and comes to produce its own exclusions. It becomes fixed and normative in the rigid sense”*.

precisely, that this defining abject or negative gains strength when there is an attempt to deny them. The abject, therefore, is an analytic tool for conceptualising the experiences and bodies that cannot be divided into normative categories. This is precisely because it defies the boundaries of those categories. Indeed, the abject nature of menstruation cannot be understood determinedly, and certainly not universally.

I have been particularly interested in the proposal of Michelle Meagher (2003) on the aesthetics of disgust. She studies Jenny Saville's work (who creates giant paintings of naked women who diverge from the hegemonic beauty canon³⁷⁶) and proposes that disgust could be an affect that causes us to confront our own corporal experience, since the latter is ambiguous and contradictory. Thus, whilst other contemporary corporal politics reject disgust (an example of the discourses of the time, which are referred to as the *Fat Liberation Movement*³⁷⁷), Saville's work tackles the act of someone experiencing their own body as disgusting and, also communicates the cultural and social components of disgust by locating them: "*These paintings are an opportunity to acknowledge this disgust, to locate it in social and cultural frameworks, and to recognize the extent to which those social and cultural frameworks influence how we experience our bodies and the bodies of other women*" (Meagher, 2003:39). To the extent that what we negate has an enormous potential to perpetuate itself (Butler, (2002 [1993])); Kristeva, 1982), the ambiguity created by the aesthetics of disgust presents an opportunity to not only confront the reactions to disgust, but to also recognise them; to experience and feel disgust can help to question the origin of disgust itself. Additionally, the aesthetics of disgust can bring about discussion regarding the ambiguity and unreadability of the body, with the aim of questioning and breaking the rules of normality and beauty.

By examining various menstrual politics, we have seen that these play with this reappropriation of the abject, particularly in the use of blood, with the latter having been used in photographs, banners, campaigns, protests, street actions, sanitary pad robberies, and art installations (and not only in visual format). This is precisely what I am referring to when I talk about the performativity of disgust. That is, various proposals render this disgust explicit and they play with its aesthetics, with the precise aim of interrogating, understanding, and questioning the causes of disgust. According to Kristeva (1982) and Butler (2002 [1993])

³⁷⁶ She paints what she calls landscapes of the body, which destroy prototypes and standards, with paintings that "overflow".

³⁷⁷ More recently, there has been a considerable development of the feminist critical discourses around fatness, and these have also become much more diverse. See, for instance, Piñeyro (2016) or the interview with Lucrecia Masson: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/lucrecia-masson-gordofobia-supremacia-blanca-orden-colonial-transfeminismo> (2019-10-22).

(1993:190), if that which is rejected is maintained, the feminist political production of disgust consists of the reappropriation of this negative view. This reappropriation of the object, as well as questioning the politics of disgust, also directly brings into question another affect and emotion that has emerged in different excerpts, that is, *shame*, which is strengthened by a culture of negation³⁷⁸. Thus the culture of negation of the cycle, the biopolitical regulation of bodies, and the gender system are all questioned.

In other words, menstrual blood has significant potentiality and, beyond its representation, can trigger emotions as well as provide a stimulus for reflection. In some contexts, the mere appearance of menstruation — or even the mere chance of its appearance, however small — can evoke a reaction. In this chapter, one of my aims is to examine the opportunities, intentions, and modes of this potentiality. In Lide’s itinerary, aside from reflecting on the dimensions of some experiences discussed in other chapters, we have seen a specific take on disgust in relation to other discourses, in her own context. In addition to Lide’s testimony, some other examples will be used to examine those strategies.

7.3. ART INSTALLATIONS, STREET ACTION, AND VISUAL PROTEST



“Gure hilekoak alu usaina du!” [“Our period smells like a vagina”]

(San Sebastian, neighbourhood of Gros, 2014)

³⁷⁸ That is, two of the main affects or emotions created by the materiality of menstrual blood in contemporary Western societies are disgust and shame. Shame, as emotion or affect, has not been particularly dealt with in this research. For further reading on shame and its place in experiences of menstruation, see, for instance, Ariadna Maestre (2018). Eve Kosofsky Sedwick (2003), on the other hand, examines the links between shame and pride and the opportunities that these present in the political sphere.

“Compresas y tampones gratis o ke corra la sangre...” [Free pads & tampons or let blood run...], said the banner carried by the members of the *Mujeres arreglando* collective in the demonstration organised in Bilbao in March 2006.

Okay, so *Mujeres arreglando* started because some women got together, some of us, who were concerned about a whole bunch of things, well, about women, mostly, because we were sick and tired of everything, of sexist adverts and the way they treat our bodies, and well, for instance the stuff about menstruation... from the start, that’s for sure, that’s something all of us had in common, that was something nobody could take away from us and we were sick of the taxes, of everything. We want to protest at all levels we can and we want everyone to listen to the state of things, and we want people to support us and do something to change them. (*Mujeres arreglando*, 08-03-2006).³⁷⁹

It was at this point when Lorena³⁸⁰ began to run menstrual workshops. She has been involved in many social movements, mostly in the libertarian environment, and she has been committed to her town’s gaztetxe, as well as to the gaztetxe Kukutza in Bilbao. From 2007 to 2010, she kept a blog on the subject, *Monstruación*: she wrote news items about menstruation and used them to denounce the industry, as well as to familiarise the public with alternatives and to question the social stigma surrounding menstruation. She made a documentary of the same name, for which she investigated the issue of disgust provoked by menstruation. Back then, some women gathered to discuss the issue in Kukutza, the gaztetxe of Bilbao’s Errekalde neighbourhood, and began to socialise the topic, organising talks, placing orders for cups, and so on³⁸¹. They also painted a mural in the neighbourhood, which consisted of the image of a woman’s face with two red lines on each cheek, symbolising the fact they were painted with menstrual blood, with the words “We are warriors”, written on the wall (in the early 2000s)³⁸². It is precisely the murals,

³⁷⁹ My translation from the original Spanish: «Bueno pues *Mujeres arreglando* comenzó porque nos juntamos un colectivo de mujeres, unas cuantas, que teníamos mogollón de inquietudes, pues en torno a la mujer, sobre todo, porque estamos hartas de todo, de los anuncios sexistas de la forma de trato que tienen con nuestros cuerpos, y bueno, por ejemplo el tema de la menstruación... vamos, desde el principio, pues todas, era algo que todas teníamos en común, eso sí que no nos lo quitaba nadie y estamos hartas de los impuestos, de todo. Queremos reivindicar a todo el nivel que podamos y a toda la gente escuche cómo están las cosas, y que la gente nos apoye y que hagan algo por cambiarlas». <http://monstruacion.blogspot.com/2007/09/mujeres-arreglando.html> (21-09-2019). The source of the video is unknown, but there are images of the demonstration on the link and I have made a transcript of the words.

³⁸⁰ Lorena Pazos lead menstruation workshops between 2007-2010.

³⁸¹ The work around the self-management of menstruation, as we have seen, is a subject that has been proposed in self-managed squatted spaces. Trujillo (2006:70) says as much: “Self-managed social centres have been —and still are— spaces for collective innovation and creativity (Llobet, 2004:185), and privileged spaces in which experiencing other forms of living and political action, in which, influenced by feminism (despite the fact that very often this legacy is not recognised), everyday life could be political”. My translation from the original Spanish: «Los centros sociales autogestionados han sido -y son- espacios de innovación y creatividad colectiva (Llobet, 2004:185), y lugares privilegiados donde experimentar otras formas de vida y de acción políticas, en las que, influidos por el feminismo (aunque en muchas ocasiones este legado no se reconozca), lo cotidiano fuese político».

³⁸² Two informants have told me about this. Further, I have not found any details about these topics (the mural, and the order for cups). This is also a sign of a cultural shift: it could be that previously anonymity and collectivity were of obvious political importance. Nowadays, aside from the fact that everything is becoming “registered” on social media, digital tools have been professionalized, with communication taking on another value, generating changes.

street actions, performances, works of art and visual protests that are, amongst others, used as a means of calling into question the hegemony of menstruation, whilst also helping to bring alternative imaginaries to light.

A work of graffiti that read “Gure hilekoak alu usaina du” [“Our period smells like a vagina”] appeared in 2014 in the San Sebastian neighbourhood of Gros, outside a supermarket, where it remained for a long time. The slogan, aside from the showiness of blood, makes an explicit reference to smell and the vagina; cutting through the politics of disgust. In 2015, youth organisation Ernai’s³⁸³ campaign on March 8th rose to fame due to the image published together with an opinion article entitled “Altxa kopa hori, neska” [“Raise your cup, girl”]. The image shows two blood-filled menstrual cups being held to make a toast.



Luna tells me that she kept that image as her profile picture on social media for a long time, and that some of her male friends confronted her because of it, since although they found the cause “good”, they thought it was “disgusting”. Since then I have seen this image of two cups making a toast in different representations, banners, and videos.

Menstrual imaginaries have occupied their place on street walls, in addition to certain cultural spaces. An example of this is the exhibition organised in 2012 by feminist group Pare³⁸⁴, from Bilbao’s Deusto neighbourhood, as part of the initiative “Maiatza gorria” [“Red May”]. The starting point of this initiative was the reactions triggered by a calendar that the members of the group had published shortly before. In one of the months on the calendar there was a photograph of a pair of pants stained with menstrual blood, and several different people told them that “they couldn’t put up the picture for that month anywhere”. For that reason, they programmed an entire month devoted to the visibility of menstruation. They filled the streets of the neighbourhood with images and phrases such as “Do you think it’s disgusting? It’s never happened to you? Do you have sex when you’re/they’re on your/their period?”. Along with other activities, they organised a screening of the documentary *Moon inside you* (Fabianova, 2009), an Egyptian dance workshop, and an exhibition about menstruation, the latter at Deusto’s

³⁸³ A youth organisation within the nationalist left, founded in 2013.

³⁸⁴ Bilbao’s Deusto neighbourhood’s group of feminist youth formed in 2008. See the documentary that follows their history, in which they speak about their menstruation project: https://www.youtube.com/watch?time_continue=463&v=n4SSD8GTibo (21-10-2019)

Herriko Taberna³⁸⁵. The opening was on a hot day in May, one of those days when the asphalt is burning hot. A vulva had been painted on top of the entrance door, and from there hung a red piece of fabric that reached the floor. When I went in, I detected a familiar smell, due to the pieces made out of blood that had been there for a few days; but as the exhibition ceremony started, the smell of incense prevailed. Inside, one could see a number of images, drawings, and pieces, all made by the group; behind the pieces there were mixtures of black and red fabrics. The décor was thoughtful, and they provided a delicious lunch that they had prepared themselves, with a lively ambience and collective joy. Among the images were trees, bellies, blood-stained pants, and a Deusto tiger, the symbolic statue of their neighbourhood, painted red. On that day, darkened by a summer storm, various aesthetic and sensorial strategies all came together within this single event.

As mentioned previously, in 2010, Mireia Delgado and I took part in an exhibition by the Nomantxakolorea collective. Part of the exhibition was a short film (2007) in which two of us painted our face using the blood collected from a menstrual cup, as if it were make-up. In addition to this, parts of the installation also included some photographs that gave visibility to blood, along with some jars filled with menstrual blood. Throughout the exhibition, we asked some people to fill a pickle jar with their blood. There were empty jars and also blood-filled jars from people who did not have women's names. Represented in the photographs were situations in which blood was present, most of them inspired by real scenarios. This is what Mireia Delgado says about the reactions received 10 years ago: *"Lots of people were very curious and looked at the little jars, but there were some who didn't dare look at them fully, yes. Rather than disgust, it was awkwardness. Blood on hands, blood in sheets, tasting blood... I'd say some didn't quite 'see' why or what we were there for"*.

An example of street action would be the 2012 campaign by Euskal Herriko Bilgune Feminista (EHBF) in which they used the "Aluak alu usaina du" ["Vaginas smell like vaginas"] slogan against sexist advertising. In the readings given during that campaign, they criticised the harmful effects of the menstrual industry and condemned the imaginaries and values used by said industry in their adverts. To that end, they sought to render menstrual blood visible on the streets of various towns and cities. Alongside the flyers, small blood-filled bottles and bloody tampons and pads appeared on the streets.

³⁸⁵ An Herriko Taberna is a bar from the nationalist left environment.

Another symbolically significant example of street action is the set of organised “pad robberies” that Lide mentioned and which have taken place in the context of protests. Whilst these have not been very common, they are very meaningful from a symbolic standpoint. At the beginning of the 2000s, some women from the Bilbao Young Women’s Coordinating Committee and the Bizkaia Women’s got together, gathering some women that had held, until then, differing opinions:

It was mostly to denounce how the market gets rich from women’s periods. Not women’s but one of society’s biological and physical needs. And it was really good fun. Such fun! [Laughter] well but in the end, it happened because we shared some of the spaces we were in even though we had different ideologies, and there was quite a lovely vibe among women. We chose Errekalde [neighbourhood] on a flea market day and we decided to do it in a supermarket near there. And we decided to do it a little... kind of cheeky. It’s the most fun I’ve had in my life. Some of us went in like... wearing handkerchiefs on our heads and wearing glasses from the bargain shop [Laughter] like we were robbing old-housewife style. And some of us went in and started filling two trolleys with pads, tampons, everything. And another two dressed up like in all white, with a red-stained pad stuck to their heads [Laughter] and they sang a song and went up next to the tills and started singing “Viva la regla, viva la regla” [Up with Periods, Up with Periods] with a song from mass that it’s like... well I don’t know. Some song like that, which two of them started singing, they were bonkers [Laughter] And then we took the trolleys while the others were singing and we went out with the trolleys full and there we went crossing the Errekalde square and off to the flea market [...] So we crossed the square and went there. And we’d made a flyer like explaining a little, like denouncing what was up with periods, I guess the thing with the bleaching agents was on it too... Just a little, like a mix of what the market does, not just about profits but also how it messes with our bodies. And what we did was give out the flyers with the pad packets among all the women in the flea market [...] Everybody understood it so... And on top of that well I don’t know, maybe if you did it in Indautxu and... in a well-off neighbourhood maybe they wouldn’t be into the robbing thing so much, but I think in a neighbourhood like Errekalde, a working class and popular neighbourhood... and the people there saw the good side of it. Especially the part about giving out pads; I’m not sure the flyer caught on so much! [Laughter] But I think something did stick and for me it was... so, so lovely (Izar, 2012).³⁸⁶

A few years later, and in the context of a mobilisation that took place on March 8th, the pad-robbery was repeated in various neighbourhoods of Bilbao, this time led by the Bilbao Young Women’s Coordinating Committee and the youth organisation Segi³⁸⁷: “*It went really badly*

³⁸⁶ A photograph of this initiative appears in a book about Kikutza gaztetxe (Members of Kikutza Gaztetxea and Egia, 2011) and a number of informants have mentioned this to me, but I have not been able to find the exact date of the action.

³⁸⁷ Youth organisation within the nationalist left (2001-2012).

[Laughter] *Because we went in rough!*”, says Izar. As well as in Errekalde, on this occasion there was an attempt to launch the initiative in different neighbourhoods, and, unlike the first time, this time the Ertzaintza [autonomous Basque police force] showed up. In Izar’s opinion, it was very different for numerous reasons: there was no irony, no costumes, no songs, “that comical side” was a mixed action, in certain targeted supermarkets the local owners were negatively affected (these were not big chains), and people were identified and arrested. However, Izar makes special reference to the ways of doing, and she clearly associates these with different models for activism, as well as some other factors:

But I think it was the way we did it that was different. Segi or the Youth Organisation, even though there had been different models of activism at different times, it’s true that that model was more limited and those methods much more violent so that they could be used to go out onto the streets, and I think that at the Bilbao Young Women’s Coordinating Committee, even though we carried out some actions looking for a confrontation, in all the years that we existed, and on top of that precisely that action was done as a sort of irony or provocation, and with costumes, or that’s what they looked for and since we did it with those women, well, it had a twist. And I think, well, the Errekalde one was way more effective than the other. I think some things, I mean... even if you’re right to do it whatever way —like you want to go in for pads carrying a machine gun, go ahead— but then the message... the other one was more effective (Izar, 2012).

Not long ago in 2018, this action was repeated in Bilbao, in this instance, by the youth organisation *Ernai*. Dressed up in masks and wigs made out of pads, they walked into the supermarket, filled bags with pads and tampons, and then left them all on the street, free for anyone to take³⁸⁸. It is meaningful to see the embodied pleasure and memory that Izar feels when speaking, particularly about that first experience. As we will see in the last chapter, subversion is also, after all, a route towards pleasure, and often both are jointly articulated. Strategies aside, her narration shows that the staging of menstrual imaginary is a means not only to denounce the industry, but also to connect with very different women and menstruating bodies. In particular — and pointing to both neighbourhoods and classes — such criticism of the market also connects with those people with fewer resources.

7.3.1. ORIGINS, CONTROVERSIES, AND PRECEDENTS OF THE INITIATIVES

Being of a subversive character, these kinds of projects have seldom been free from controversy and, by their nature, these controversies are often the source of many projects, as

³⁸⁸ Under the slogan “Our periods aren’t commodities! We’ll bring down your system!”. At the stall they set up on the street, they wrote: “Take them with you. If our periods are ours, pads are too. We’ll bring down your system”. To see the video, use the following link: <https://www.youtube.com/watch?v=MAEgwZM6A4c> (19-01-2019).

seen in the case of the PARE group. It was the criticism received and discussion evoked by the calendar in the neighbourhood, and the way in which this affected the group members and their emotions, that inspired that project. Moreover, parallel to developing the project, they plastered the neighbourhood walls with a poster they had made with the image that had initially sparked the argument and the question “Do you think it’s disgusting?” Even though the starting points of such actions are manifold, many informants have indicated that the controversy flared up when those new imageries became public, and it was this that made them feel the need to take action.

I will use as an example the experiences of visual artist Mar Cejas and the Sangre Menstrual collective, as it illustrates the chain reaction between action and its consequences. In 2009, Mar Cejas, tired of the stigma, taboo, and commodification of menstruation, wrote a manifesto about the visibility of menstruation on one of her bleeding days³⁸⁹. She had already started to think about this when she had discovered the cup and realized that she was disgusted by blood:

That thing about grabbing your cup full of blood and throwing it away... it’s so unpleasant, isn’t it? And that’s when I go: fuck, where did I get that from? Why is it unpleasant? Where did I get all this about my blood and my own body being unpleasant? And that’s where I kind of started reflecting on why I find my menstrual blood unpleasant.

The same day that she wrote her manifesto, she was having her period and went out without any sanitary protection:

[...] I went out for a walk around my neighbourhood, just like that, thinking “well, I’m on my period and I’m not wearing anything”, I mean, no pad, no tampon, no cup, nothing... and off I walked, real cool, letting my period flow. And then I thought that there was a chance that I would stain and that people would see it. That’s when I decided that that was the experience I wanted to have, you know? Deciding that it didn’t matter at all; it didn’t matter at all if my trousers got stained. So I walked, strolling around, thinking... and when I got home I took my pants and framed them.

When she arrived home, she framed the blood-stained pants and presented them as her piece for a group art show, alongside the manifesto³⁹⁰. Sometime after the opening of the exhibition, the directors of the gallery censored her piece (together with another item about body hair). The curators, on the other hand, decided that if those pieces were removed, the

³⁸⁹ See: <http://cuerpopolitico.blogspot.com/> (20-09-2019)

³⁹⁰ For her it was a time-specific act, linked to her personal circumstances. As she tells me now, she did not do it from a mystical standpoint, but because it was part of her learning and personal process: “*Questioning my own learning of something that was so social*”. Since the subject has now changed, she does not attach the same meaning to it: “*it’s like saying you’re a feminist, look what saying it meant before and what it is like now*”.

whole exhibition should also be taken down, and so they did exactly that. The event caused quite an uproar. As a result, Mar Cejas and some other people who joined her organised street actions in which they visibly showed blood, walked the streets wearing white pants with blood-stained crotches, painting graffiti on the walls (among other acts). This is how the Sangre Menstrual Collective was born³⁹¹. They uncovered, and then questioned, the source of disgust.

As had occurred at other times when such actions took place, there were reactions, particularly of the kind that call into question “that need to show blood” versus some other bodily fluids: “*So I shit and I don’t feel the need to vindicate shitting’ and such ridiculous things, right? All sorts of prejudices like that*”. Many have compared these protests with sperm: “Why don’t they do this with sperm?” The people who carry out these actions well know that when it comes to the social and political body, whatever is considered scatological is symbolically powerful in this society. However, they also know that such criticism is not founded on a political reading of dirtiness, but rather a desire to scorn and criticise the work of feminists.



Action of the Sangre menstrual collective in the neighborhood of Lavapiés, Madrid.

Photo courtesy of Sangre menstrual collective and Olmo González

In my opinion, Sangre Menstrual has been a project of reference for many (see, for instance, Fahs, 2016:110), not only because they were pioneers but also because word of their work was spread via impressive photographs. According to Mar Cejas, the project took on a life of its own: “*It moved without help, and this meant as much complicity as hate*”. The last time we met, she told me that, in 2016, a right-wing digital media outlet had used a photograph of the initiative to spread a fake news story. They said that people going to congress to complain about wearing

³⁹¹ See: <https://sangremenstrual.wordpress.com/about/> (20-09-2019)

bloodied trousers were members of the Podemos party. Their faces appeared in the picture spread that accompanied the story. As a result, the social media backlash against them was extremely brutal, and included death and rape threats. These responses are combined with other variables (said political party, leftist ideologies and feminism, as well as the violence that currently exists on social media); but, once again, this example shows the disgust provoked by the use of blood, and also the ways in which disgust is used to justify certain positions and actions, following Nussbaum's (2006) proposal. In Mar Cejas's words: "*I realised that even something as visceral as disgust is a construct*".

These different actions against the norms regulating menstruation that I have mentioned are just a few examples. In any case, beyond art pieces and organised street actions, many informants have used menstruation in their everyday (or not so everyday) practices in a subversive way in public; that is, everyday subversions, given the blurredness of the boundary between the everyday and the organised, as can be seen in a number of testimonies. In other words, they have, on many occasions, rendered menstruation visible without having to organise a performance, putting up resistance against social norms. Nahia uses this as a statement:

Okay so, like, these days I just go about it like a statement. There was a time that it was a little like the schizophrenia of 'So I'm on my period, deal with it' but in a way I was embarrassed. Cause obviously I had a heavy flow. So back then that made me feel really embarrassed but at the same time it made me really angry: it was like 'so what? I'm on my period'. Everybody has periods, like, I mean, all of us women have periods, or most of us, whatever. It's a normal thing. I stain and that's the end of it.' But in a way, yeah, I was embarrassed, I covered myself. These days I don't give a fuck, I go to the beach, I go to nudist spots, I don't wear anything. I make a mess on the towel, people look at me, and I love it. I mean, it's like 'There you go!' You don't like the blood? Well, you can lump it. (Nahia, 2012)

When Nahia uses the expression "*lump it*", I think it reflects very well what so many other informants feel and desire. As mentioned, just as different affects and emotions such as pleasure, curiosity and passion can be the spark for action, others, such as, for instance, rage, anger, disgust, sadness, hurt and tiredness can also be productive affects/emotions for social transformation.

On the whole, there has been a rise in the use of blood as a performative strategy in alternative menstrual politics. Although at the beginning of the previous decade many projects aimed to condemn the culture of negation, stigma, and the industry of commercial devices, we have seen that in those imaginaries the presence of other devices has slowly and increasingly come to the forefront, particularly blood. Overall, the use of blood has become more frequent

in the imaginaries produced by the feminist movement³⁹². But such productions are not new, and many informants mainly refer to the '60s and '70s North American context as one that is linked to radical feminism. The imaginary of the contemporary political body of menstruation is highly influenced by different works and pieces that responded to diverse feminist contexts and ideologies. Whilst some of the works that have been taken as references do not deal with menstruation directly, they have still, to some degree, been influential. For instance, in 1965, Shigeko Kubota gave the "Vagina Painting" performance, in which she subversively imitated the work of artists such as Pollock and Yves Klein. At the "Perpetual Fluxfest" festival organised by the New York Fluxus movement, she painted a white paper red with a brush that she held with her knickers (Phelan, 2005:65). There are many interpretations of this work, amongst which some make reference to the menstrual cycle (Plaza, 1996:309), such as Judy Chicago's "Red Flag" lithograph in which she appears to pull a bloodied tampon out of her vagina, or the "Menstruation bathroom" piece she developed in the Womanhouse project (1972) (Chadwick, 2002 [1990]:357; Phelan, 2005). And Red flag is undoubtedly the most frequently used artistic reference in this ethnography of the political bodies of menstruation. Other references have included Carolee Schneemann's "blood work diary" (1971)³⁹³, Valie Export's "Mann & Frau & Animal"³⁹⁴ (1973), Kiki Smith's "Tale"³⁹⁵ (1992), some works by Ana Mendieta using blood³⁹⁶ and Pipilotti Rist's "Blutclip"³⁹⁷ (1993). Each piece must be placed in its own context, time, and line of action or enquiry, and, as has been said before, they do not always deal with menstruation itself. What is more, in the pieces mentioned, the use of menstruation (of blood and fluids considered typical of women's bodies) suggests ambiguity and subversion.

Most of these works, as already noted, were created in the North American context towards the end of the 1960s and in the 1970s, which is to say, at a time when social shifts, counterculture, student movements and the antiracist movement, the feminist movement, and

³⁹² Overall, the presence of blood has been increasing in feminist imaginaries, and not only when the images deal specifically with menstruation; menstrual blood is also present in images about sexuality and pleasure.

³⁹³ In *Blood work diary* her menstrual blood appears on different handkerchiefs. Born in Pennsylvania, Schneemann is a reference in the Body art and performance field, with works such as *Interior Scroll*, *Meat Joy* and *Eye Body: 36 Transformative Actions* (Phelan, 2005:82).

³⁹⁴ The Austrian artist carried out numerous street actions in the 1960s, and afterwards moved into video work, studying bodies as conductors and communicators of meaning (Phelan, 2005:192).

³⁹⁵ Smith used scatological themes in many of her works. *Tale* is a sculpture representing a woman crawling on the ground, leaving a trace behind her. Smith creates sculptures and installations using various techniques. In the '80s and '90s she created female figures, exploring the dilemmas created by the imagining of femininity embodied (Phelan, 2005:196).

³⁹⁶ Mendieta's use of blood had a ritualistic dimension (Ruido, 2002:24).

³⁹⁷ Pipilotti Rist has carried out sophisticated and intelligent explorations of contemporary women's identities by means of the body, mostly working on video and video installations (Phelan, 2005:195). In her piece *Blutclip*, she appears to be spreading her period over her body, using large quantities of blood, cheerful music, and images, with a *naïf* and fantasy-like style.

critical theory in general were all on the rise³⁹⁸. Radical feminism used the body as both instrument and battlefield, under the slogan “the personal is political”. Thus, it has also been the case that in the artistic field — by defying the patriarchal ideologies behind the concepts of art and artist — a number of feminists from the art world developed a commitment towards reflecting women’s political and social conscience (Chadwick, 1992), and they did so not only in their own and subjective ways, but also by noting the tremendous importance of collaborations and the collective. These tendencies are varied and complex, depending on the works, authors, and period. Whilst some works focused on sexual differences, others sought to denaturalise gender or dealt with identity politics³⁹⁹. Even though each author had her own goal and perspective, the interpretation of their work has been a rather different matter. Some of those works (and others that are similar) have been part of the feminist imaginary, and some of the informants are aware of them. These works are well known because they were ground-breaking, suggestive, and powerful in their day; but also, as a result of geopolitics and the colonial construction of knowledge, works from some parts of the world have been more readily exposed. Even though the period mentioned was very productive, menstrual blood has also been used in later artistic expression and feminist actions, and this trend has gathered momentum, particularly during the past decade, thanks to the many artists working with menstruation in different countries and contexts⁴⁰⁰.

In addition to art, in Bobel’s opinion (2006), the methods and subjects of second-wave feminism appear in today’s imaginaries, but there is a more critical perspective, typical of the third wave, which comes to the surface in certain projects, particularly when it comes to undoing biological determinism and essentialism. Thus, the anti-essentialism, inclusion, humour, irony, and re-appropriation processes that have been typical of the third wave have influenced new imaginaries, as well as the *do it yourself* philosophy that came from the punk movement. However, there are various perspectives that have surfaced within contemporary imaginaries, from those that seek to praise women’s experience to those models that seek to detach

³⁹⁸ During that time social and critical movements and counterculture gained considerable importance, and overall, a democratisation took place in different fields of knowledge production and the art movement.

³⁹⁹ Some of these works came about alongside the second wave and they share some of its characteristics. But during the following decade the feminist movement and theory developed faster and into more complex forms. To study different works, authors, theories, and gender ideologies, see, for example: Chadwick (1990), Cottingham (1998), Ruido (2002), Phelan (2005), Aizpuru et. al (2007); Alario (2008), O’Reilly (2009).

⁴⁰⁰ Some contemporary examples include: Vanessa Tiegs’s “Menstrala”, Jen Lewis’s “Beauty in blood”, Isa Sanz’s “Menstrual Consciousness”, exhibitions such as “Sangro pero no muero” or “Koinonía”, or the work of artists such as Ingrid Berthon-Moine, Carlota Berard, Emma Arvida Bistrom, Ana Elena Pena, Mar Cejas, Carina Úbeda, May Ling Su, Urszula Kluz-Knopek, Zanele Muholi, Cecilia Vicuña, Maitane Gartzandia, Enara Iruretagoiena, Zinteta (some of the artists have created a series of works whilst others have presented just the one piece). Additionally, there is a section on this issue in “Mum”, the menstruation museum, where one can view the work of many artists: <http://www.mum.org/armenjc.htm> (05-02-2019).

menstruation from women's bodies. Perspectives and strategies aside, the political body of menstruation is constantly being woven, through multiple actions, representations, and images.

7.4 THE BOUNDARIES OF TRANSGRESSION

Smear it on your face, Rub it on Your Body, It's Time To Start a Menstrual Party! [...] By embracing the abject quality of menstrual blood, menstruators are transforming their own attitudes toward their monthly cycle and radicalizing menstruation (Docherty, 2010: 1)

In that performance in which she used blood, Lide got the theatre audience involved, calling the ideas of dirtiness and illness into question. Sara, Nahia, and some other informants' desire for subversion intersects with an urge to fracture the oppressive construction of femininity. In Maialen's opinion, blood is subversion because it breaks a rule: *"The don't touch-don't smell-don't get close rule. Then you overcome a boundary, a symbolic and practical boundary, and that changes ideologies and practices"*. In the end, gender norms are broken by re-appropriating the corporal space from the margins and the monstrousness. The abject becomes a space of resistance. The menstruating body, therefore, becomes a subversive political body, questioning the gender system by means of disgust, despite the abundance of gender ideologies that emerge. And, in those processes, the informants feel an intersection of sensations; for instance, in many cases a sense of unease fuses with pleasure.

Blood can indeed be subversive. In any case, we must remember that many bodies are already subversive within this heterosexual system or matrix, since they are intrinsically read as abject: *"Thus, the entire black body, trans body, disabled body and fat body, for example, are read as abject-as deficit and thus, at risk"* (Bobel, 2015). Fanta Sylla (in Bobel, 2015), has written in the blog Crazy Cranky Sexy Cool: *"So you can put period blood war paint on your face, and yes, in your context, it will probably be subversive and revolutionary. For the rest of us just going outside, walking in the streets, exposing our vulnerable, repulsive bodies is subversive and radical"*. That is, we have to observe how the politics of disgust are constructed and examine how they intersect with certain other variables, taking into account the attendant materialistic and power-related consequences. Hence, the question arises: who can be subversive? In this regard, it is imperative that we constantly revise our viewpoint and always keep in mind that the system is much more violent against some bodies than others. The abject is read within a context or, rather, is not read.

A further question that I would like to ask is what (and when) do we understand as transgressive or subversive in a given context, and when does an image or an action stop being so. During the ethnographic process, I have been able to see that some proposals have been read as subversive or transgressive once there has been a minimum level of social acceptability. In some moments I have felt that the actions that have been received most positively are those that have been understood as socially ground-breaking, precisely because beforehand there have been ground-breaking perspectives that have not been socially accepted. Albeit on a small scale, some things have been read as transgressive as a result of social acceptance, whilst often, the most ground-breaking things are ostracized. These readings are linked to specific moments and contexts, that is, with the rise of feminist and menstrual activism. But at some other moments they have not been read at all, and that takes me once again to the notion of the abject and the unreadable.

Additionally, this production of the feminist aesthetics of disgust has not appeared in all the proposals or narrations examined. Many aim for beauty, to identify menstruation as a positive and sensorial experience. Returning to the aforementioned PARE exhibition, for instance, the images of many women creators were displayed and there was a great variety among them, including images made with blood, some of which were lighter, others darker, and some showing its bond with natural elements. Some played with the abject, toying with the aesthetics of disgust, whilst others were beautiful and pleasing drawings (always bearing in mind that the politics of beauty are as normative and political as the politics of disgust). But smell was also mentioned as a topic of conversation; should they leave the smell of blood that has been fermenting for a few days, or should they “hide” it? Therefore, in a single situation we can see that there were a range of different sensorial and aesthetic strategies in operation, since very often people behave very intuitively, as we have observed throughout the entire ethnography.

Some call into question the effectiveness of the corporal politics of the abject, suggesting that this often triggers the opposite effect. And I believe this to be the case⁴⁰¹. I think that, as different politics are developed, the goals must be kept in mind. However, in a manner of speaking, I doubt that the goal is to always and constantly convince or persuade others. Thus, depending on the place of enunciation, perhaps the point of a project does not have to be doing

⁴⁰¹ For instance, the philosopher Alejandra Martínez Quintero (2017) makes a reading of the use of disgust: feminism uses the imaginary of menstrual blood but, at the same time, the author believes that the response from the audience can be quite the opposite, and so she proposes the need to use such imagery cautiously. Although the acquisition of knowledge might be slower, she considers it important to use attractive and pedagogical imaginaries in order to show the complexity of the topic. Martínez (2016) researches the disgust of menstrual blood as a sign of women's social exclusion.

something that others like, that is, something done with pedagogical intentions so that others understand their own injustices and social struggles. Indeed, it is possible that the need of the people or the collective performing a protest or action is not to convince others, but is instead to empower themselves, triggering something within those who are already interested in the subject, or sparking the curiosity of those that are not. As a result, I think it is interesting that different aesthetic strategies are being used, firstly because the needs of the people driving and embodying those politics may vary and, secondly, because there are also many ways of transmitting the message to other people. In these processes it is also the case that multiple sensations interact, so that, for instance a sense of unease can co-exist with feelings of pleasure and liberation.

This use of disgust can be read as disobedience and mutiny against a culture of negation that promotes the concealment and control of menstruation. For many women, feeling disgusted is an opportunity to question the issue of living as if their bodies were disgusting. Thus, the abject menstrual body and, in general, the abject body, tell us about ways of living the cultural and social imperatives of constant self-control and self-surveillance. By using ugly, hairy, or monstrous identities, or by defending the abject body, albeit in very different ways, the menstruating (and non-menstruating) bodies that form the political body of menstruation refuse to abide by gender norms. I have felt moved by Lide, Nahia, Izar, and all the other informants, because of their courage to break the rules, and because of the spirit and determination they show in building their life in the face of hegemonic choices.

PLAZERAREN GARRANTZIA ETA ERALDAKETA SOZIALERAKO EZAGUTZA KOLEKTIBOAK

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

Godere al popolo⁴⁰²

Etnografian emozioek izan duten lekuari erreparatzea, horiek esplizitu egitea eta finean, emozioak etnografia beraren parte egitea hautu metodologikoa izan da, emozioen eta afektuen irakurketa estatikoegiak eta erredukzionistak saihestuz. Berriemaileen narrazioetan eta esperientzietan afektu desberdinak agertu dira: lotsak, minak, beldurrak, umiliazioa, jakin-mina, desioa, haserrea, poza, erakarpina, ausardia eta kitzikapena. Horietako batzuetan sakondu dut, beste batzuetan ez horrenbeste. Hala, irakurketa estatikoegiak eta sinpleegiak ekidin asmoz, elkar-harremanean ulertu ditut emozioak, eta ez modu isolatuan. Hala bada, plazerarekin zerikusia izan duten prozesuak ere modu dinamikoan ulertu dira: beste emozio batzuekin nola uztartzen diren behatuz eta intentsitate eta modu askotarikoetan; izan ere, plazera sentsazio eta zentzumen askotarikoen bitartez gorpuzten baitugu (Hierro, 2003; Muelas, 2015). Muelas (2015) jarraituz, plazera praktika desberdinetatik sortzen den bizipen gorpuztua eta sentsoriala litzateke, faktore sozialekin, kulturekin, ekonomikoekin eta biografikoekin zerikusia duena; zerbait positiboarekin harremana duten egoerak, sentsazioak edota emozioak eragiten dituena.

⁴⁰² Veneziako paretetan agertu zen pintaketa, hiriaren turistifikazio prozesu bortitzaren ondoriozko herri plataforma eta borroken testuinguruan. "Plazera herriarentzat" moduan itzul daiteke eta "Power to the people" leloaren analogia irudikatzen duela dirudi.

Kapitulu honetan plazer-prozesuek hilekoaren politika eta kultura alternatiboetan duten lekuez egin nahi da gogoeta. Izan ere, berresanahitze-prozesu horietan behatu dut, patologizazioak eta estigmatizazioak eztabaidatu ahala plazer-esperientziak azaleratzen direla, pentsa baino modu indartsuagoan azalatu ere. Horiek, halaber, plazeraren konfigurazioak aditzeko bestelako moduak ere ahalbidetzen dituzte, plazera ulertzeko, bizitzeko eta problematizatzeko moldeetan ikertzeko eta sakontzeko aukera eskaintzen dutelarik. Baina gainera, analisi honetan aztertu ditugun gorputz-politiken izaera afektiboa ere modu nabarmenean bistaritzen du. Berriemaileek narrazioetan plazer moduan identifikatu dituzten zenbait adibidek harilkatzen dute kapitulu hau, eta bereziki, Maialenen ahotsak. Datozen orrialdeetan bere gorputz-ibilbidea modu jarraituan baliatu baino, kapituluaren zehar gai desberdinetan arakatu ahala tartekatuko ditut bere bizipenak. Berarekin izandako elkarrizketez gain, berak idatzitako zenbait eszena ere baliatuko ditut narrazioarako⁴⁰³.

8.1. MAIALEN: EZAGUTZAREN PASIOAK ETA PLAZERA MOTORE

1998. Gogoan dut 14 urte nituela, behin amaren herrira bidean gindoazela, nola urteak kotxean zorabiatu gabe egon ondoren, egun hartan, oso mareatuta nindoala. Gaur izango bailitzan moduan oroitzen dut: Kotxeko atzeko jarlekuan noa, leihatila zabalik. Nire burua ia-ia leihotik kanpora, haizeak aurpegian ondo emateko. Eguraldia grisa da baina ez dago euririk. Ez du berorik egiten baina udaberria da eta nabaritzen da. Nire gurasoek kotxea geratu zuten herritxo bateko kanpoaldeko eremu zabal batean nik airea hartzeko. Txiza egiteko gogoia ere banuen eta eremu zabal horren erdi-erdian prakak eta kuleroak jaitsi nituen eta txiza egiteko makurtzean, kulero zurian isuri marroixka bat igjerri neban. Paralizatuta bezala geratu nintzen: kamara geldoan gertatzen ziren mugimenduak eta pentsamenduak. Unea gozatzen egongo banintz bezala. Kuleroari begira egon nintzen tarte bat, gero nire ingurura begiratu eta nire amari gerturatzeko eskatu nion. Kuleroak erakutsi nizkion eta nire amak konfirmatu zidan hilekoa zela: 'Klaro, horregatik zorabiatu zara' esan zidan, 'herrira heltzean konpresak hartuko ditugu, bitartean lasai'. Orduan kuleroak eta prakak igo nituen pelikula batean egongo banintz bezala, kotxera heltzeko bidea astiro egin nuen, nire zenbait lagunei, ahizpa nagusiari eta izekoari nola kontatuko nien irudikatzen. Dena kamara geldoan. Isiltasuna zegoen kotxean eta nik eskertu nuen; barne-pentsamenduetan oso harrapatuta nengoen. Nire gorputz argal eta plano horri kurbak aterako zitzaizkion orain? Nire aldaka estuak aldatuko ote ziren? Akaso titiak ere haziko

⁴⁰³ Lehen aldiz 2009an elkarrizketatu nuen, gerora garai desberdinetan elkarrizketatuz. Kapituluaren bereziki lehen elkarrizketako edukia gailenduko den arren, bere bizipenetan eta iritzietan aldatu diren hainbat kontu nabarmenduko ditut, horretarako garai desberdinetako begiradak eta gogoetak baliatuz.

zitzaizkidan? Baiezkoan nengoen ni eta nagusiago sentitzen nintzen... Harro sentitu nintzen. 14 urte nituen eta gelako lagunen artean azkena nintzen. Oso sozializatuta zegoen gaia (nork duen, nork ez duen) eta orain ni ere konpres(ak ezkututzen)ekin ibiliko nintzen aurrera eta atzera. Ordu batzuen bueltan, herrira heldu ginen, eta konpresa hori jartzean, kamara geldoan igarotako pentsamendu guzti horiek indartu besterik ez ziren egin. Leihotik begiratzen nituen paisaia siku horretan hasiberriak ziren almendroen lorak, nire isurian erabat kontzentratuta nengoen (Maialenek idatzitako testua).

Unibertsitateko korridoreetatik ezagutzen nuen Maialen. Gerora, pedagogiako ikasgai batean kointziditu genuen. Behin entzuketa-aktiboari buruzko ariketa bat egitea egokitu zitzaigun elkarrekin: 30 minutuz entzun behar zion batak besteari, eta gero alderantziz beste horrenbeste. Udaberriko berotik ihesi, inor apenas pasatzen den eskailera batzuen freskotasunean eseri ginen, une oso intimoa biziz. Handik gutxira beste zenbait enkontru izan genituen; elkarrizketak autobusean, ikasleen ordenagailu gelan gertatutako arazoa kudeatu beharra, udako postalak, baita udalekuetako egonaldiak ere. Poliki-poliki, lagun-harremana eraikitzen joan ginen. Garaian usu egin ohi zuen moduan, uda hartan bidaiatzera joan zen orduko bikotearekin, belarritakoak saltzeko postua altzoan zutela.

Hiri txiki batean jaio zen eta lehen aldiz elkarrizketatu nuenean lagunekin partekatzen zuen pisu batean bizi zen. Pedagogo da eta hezkuntza zein eremu sozialeko proiektu desberdinetan garatu du lan-ibilbidea, bereziki hezkuntza ez formalari lotutako elkarteetan: pedagogia feministei zein sexu-afektibitateei lotutako gaietan aritzen da, baita ipuin kontalari gisa. Errepideak ohikoak zaizkio, beraz. Euskal Herria alderik alde zeharkatzen du autoarekin, lanagatik eta baita han eta hemen dituen lagunak bisitatzeko ere: «*Gehien gustatzen zait jendeakin egotea, horregatik lio handietan sartzeko kapazitatea daukat*». Lana, aisialdia eta sare afektiboei lotutako bizipenak uztartzen dira bere narrazioetan. Ibilbide propioaz solastean maiz azaleratzen da berarentzat harremanek duten garrantzia sinboliko eta materiala; bizitzaren arrasto garrantzitsuenak harremanei lotuak sentitu baititu, afektiboki, politikoki eta baita profesionalki ere. Harreman horiek, hain zuzen ere, hilekoa politizatzekeo zimendutzat ditu, baita feminismoan izandako bizipenak, ikaskuntzak eta militantziak, gizarte hezkuntza eta pedagogia ikasketak, irakurketa antropologikoak eta parte sentitzen den kultura politikoa ere. Elkarren artean banaezin bizi dituen zimenduak.

Komunitate salesiarrean hezi zen aita, eta gerora enpresa batean aritu da. Ama, berriz, etxeko arduretan ez ezik, besteen etxe-garbiketan eta haur-zaintzan ere ibili da. Gurasoen eraginez kultura kristaua oso presente izan badu ere, gaztaroan errotik hautsi zuen horrekin.

Dena dela, kontziente da kultura horrek beregan utzitako arrastoaz, adibidez, zintzotasunaren, sentikortasunaren eta elkartasunaren balioei dagokienean. Neskatila zintzo moduan oroitzen du bere haurtzaroa. Gerora, nerabezaroak ekarri zizkion bestelako munduak bizitzeko desioak eta aukerak, baita ihesaldiak ere.

Amak oso modu diskretuan hitz egina zion hilekoaz. Haurtzaroan harekin komunean maiz sartzen zela oroitzen du eta bertan konpresak aldatzen ikusten zuen. Lehen hilekoekin batera oparitu zizkion «*hilekoak ongi bizitzeko*» zenbait infusio-belar, ama «*belar-dendako fededun*» egin zen garaietan. Gorputz-memorian iltzatuta duen beste eszena bat izebak bere aurrean tanpoia jarri zueneko unea da. Zortzi urte zituela, hondartza-egun batean izeba kukubilkatu eta tanpoia nola sartzen zuen erakutsi zion; kexuz, baina garrantzi txikia emanez. Gogoan du nola «*inpaktatu*» zion gertakariak. Biak elkarrekin joanak ziren hondartzara zenbait egunetarako oportretan:

Uste dut une hartan horregatik ez nuela hilekoa zerbait negatibo moduan ulertu. Gogoratzen dut nola esaten zidan '*lo peor sería no tenerla, y a ver qué va a pasar con los cuerpos. Que nos dure muchos años, que luego vaya líos*'. Noski, hori berak irudiarekin eta zahartzearekin izan duen harremanari lotutako komentario bat da. Baina '*¡la veía a ella tan vital!*', hondartzan, elkarrekin, gu bakarrik. Elkarrizketa txiki berezi asko izan ziren oporraldian zehar.

Amarekin eta izebarekin harreman guztiz desberdinak izan zituen haurtzaroan. Bigarrenarekin oso harreman berezia zuen. Bereziki du gogoan familiaren jatorrizko herri txikia, bertan pasatzen baitzituen udara bero eta luzeak, eta bertako pizina, erreka eta kale haiek izan ziren nerabezaroako esperientziaz biziaren testiguak. Hain zuzen, lehen odolaldia herrirako bidaia haietako batean izan zuen, murgildu gaituen narrazioan ikusi moduan. Pozez hartu zuen gertakaria, lagun artean «*azkenetarikoa*» zelako hilekoa izaten.

Jaitsi zitzaidanean primeran, ze nire lagun guztiek bazeukaten jadanik. Eta orduan, super ondo, 'bale, ni ere naiz beste bat'. Desiotan nengoen oportretatik bueltatzean lagunei kontatzeko: nerabezaroan izaten diren elkarrizketa horietan parte hartu nezakeen, ze nik ere ja banuen esperientzia. Momentu horretan, nahiz eta gure gelan nesken artean gaizki eramaten ginen, batzen gintuena zen hilekoa, horretarako bai ginen solidarioak, batez ere mutilen aurrean sekretua gordetzeko. Nahiz eta txarto eramaten ginen, hori ez zen erabiltzen besteei min egiteko. Orduan izan zen, 'ni ere emakumea naiz', 'taldekoa naiz'. Gainera, emakume izate horrekin, beti izan naiz oso-oso argala. Edade horrekin, 14 urterekin, nire lagunek *Zara Mujereko* arropak erabiltzen zituzten eta nire gorputza ez zegoen horretarako prest, nik *Zara Niñoseko*

arropa erabili behar nuen eta hori oso txarto neraman... eta hilekoa izan zen: “bale, emakumea naiz”!

Une hartan, gorputz-identitatea berresteko abagunea eskaini zion gertakariak Maialeni: *emakume* kontsideratzeko horren argala zein ume-gorputza izatea eta hilekorik ez izatea negatiboki bizi baitzuen, femeninitasun zantzuak faltan sentitzen zituelako. Bestalde, *taldekoa* ere egin zen hilekoaren bitartez. Ikerketan argi gelditu denez, zaila gerta daiteke lagunartean hilekoa edukitzeen «*lehenetarikoa*» izatea, baina baita «*azkenetarikoa*» ere; eta zer esanik ez hilekorik ez izatea, esaterako zenbait intersex emakumeren kasuan ikusi dugun moduan. Hileko-arauaren ideologiak eragiten du hilekorik eza «emakume moduan osatzeko» ausentzia gisa bizitzea. Hala, *hilekoak-sozialki-emakumetze* prozesu hori eta nerabezaroan talde-kide izateak duen garrantzia uztartzen dira Maialenen kontakizunean. Aurrerago, ginekologoarengana joatean, berriro ere talde-kide izate sentimendu hori errepikatu zen: «*Hor ere nire lagun guztiak egonda zeuden. Eta ni joan nintzen esperientzia bizitzera!*».

Antzeko prozesua sentitu zuen lehen “top” estiloko bularretakoa izan zuenean ere. Eskolako aldageletan neskato guztiak zuten berak izan ezik: «*Nire gorputz argalagatik*». Amak, etxeko ekonomiaren zaintzaile adituak, ez zituen behar ez zirenak erosten. Alabaina, behin mertzerian zeudela erregutu egin zion, azkenik ama konbentzituraz, pozez. Hamaika urte zituela, izebarekin hirira joan zen batean, gona estu bat erosi zuen helduentzako moda-denda batean, berea baino bi taila txikiagoa: «*Behingoagatik zerbait estua nuen, ni super ilusionada. Nire amari ez zitzaion gustatu, ez zuen ulertu zergatik zerbait txikiagoa erosi zidan izebak*». Oso gogoan du gona estu hura jantzi zuen eguna: «*LH 6.mailan geundela, nire orduko nobioa beste herri batera zihoan bizitzera, eta agurtzeko geratu ginen. Gogoratzen naiz eskola kanpoko banku batean jesarrita biok, eta ni, nire gona prietoarekin, ja helduagoa sentitzen nintzen*».

Institutua, oro har, esperimentazio garai interesgarria izan zen. Harreman sarea zabaldu eta zentzu desberdinetan bere identitatean arakatzera eramanean zuen. Batetik, euskalduntze prozesua bizitu zuen. Lehen aldiz izan zuen kontaktua egunerokoan euskaraz bizi zen jendearekin: «*Hori nire munduan ez zen existitzen. Orokorrean, Euskal Herriko markoan kokatzeko urteak izan ziren. Urrun gelditzen zitzaizkidan gauzak gertuagotik ezagutu nituen, eta ni ere izan nintekeela horren parte sentitu nuen*». Esaterako, iltzatuta du gelakide bat atxilotzera etorri ziren eguna: «*Horrek inpaktua sortu zidan*». Bestetik, neska batekin harremana hasi zuen garai hartan, horrek sinbolizatzen zuen guztiarekin: «*Niretzat berria zen pasilloetan ligatzea, horrela ezagutzea norbait. Eta gainera, Jara. Nire buruari galdetzen nion ‘lesbiana naiz edo bera*

gustatzen zait?’». Oro har, «kuestionamentu identitario» moduan bizi izan zuen garai hori: «Baina, orain interpretatzen dut horrela, momentuan bizi egin nuen».

Prozesu hori biderkatu egin zen unibertsitate garaian, hagitx emankor sentitzen baititu beste hiri batean eginiko urte haiek, 2000 hamarkadaren hasieran:

Oso desiatua izan zen, banekien zeozer zegoela bertan nire zain. Urruntze moduko bat, nire bidea egin nahi nuen, gure neban esperimendau. Institutoan ja suposatu zaben harreman sare bat zabaltzea, reubikazio bat, identitatea, ‘ni naiz hau’, eta beste jende batekin izateko gaitasuna dut, ez da zertan betiko lagunekin geratu. Eta unibertsitatean hori egin zen biderkatu. *Muchas experiencias diferentes y mucha autonomía*. Gainera, etxetik distantzia hartzea garrantzitsua izan zen: nire familia distantziatik ikusteko aukera, justu gizarte hezkuntzak horretarako ahalbidetzen dizun begiradarekin. Eta gero klaseko jendearekin, nire taldetxoaz gain harreman desberdin asko egin nituen esparru oso desberdinetako jendearekin. Orokorrean, laguntasun harreman potenteak sortu genituen. *Y luego, el amor y la intensidad del amor*. Haritzekin [orduko herriko bikotearekin] ahuldu egin zen harremana, ze niretzako intentsitatea zegoen hiri berrian, herritik kanpora. Eta orduan ezagutu nuen Gorane, jada elkarrekin bizi ginela, pentsa... super intentsoa izan zan, dena etxean gertatu zen, gainera bizi ginen beste lagunekin batera. Eta hauek Iruñekoak ziren eta hasi nintzen beraiekin bertara joaten tarteka. Eta horrek ere eman zidan Euskal Herria ezagutzeko beste aukera bat, Nafarroa... niretzako ordu arte urrun zeuden errealtateak. Eta tarteka joaten nintzenez, beste situazio batzuk bizitzen nituen, berriak, *donde tenía que aprender a estar de otra manera nueva*.

Ikasle-pisu desberdinetan bizi izan zen eta sare afektibo garrantzitsuak sortu ziren esperientzia horietatik:

Garrantzitsua izan zen prozesu horretan, gizarte hezkuntzako azken urtean, antropologia ikasten zuen jendearekin bizi nintzela, tartean super feminista batekin, Oihanarekin, eta horrek ere, momentu horretan sentitzen eta pentsatzen nituen gauzei izena jartzen lagundu zidan. Ofizialki feminista egin nintzen, eta tailer eta lantxo desberdinak egiten hasi nintzenean bera izan zen nire aholkularia. Eta gero, pedagogia egiten nengoenean eta lan guzti horiek egiten, hasi nintzan bizitzen Anerekin, eta bera ere pedagogo da. Eta orduan, pedagogiaz eta feminismoaz gain, ikastaroen [zaletasunaren] kontua konpartitu genuen. Hori izan zen lana intimitatera eramatea eta gauza denak. Etxea hori guztia konpartitzeko eta ikasteko beste mundu bat bihurtu zen.

Antropologia ikasi nahi arren, une hartan ezin izan zuen hasi. Lanean zegoenez, Gizarte Hezkuntzako azken ikasgaiak irailerako utzi zituen. Orduan erabaki zuen pedagogia ikastea «*eta*

izan zen opari bat niretzako», espero gabe eskainitako guztiagatik. Ikasteaz gain, garaian lanean zebilen elkartean formakuntzak eskaintzen zituen eta «lankide oso potenteak» zituen, baita ikaskide jatorrak ere; eta abagune hartan pedagogiaz izugarri ikasi zuela sentitzen du. Aipatu elkartearekin zein lanean aritutako beste zenbait elkarterekin kolaborazioak egiten jarraitzen badu ere, gaur egun batez ere bere kabuz aritzen da ipuin-kontaktetan eta irakurketa taldeak gidatzen. Hala bada, gai eta proiektu oso ezberdinetan jardun izanak eskaini dion posiziotik joan da zerbait berria eta propioa gorpuzten. Era berean, gustuko izan du irakurtzea, eskulana eta bidaia txikiak egitea, eta zaletasun horiek bizi-proiektu ezberdinetan hezurramitu izan ditu.

Ibilbide luzea du egitasmo eta kolektibo feminista ezberdinetan. Institutuan bazuen dagoeneko «*gauzei beste nonbaitetik*» heltzeko ezinegona, eta lagunartean eta irakurketa feministetan sakondu ahala, kezka umotu eta unibertsitate garaian hasierako grina ardua bilakatu zuen: «Feminismoak munduan kokatzeko modua eman dit». Prozesu horretan politizatu zituen hilekoaren gaineko bizipenak, etxekide zuen Anerekin harremana sendotu ahala, elkarrekin ikasiz eta esperimentatuz. Maialenen ibilbidean, hilekoaren politizazioa, gorpuztaren, sexualitatearen eta oro har bizitzaren ahalduentzearekin lotzen da, baita edertasun-nahiz hetero-arauetatik at kokatzearekin ere. Baina aipatu ibilbidearen eragile nagusietako bat, konpromisoarekin eta jakinminarekin batera, plazera izan da.

8.2. PLAZER-PROZESUAK HILEKOAREN BIRJABETZE PROZESUETAN: PLAZERAREN ULERKERA PROBLEMATIZATZETIK BIZIPENETARAINO⁴⁰⁴

Emakumeen (eta oro har, gorputz subalernoen) plazera eta ahalduntzea funtsezko eztabaidagai politikoak izan dira, horretarako ikuspuntuak askotarikoak izan arren (Vance, 1989; Lagarde, 2000; Hierro, 2003; Jolly, Cornwall eta Hawkins 2013; Ahmed, 2015; Muelas, 2015, 2016; Guilló, 2016). Rosi Braidottiren (2006, in Muelas 2015) hitzetan mugimendu feministak jardun nabarmena izan du emakumeen ongizatea, autokonfiantza eta ahalduntzea agenda sozialean eta politikoan kokatzen: zorientasuna ezinbesteko giza eskubide den heinean, feministontzat auzi ezin politikoagoa delako. Hain zuzen ere, feminismoak modu subertsiboan heldu dio plazeraren gaiari. Esaterako, sakondu izan da sexu-plazeraren irakurketa politikoetan, eta horietako zenbait plazeraren gaineko gogoeta orokorrera hedatzeko modukoak dira. Horri dagokionez, Carole Vancek (1989) emakumeen bizitzan plazeraren eta arriskuaren artean dagoen tentsio boteretsuaz hausnartu zuen; besteak beste, sexu-arriskuen eta sexu-plazeraren

⁴⁰⁴ Atal honen sarreran baliatuko ditudan zenbait eduki dagoeneko argitaratu ditut “Festaren analisi eta politika feministak: ainguraketak eta erronkak” kapituluari (Guilló, 2016).

arteko tentsioaz⁴⁰⁵. Sexu-arriskuen kritika ahuldu gabe, plazeraz hitz egitea ezinbestekotzat jo zuen justuki testuinguru seguruagoak irudikatu ahal izateko. Izan ere, indarkeriak tabu bilaka dezake plazera bera. Hortaz, plazeraren analisisa zabaldu eta horrek emakumeei sortzen dien bizi energia eta boterea mahai gainean jarri zituen. Errealitatea bezain konplexua izan behar du feminismoaren erantzunak: plazeran soilik zentratzeak emakumeen sexualitatea kokatzen duen genero-sistemaren arreta galtzea lekarke; era berean, soilik zapalkuntzetan fokua jartzea ere arriskutsua litzateke, estrategiak ikusezin egiten dituelako, eta bilatu gabe, emakumeen ikara eta babesgabetasuna areagotu ditzakelako (Ibid.).

Jadanik azaldu bezala, plazeraren berrirakurketa feministek plazeraren ulerkera kapitalista-mendebaldira problematizatzea dakarte; plazera, ongizatea eta zoriontasuna, izan ere, maiz agertzen dira egungo diskurtso kapitalista eta neoliberaletan (Illouz, 2014; Ahmed, 2015; Cabanas eta Illouz, 2019) non mandatua den plazer gehiago izatea, kontsumoaren bitartez (eta objektu jakinek determinatzen dituzten ideal sozial eta kultural menperatzaileekin) lortuko duguna; baina plazer hori ihesbiderako balbula gisa agertzen da, produktiboak izaten jarraitzeko pizgarri gisa. Halaber, plazeraren ekonomia kapitalista heterosexualitateari lotua dago (Ahmed, 2015:251). Horrenbestez, sistema kapitalistan zoriontasunaz eta ongizateaz egin den erabilera hori berresanahitu daitekeen arren, zaila izango da zoriontsu izatea ez badira zoriontasunaren gaineko kultur arauak eta mandatuak zalantzan jartzen (Muelas, 2015).

Zoriontasunaren ideologia garaikidearen hegemoniak ideologia neoliberalarekin eta kontsumo-kapitalismoarekin duen harremanari begiratu gero, garrantzitsua da “bizitza onaren” ikuspegi erredukzionistak zalantzan jartzea (Illouz, 2014; Cabanas eta Illouz, 2019). Zoriontasunaren zientzia, hain zuzen ere, dirutza mugitzen duen industria global baten osagarri garrantzitsua da, eta, halaber, ideologia horrek norberaren arduratzat kokatzen du zoriontasuna, neurtu daitekeen aldagai objektibo moduan. Porrota eta tristura, ondorioz, norberaren ardura bilakatzen dira, egiturazko aldagaiei eta desberdinkeria sozialei garrantzia kenduz (Ibid).

Ikerketa honetan arreta plazeran paratzeak, aitzitik, ez du beste emozio batzuek izan dezaketen indar-eraldatzailea inolaz zalantzan jarri nahi: *«La voluntad de cambio social y el rechazo del orden existente le debe mucho a sentimientos como la ira y el resentimiento. Estigmatizar con empecinamiento esos sentimientos negativos es estigmatizar de facto la*

⁴⁰⁵ Abiapuntutzat izan zuen sexualitatea, hainbat egitura ekonomiko, sozial eta politikoren puntu askotan artikulatzen den eraikuntza soziala dela. Hala, batetik errepresio eta arrisku eremu gisa, eta bestetik, esplorazio, plazer eta ekintza espazio gisa ulertzeko feministen moduak aztertu zituen, bien uztartzea inolaz modu kontrajarrian planteatu gabe (Vance, 1989).

estructura emocional del malestar social» (Cabanas eta Illouz, 2019:184). Hori argi ikusi da berriemaile desberdinen esperientzietan, ekintzaren aktibatzaile izan baitira amorrua, kezka, lotsa, tristura⁴⁰⁶ edota sosegu falta.

Plazera eraldaketa-esparru ere izan daiteke. “Gorputzen plazera” mugimendu intelektual, artistiko eta kontrakultural askoren aldarrikapena izan da historian zehar, erlijio kristauen gorputzaren ulerkerari edota sakrifizioaren ideari kontra egiteko, kasu (Citro, 2010)⁴⁰⁷. Marcela Lagardek (2000) ahalduntze eta autoestimu feministaren gogoetetan argi uzten du emakumeen bizi-baldintzak eta ongizate hori sozialki lortuko direla, kolektiboki. Muelasen ustez, aldaketa sozialerako eta eraldaketa subjektiborako eta kolektiborako motore da plazera. Gorputzen den sormen-prozesua da, errepresentazio, diskurtso sozial, kultural eta historikoek iragazia eta bereizkeria sozialak eta genero-bereizkeriak aintzat hartuko dituen; gizartea, ekonomia eta politika behatzeko modu alternatibo gisa (Muelas, 2015, 2016)⁴⁰⁸. Gizarte egituraren plazera bizitzeko aukera gutxiago dituzten gorputzen plazera aldarrikatzeak, beraz, desberdinkeria sozialak jar ditzake mahai gainean. Zenbait plazer prozesu, hain zuzen ere, desberdinkeria sozialen oinarrien zimendu izan daitezke. Eta begirada feminista batek plazer horiek zalantzan jartzea errekeritzen du, baita “displazertzea” ere, Graciela Hierro (2003) jarraituz⁴⁰⁹. Era berean, Franco Berardi “Bifok” (Sarriugarte, 2019) plazer etikoa aldarrikatu du: enpatiaren eta sentikortasunaren etika. Berardiren ustez, kapitalismoak etengabe sustatzen du desira, plazera beti gerorako utziz: «*Kapitalismoak behartzen zaitu etengabe produzitzera eta kontsumitzera, baina inoiz ez gozatzera*» (Ibid:14).

Aipatutako autoreen lan-ildoak jarraituz, ikerketa honetan plazera beste emozioekin uztartzen den bizipen edota sentsazio dinamiko moduan ulertu da; horretarako, egitura patriarkal, kapitalista eta xenofoboa tentuz begiratuko duen plazeraren ulerkera feminista baliatuz. Hilekoari lotutako ahalduntze, erresistentzia eta gorputz-birjabetze prozesu horietan ikusi da plazera indar eta bizipen garrantzitsua izan dela. Berriemaileen narrazioetan modu desberdinetan izendatu da plazera eta esperientzia askotarikoen artean badira usu errepikatu

⁴⁰⁶ Tristuraren politizazioaren inguruan, ikus adibidez: <https://primeravocal.org/politizar-la-tristeza-del-colectivo-situaciones/> (2019-11-17)

⁴⁰⁷ Bakhtin pentsalariaren (1994 (1930), in Citro, 2010:25) arabera, Erdi Aroko eta Errenazimenduko kultura popularrek gorputz materiala aldarrikatu zuten, eta elizak kondentzen zituen plazerak erresistentziarako hizkuntza poetiko eta politiko moduan baliatu zituzten, botere hegemonikoaren sinboloak modu komikoan inbertituz.

⁴⁰⁸ Laura Muelasek praxi feministaren erdigunean kokarazten du plazera: perspektiba antropologiko eta feminista batetik emakumeek beren plazer-prozesuak nola ulertzen eta esperimentatzen dituzten aztertzen du (2015, 2016). Bere lanaz gain, berarekin izandako elkarrizketa informalak biziki estimulatzaileak egin zaizkit gaia birpentsatzeko.

⁴⁰⁹ Hierrok (2003:43) *displacer* ideia planteatzen du “plazeraren porrot” gisa azalduz: hau da, baldintza desberdinek potentzialki plazerezkoa izan daitekeen esperientzia oztopatzeari erreferentzia eginez. Muelasek (2016), Hierro jarraituz proposatzen du batzuen plazera posible egiteko beste esperientzia batzuk desplazatu behar direla.

dituzten zenbait eremu. Bereziki nabarmendu diren hiru aipatuko ditut: (1) zikloaren eta gorputzaren ahalduntze-prozesuetan esperimentatzen den plazera, berriemaileentzat osasuntsua denaren sentsazioekin eta “euren gorputza” plazentero moduan bizitzearekin lotzen dena; (2) zikloaren gainean kolektiboki sortzen diren jakintza alternatiboak ekoizteko prozesuetan (izan egitasmoetan edo gogoeta partekatuetan, harremanetan...) azaleratu diren plazer-prozesuak; (3) genero arauak eztabaidatzen dituzten hilekoaren gaineko proposamen subertsiboetan (maiz sorkuntza eta ekoizpen artistikoei lotuak) azaleratu diren plazer-bizipenak; alegia, subertsioa plazer moduan bizitzea. Plazeraren bizipenak azaleratu diren hiru eremu horiek, era berean, beste plazer-prozesu batzuekin nahiz elkarren artean nahasten dira; baita beste emozio batzuekin ere. Dena den usu errepikatu dira testigantzetan, eta analisirako horrela banatu ditut hirurak. Maialenen bizipenak hari gisa baliatuz eta beste zenbait ahotsen bitartez sakonduko dut adibide horietan.

8.2.1. GORPUTZ-AHALDUNTZEA PLAZER: HILEKOA JOLAS MODUAN

2006ko uda zen, amaren herriko uda eder horietako bat. Inon baino lesbianago, bestalde, inon baino heteroago. Minigona eta tiranteak. Gabaz, lurrean jesarriz gero, harria bero mantentzen den gau izartsu horietako bat. Gogoan dut emozio handiko une bat, egunak inoiz amaitzen ez diren horietako bat; lo egin arren, gorputzak apur bat esna jarraitzen duen garai horietako bat, bizitza interesgarriena delako. Eta ez nituen 17 urte, ez. Bizitzan une desberdinetan errepikatu den zerbait da eta konkretuki hau dezente beranduago gertatu zen. Gorputza oso presente neukan, arropa gutxi neraman eta indartsu sentitzen nintzen, energetikoa. Hilekoa apur bat atzeratuta zebilen baina gorputza pisutsu sentitu beharrean, arina sentitzen nintzen. Banituen titiak puztuta, bai, baina gustatzen zitzaidan. Korrika egitean min apur bat ematen zidaten, baina, ez larregi. Sabelaldea puztuta neukan eta hankak nekatuta, baina energia asko. Eta energiaren gain edo akaso energiaren ondorioz, erakargarri sentitzen zaren une horietako bat zen. Eguzkiak belztutako azal distiratsuak laguntzen zuen noski. Nire gorputza oso presente, oso kontziente nigan... eta oso jabetuta. Hilekoa jaitsi, konpresak erabili eta, hala ere, minigonan jarraitzearen plazerra. Tantaren bat eskapatu zitekeen beldurrez, baina, ez beldurtuta. Herriko tabernako terrazan hankak zabalik jesartzea (Maialenek idatzitako testua).

Maialenen hilerokoaren bizipenak eta praktikak aldatzen joan dira nerabezarotik gaurdaino, hala nola, minei, ongizateari, odol-jasoketari (edo ez-jasoketari) edota odolak sexu praktiketan duten lekuari dagozkienak, baita gaiaren presentzia bera ere. Nerabe zela batez ere konpresak erabili izan zituen, tanpoia ez zuen oso gustuko: «*Gogoratzen dut nerabezaroan une hori, lagun batekin tanpoia sartzen, eta oso txarto, eta gehio ez det erabili niretzako deserosoa delako*». Konpresekin oso eroso moldatu da hondartzara joateko ere: «*Bainatzerakoan kendu eta gero*

berriro ipini». Bere kabuz bizitzeari ekin ahala, marka zuriak eta geroago belar-dendako zuritu gabeko konpresak tartekatzen joan zen, unean uneko gaitasun ekonomikoaren arabera; korporazio jakinei muzin egiteagatik, zein osasun eta ekologia arduragatik. Prozesu horretan eragina izan zuen, besteak beste, unibertsitate garaian email bidez jasotako azalpen-dokumentu batek [beste berriemaile batzuk ere aipaturiko mezua]; ikuspegi kritikoa lehenagotik bazuen ere, aurkezpen horren bitartez ezagutu zituen tanpoi eta konpresa zurituen kalteak. Inprimatu eta nerabeekin egiten zituen tailerretan baliatu zuen. Egun sobera gustuko ez duen arren, une hartan aldaketa-grina areagotu zion.

Hilekoaren politizazio prozesu horretan esanguratsuak izan ziren Ane lagunarekin ondutako kezkek, irakurgaiak, eta oro har elkarrekin ikertzeko eta gozatzeko desioak: «*Aldaketa nagusiena Anerekin bizi nintzela ematen da. Gaiari buruz hitz egin, gauza desberdinak irakurri, eta elkarrekin tailer batean parte hartu genuen. Bertan kopa, telazko konpresak edota itsas esponjak ikusi genituen, eta esponjak egin eta probatu genituen denbora batean*». Gailu desberdinak probatu eta konpresa artisauak egitea erabaki zuen: «*telazko konpresak doan dira, zuk zeuk josi ditzakezu. Autogestiorako aukera dira*». Gustatzen zaio odola bere kabuz nola jaisten den sentitzea, eta beste zenbait berriemailek dioten moduan, “naturalena” iruditzen zaio odola baginatik jaitea, edo behintzat, ikusgarriena. Bere ustez, kopa alternatiba garrantzitsua den arren, telazko konpresek oso ikusgarri egiten dute odola, bestelako inplikazio bisuala dute. Hain zuzen, nerabeekin dituen harremanen ondorioz ikusten du ikusgarritasun horren beharra:

Oso txarto bizi dute batzuek. Bereziki nazka sentitzen dutelako norberaren fluidoekiko. Txarto hasieratik bukaerara: minagatik, gestioagatik edo gura dabilako zerbait itea eta horregatik ezin dutelako, sexua dala, pistinara juteko, eskursioan juteko. Askotan galdetzen diet. Eta beraiek kontatzen dizkirate gauzak eta entzun doten fuertiena da ezin dabiela konpresak erabili, ikusten dutelako eta nazka sentitzen dutelako, orduan komunera joango litzatekeen bakoitzean konpresaz aldatu beharko lukeela eta pila bat gastatu beharko litzuketela, ezin du ikusi eta gero kuleroa igo gora. [...] Hilekoa ikusteak nazka ematen dien nerabe horientzako baliagarria izan daiteke kopa, eta orduan, niretzako baliagarriagoa da hilekoa agertzea, odola kanpora ateratzea.

Koparen erabiltzaile askok odolaren ikusgarritasuna argudiotzat badute ere, Maialenen ustez, koparekin odola ez da horrenbeste ikusten, usaintzen eta ukitzen; husterakoan salbu. Egia da koparen erabiltzaile batek baino gehiagok esan duela oihalezko konpresek deserosotasuna eragiten dietela horregatik, edo ez zaizkiola belakiak gustatzen etxetik kanpo aldatzean, odola nonahi barreiatu daitekeelako. Beraz, argi dago, ikusgarritasuna, bakoitzak bere modura

ulertzen duela, eta kudeaketa-sistema orok odolarekin bestelako harreman bat dakarren arren, hautuak arrazoi desberdinegatik egiten direla eta bakoitzari sentsazio oso desberdinak sortzen dizkietela.

Bere ustez, koparen erabilerak ikuspegi ekologikotik aldaketa garrantzitsua suposatzen badu ere, ez du zertan eraldaketa kritiko sakona izan. Alternatiba bai, baina era berean, politikoki zuzena bilakatu denez kontsumo produktu bat ere iruditzen zaio, giro alternatiboetan aski hedatua, baina ez duena beti zertan hilekoaren ikuspegi medikalizatua eta patologizatua behar beste kuestionatzen. Ideia hau Nahiaren kritikarekin lotu dezakegu, biei ere susmoa sortu ohi diete «*modex*» eta alternatibotasunaren baitan sortzen diren «*eduki gabeko aldaketa estetikoek*». Euren kritikek erakusten digutena zera da, kudeaketa alternatiboa egiteko arrazoiak askotarikoak direla, eta eurentzat, kasu batzuetan aldaketak emanda ere, ez direla beti behar besteko kritikoak hilekoaren kontzeptualizazio hegemonikoarekiko eta praktika kapitalistekiko. Lehen aldiz elkarrizketatu nuenetik gaurdaino aldatzen joan zaizkio sentsazio horiek, eta beste nonbait kokatzen ditu: funtsean, Maialen bereziki «*prozesu gabeko bideek*» kezkatzen dute, eta bere ustez feminismoarekin ere gauza bera gertatzen da egun:

Alternatiboa hegemonia bilakatzen denean, nolabait, ikasten ditugu diskurtsoak. Eta prozesuak egin gabe egiten dugu aldaketa bat, eta beste guztia iruditzen zaigu gaizki. Esaterako, hori elikagaien modekin ikusten da oso argi: esnea ez da hartu behar, eta munduko marka guztiak esne begetalak ekoizten hasten dira, edozein modutan. Egia da denak duela hasiera bat, baina prozesuak oso garrantzitsuak iruditzen zaizkit, eta nik, nahiz eta kopa oso produktu interesgarria iruditu, ikusi ditut hilekoaren praktika hegemonikoen kuestionatze bat egin gabe horretan sartu direnak, gainera, *glamour* gehiago duen kontsumo-produktu bat ere badelako, eta horrek arduratu izan nau gehiago. Baina orokorrean prozesuak oso garrantzitsuak iruditzen zaizkidalako, ez horrenbeste kopa ez zaidalako interesgarria iruditzen.

Konpresa berrerabilgarrien aldeko hautua, ikuspegi kritiko batetik egiten dituen ohiko beste zenbait kontsumo-hauturekin eta -praktikekin lotu daiteke: elikagaien, arroparen eta estetikaren, ibilgailuen edota aisialdiaren kudeaketarekin, kasu. Elikadura ohiturei dagokienez, adibidez, barazkijalea izan zen luzaroan, gerora makrobiotika egin zuen: «*Muchos joan-etorris*» dio. Bereziki interesatu zaio elikagaien ekoizpen-lekua eta -eredua, amagandik (eta amaren azoka-kulturagatik) jaso. Eta era berean, «*siempre mucho desde el placer*» dio, barrez, janaria bere plan sozialen parte garrantzitsua baita. Arropei dagokienez, betidanik izan du ohitura lagun artean arropa pasatzeko eta birziklatzeko, bigarren eskuko arropa erosteko, baina bereziki, azokak horretarako baliatzeko. Oporrak egiteko moduez ere betidanik hausnartu du asko: nora

joan edota bertan egoteko moduez, garraioez, etab.: «Pocos viajes de 'me voy quince días a Méjico'. *Batetik*, no lo deseo. *Bestetik*, me siento mejor haciendo otras cosas: *bizikleta hartu, busa, autoa...* ». Posible izan duen unetik antzera autokudeatu izan ditu xaboiak, desodoranteak, hortz-oreak eta bestelako baliabideak: ahalik eta gutxien erabili, ahalik eta gehien auto-ekoitzi, eta ahalik eta kontzienteen erosi (hautu ideologikoak eta baldintza prekarioak uztartuz).

Kontsumismoarekiko jarrera kritikoa bere bizitzako alor askotara zabaltzen du, tentsio eta kontraesan propioekin, eta munduan egoteko modu propioarekin. Dena dela, iraganari begiratu ahala, ñabardura bat egiten dit desioek ideologian duten eraginaz: kasu batzuetan nahien ondorio garatu ditu zenbait ideologia kritiko, nahiz eta gero irizpideen forma hartu duten, baina oinarrian desioak ere egon dira. Zentzu honetan, erraz ohartzen da maiz ezin direla guztiz banatu irizpide afektiboak eta ideologikoak, baita emozioek pentsamenduan duten garrantzia ere. Edo berdin emozioak pentsamendu direla. Ariketa hori egiteak ikusgarri egiten ditu norberaren kontraesanak, eta, era berean, iritzi desberdinak dituzten pertsonen arteko zubietan jarduteko posizioa ere erraz dezake. Praktika desberdinak ikusgarri egiten saiatu ohi da Maialen: gustuz egiten ditu odol-kudeaketaren gaineko azalpenak eta gogoko du bizilagunei, etxekideei, eskoletako nerabeei edota maitaleei jakinmina piztea.

Gaur egun oso ondo bizi dut, esperimentu bat bezala. Dena dago lotuta, egin genituen konpresa batzuk, erabiltzen eta garbitzen ditut, eta jolas bat bezala bihurtu da. Adibidez nire amaren etxean esplikatu nuen nire praktika eta tupper berezi bat neukan, eta orain bizi naizela lagun hauekin oraindik ez dugu horri buruz berba egin. Zer pentsatuko dute komunean uzten dudanean nire tupper berezia? Alde batetik aurretik azaldu nahi diet, baina bestetik ere emozionantea da aurkitzen badute zer pentsatuko duten. Horregatik diot jolas bat dela, dena aldatu da.

Maialenen ibilbidean, odol kudeaketaz gain, politizazio eta ahalduntze hori erakusten dituen beste esparru bat sexualitatea da. Egun modu positiboan bizitzen du hilekoa sexu praktika partekatuetan, «*jolasaren parte*», baina bizitzen zehar moldatzen joan den zerbait izan da, eta honela gogoratzen ditu institutu garaian izan zituen sexu-afektiboak:

Badakit Jarak debekatuta zeukala nik bera ukitzea hilekoa zuenean, hasieran behintzat. Baina baita ere badakit mina izaten zuela, eta horrek ere izango zuen eraginik. Nahiago zuen beste gauza batzuk egitea. [...] Gerora, gogoratzen dut Jonekin hasi nintzenean, kalean enroilatzan ginela, zapatu gauez. Gau batetan ni hilekoaz nengoen, eskua sartu nahi zuen praktetatik eta nik esan niola: 'Ez, ze hilekoarekin nago'. Gero berarekin jarraitu nuenez konfiantza giro bat egon zenean aldatu zen. Jonen aurretik, badakit, desberdina zela hilekoa edukitzea edo ez edukitzea

ligatzeko. Nahiz eta igual azkenean norbaitekin ligatu, praktikak desberdinak proposatzen nituela.

Elkarrizketatuen artean errepikatzen den ibilbidea izan da, hasiera batean, praktika sexu-afektiboetan, hilekoa muga izan daitekeela, eta gerora modu askeagoan bizi ohi dela. Bestalde, elkarrizketa batzuetan alderatu egin da hilekodun gorputzekin edo hilekoa ez dutenekin sexualitatea partekatzeak inplika dezakeena, askotariko esperientziei eta iritziei leku emanez. Maialenek, egun beste modu batera bizi badu ere, oroitzen du nola nerabearoan uste zuen agian neskekin errazagoa izango zela: *«Pentsatzen nuen neska izatean hilekoaren gaiak sexu harremanetan garrantzi gutxiago izango zuela, baina ez, dena pertsonaren araberakoa da. Igual errazagoa zen nesken artean azaltzea, baina debekuak hor jarraitzen zuen»*. Gerora, bereziki *«feminismotik eta subertsioetik gertuago dauden emakumeekin»* izan ditu harreman sexu-afektiboak, eta beraz, aski aldatu da harreman horietan hileko-odolaren presentziaren esanahia, eta *«gainera, oro har, hilekoaren gaia bera askoz presentiago dagoelako egun feminismoan»*.

Maialenen bizipena, zentzu honetan, Jurdanaren esperientziarekin lotu dezakegu. Jurdanak sentitzen du zenbait harremanetan berak edo bikoteak odola izateak sexu-praktikak baldintzatu izan dituela, «behatzak [baginan] sartzeko», esaterako. Baina hain justu, maitale zuen lagun batek biziki eragin zion bizipenetan, aldatu zizkion praktikak: koparen erabilera erakustez gain, odola sexu-praktiken parte eginez, gozatuz. Teresarentzat, aldiz, aldakorrak izan dira garaiak: nerabeagoa zela harremanetan hilekoa oso presente zegoen (bai hilekodun eta bai ez hilekodun gorputzekin elkartzean), eta gerora, bikotearen araberakoa izan da, *«pailasoarena egitea»* atsegin zuela esan zion hilekodun maitalearen pasartearekin ikusi dugun moduan. Baina, oro har, badu sentazioa, lehen, zentzu batzuetan, askeago sentitzen zela. Halaber, batzuentzat hilekoa, sexu-praktiken parte ez ezik, kitzikagarria den zerbait ere izan daiteke, hala kontatzen du, hain zuzen, Maialenek, datorren esenan.

Bere azalean urtzeko gogoaz azaleko zentimetro karratu guztietatik, harreman-sexu afektiboek korapiloric enredatuenera garaietan, irla bat. Bere etxean izkutatu ginen biok, salbu. Bera hileko minak leuntzeko kojineko batekin sofara uzurtuta, bere ondoan jarrita ni. Gertu nengoen, bere hankak laztantzen. Hilekoaren minarentzako onena masturbatzea zela esan zidan eta ordutik dakit nik. Irribarre eta begirada lizunekin. Beranduago arte ez zen inor etorriko etxera baina badaezpada bere logelara joan ginen. Garai oso-oso pornografikoa genuen eta izarak margotu genituen. Nire eskua bere odolaz eta flujoaz blai bere gorputzetik eta izaretatik. Nire eskumako hanka bere hankartearen azarnaz. Odola sikatzen zihoan nire eskuan, isuri berriarekin nahasi egiten zen bitartean; sikuak, tira egiten zidan eta isuri berriak, berotu. Beste eskuko

atzamarrekin, odol apur bat hartu eta ahora gerturatu nion, bere mingaina atera eta atzamarretik hartu zuenean, nire mingainaz hartu nuen nik, eta ondoren bera izterretatik ebatu eta hankartea miatzatu nion, suabe baina intentsitateaz... gauza gehiago gertatu ziren han, batzuk gogoratzen ditut, beste batzuk ez hainbeste. Baina bere odolaren usaina eta zapore hori iltzatuta gelditu zitzaizkidan hainbat egunetan. Plazerrean bilduta. Fondoan Ruper Ordorika entzuten da... 'Zure gorputza, da orain nire hiria...'. Hurrengo egunean, etxetik atera baino lehen, eskuak eta aurpegia garbitu nituen, pekatuaren arrastoak ezabatzeko intentzioz. Ondoren, autobusean sartu nintzen eta ordaintzeko txanponak gidariaren mahaitxo horretan uztean, atzazkaletan gorri-granate eder bat nuen oraindik. Barruraino sartuta (Maialenek idatzitako testua).

Maialenentzat hilekoa «*pornografiarako jolas*» ere izan daiteke. Berarentzat plazer erotikorearen erdigunean dago intentsitatea; eta intentsitate hori oso garrantzitsutzat du sexualitatean eta gorputz-enkontruetan. Hortaz, «*odola, es como la huella de esta intensidad*», «*Hilekoak izaretan uzten duen arrasto hori*». Odola jolasaren parte egitea, heteroarauari muzin egiteko eta norbere *gorputzaren* onarpena eta desira lantzeko bidea da zenbaitentzat: «No dejes de disfrutar por. *Zikin eta debekatua kontsideratua izan da, eta horregatik, erresistentzia moduan 'vamos a jugar con esto y a darle la vuelta'*».

Maialenen bizipen, kudeaketa eta sentazioetan gorputz-ahalduntze prozesua ikus daiteke. Hala, gorputz-ahalduntzea plazer bizipen gisa aztertzen ari naizen atal hau amaitzeko, prozesu horiek zenbaitentzako osasunaren lanketarekin duten loturari erreparatuko diot. Izan ere, askok aipatu dute osasuntsutzat ulertzen duten hori sentitzearen edo hori bilatu eta lantzearen plazera. Zehazki, osasunaren bilaketa minarekin eta plazerarekin erlazionatzen da askorentzat; aipaturiko osasunaren ikuspegi dinamiko eta multifaktorial bat abiapuntu izanik, eta zenbait gorputz-praktika lantzearekin oso lotua. Maialenentzat osasuna «*energia edukitzea*» da: «*Energia dela diot, zeren medikuak esan al dizu gaixo zaudela eta zu ez sentitu gaixo, energia izan. Orduan osasuntsu egoteko ondo sentitu behar naizela uste dut*». Horretan eragiten diote elikadura-ohiturek, atsedanak, animoek eta «*harreman sanoek*». Gertaera batzuen ondorioak ere aipatzen ditu, «*egoerek zu ez kontrolatzearen*» garrantzia. Kasu honetan, plazeraren sentipena osasunaren adierazle gisa ere ikus dezakegu.

Lehenago ere, osasuna eta ahalduntzea plazer moduan bizitzearen ideia hurbildu gaitu, besteak beste, Klarak. Gorputza gaztetatik sentitu izanaren plazera identifikatzen du, baita indartsu eta malgu sentitzearena. Osasuntsu sentitzeak eta horretarako jarrera aktiboa izateak zein gorputz-sentazioen bizipen kontzienteak sortu dio atsegina. Gorputz(a) izatea bera

identifikatu du plazerarekin: *«Para mí el cuerpo es maravilloso, me encanta tener un cuerpo»*. Bere ibilbide luzean, gorputz-esperientzia propioaz gain, gorputz-ahalduntze prozesu kolektibo (eta indibidualak) sortu eta ezagutu ditu, eta hori hazkuntza prozesua izan da. Era berean, ikusten du halako prozesuetan parte hartzen duten emakumeen sentrazio atseginek egiten dutela proiektua indartzea eta beste batzuen interesa areagotzea. Bestalde, gozagarri egiten zaio fase desberdinek beragan duten eragina ezagutzea: *«Lo ajusté a mi práctica de yoga al principio, y luego dije ostras, a todo, y nada, una maravilla, en vez de luchar contra la corriente es muy gustoso»*. Odolaldiaren bizipena atseginez identifikatzen du: isuria sentitzea, jarioaren berotasuna, kolorea eta baita usaina. Oro har, odol-dispositibo alternatiboekiko sentrazio atsegina dute askok: hautu politikoarekin, autogestio gaitasun propioarekin eta gorputz-prozesu propioa jabetzearekin zerikusia duen plazer-asebetetze modukoa.

Plazera gorputz-ahalduntzearekin lotzen duen ideia hau argi ikusi da osasunaren eta espiritualtasunaren konbergentzian ere, zeren eta giro holistikoko proposamenetan egiten diren gorputz-lanketak oso lotuak baitaude erlaxazioari, gozamenari eta ongizateari. Aipatu moduan, zorientasunaren industria garaikidearen ideologia zehatzek ere eragina dute prozesuetan. Era berean, ikerketaren parte-hartzaileak (nahiz eta batzuek praktikan bilatzen duten zerbait ere izan), oro har, kritiko agertu dira “etengabe ongi egotearen” ideiarekin, eta hori lot dezakegu plazeraren ulerkera kapitalista horren kritikarekin, eta gorputzak eta bizitzak dituen zikloen onarpenarekin.

Zenbait narraziotan, beraz, gorputz-birjabetzearen lanketa eta sentrazio hori plazer-prozesu eta -praktika gisa agertu da, osasuntsu sentitzearekin, ongizatearekin, odol-kudeaketarekin edota sexualitatearekin zerikusia duten esperientziekin lotuta.

8.2.2. ZIKLOAREN JAKINTZA KOLEKTIBOAK: SORTZEAREN ETA HEDATZEAREN PLAZERA

Nuestra tarea principal consiste en la compartencia, en la solidaridad y en el intercambio, siempre con base en la autonomía. Autonomía siempre en lo colectivo, compartiendo aprendizajes y saberes que aún perviven en las personas de a pie, esas personas que resisten de cualquier manera los ataques del capitalismo por medio de la preservación del conocimiento colectivo que reproducen y comparten (Colectivo Brujoas, 2014:8)

2011. Erakusketa muntatzen, une konkretu bat gogoratzen dut, bazkalostea zen. Lasai eta pozik geunden, lan potoloena aurreratua genuen. Mediterraneoko maiatzeko eguzkiak gogor jotzen zuen kanpoan eta gela hartan sartzeko borroka egiten zuen. Zirrikietatik sartzten zen gelaraino,

espazioa laranja kolore eder batekin okupatuz eta ederragotuz. Gu biok elkarri begira lurrean jesarrita. Erakusketa muntatzen denbora gehien pasatu zutenak izan ginen. Gauza bakoitza jartzean, sorturiko hausnarketak, galderak, iritzi trukaketak, isiluneak... bizirik zegoen prozesua zen. Bizirik eta zabalik. Instalakuntza horretan, hilekoa duten edo ez duten gorputz desberdinak irudikatu genituen, emakumea-hilekoa edota hilekoa-emakumea eskema gaindituz. Noski, erakusketaren ardatzetako bat zela ikuspegi hau, baina hori nola irudikatu gure elkarrizketen haritik etorri zen; elkar-hizketan eta elkar-harremanean sortu zen desioa. Gogoratzen ditut gure eskuen mugimendu geldoak besteari ideiak azaltzeko, irribarreak, elkarrekin eraikitakoak sorturiko emozioaren jabe, euforia. Bestearen ideiak adi entzuten, ahots suabearekin, astiro baina bizitasunez. Aitortza (Maialenek idatzitako testua).

8.2.2.1. EZAGUTZA KOLEKTIBOAK ERRESISTENTZIA BIDE

La injusticia social contiene en su seno una injusticia cognitiva (de Sousa Santos, 2005:57)

Behin eta berriro ikusi dugu liburuan zehar hilekoaren kultura alternatiboek ezagutzak sortzen dituztela, batez ere kolektiboki, askotariko gune eta eremu ideologiko politikoetan, non gogoeta-elkarrizketa espazio interesgarriak sortzen baitiren: egiten dira autoezagutza ariketak, kolektibizatzen dira esperientziak, elkar-entzun ohi da, ikasten da besteen esperientzietatik. Hala doaz eraikitzen gogoeta praktikoak eta teorikoak, hala identifikatzen dira ezagutza-irrika berriak. Horrenbestez, ezagutza kolaboratiborako espazioak sortzen dira, non, nahasten diren jakintza kognitiboagoak, prozesualak eta afektiboagoak (Díaz, 2005:1), hala banatzea maiz ezinezkoa bada ere: batak besteak elikatzen du, baina ez soilik hori, baita elkar-ekoitzi ere. Horrenbestez, ezagutzak ko-ekoizten, metatzen, artikulatzen, garatzen, uztartzen, partekatzen eta irekitzen dira, bidaiatuz eta bide propioak eginez. Hain justu, ezagutza zientifiko hegemoniko mendebaldarraren moldeak zenbait ezagutza forma lehenesten ditu unibertsaltasunaren eta neutraltasunaren izenean; eta mugimendu eta eragile sozialak, beste agente-akademikoekin batera, eraldaketa epistemologikoaren eragile nagusi izan daitezke (Escobar, 2007; García-González, 2011).

Ikusi dugu askorentzako hilekoa autoezagutza prozesua izan dela, baina baita elkar ezagutzarako konplizitatea ere. Lagun-harreman, tailer edota hilekoarekin lotutako egitasmo eta topaketa desberdinetan zikloaren gaineko ezagutzak sortzen eta partekatzen dira. Eta askorentzat, zikloaren gaineko ezagutzen eraikuntza prozesuak (maiz, kolektiboak) biziki gozagarriak izan dira. Esaterako, Lidek, fanzinea egiteko prozesuaz, egindako tailerrez edota konpresak josteko geratzen ziren uneez mintzatzean, garrantzia berezia ematen die

biomedikuntzatik eta hegemoniatik at sortzen diren ezagutzak ekoizteko modu kolektiboek; baita prozesu horietan sortzen diren ahalduntze-abaguneei ere.

Maialenen kasuan, bilakaera honen hastapenetan esanguratsuak izan ziren zenbait erreferentzia teoriko, bai fanzineak eta bai liburuak, eta baita irakurketa haien ondorioz hasitako egunerokoa ere: «*Hilekoa aztertu dut bururatu zaidan modu guztietan: kolorea, usaina, zaporea, testura, egunak, zelakoa dan. Bost hilabetetan egunerokoa egin nuen, hilekoa izaten nuanean beste aipamen batzuk ere badaude, sexuan inguruko gora-beherak, etab*». Beste berriemaile askoren antzera, Grayen (2003 [1994]) liburua eskuratu zuen lehenengo, alabaina, bizkor alboratu zuen ikuspegi hura, «*min piskat*» sortzen ziolako: «*Horren atzean dagoena emakumeen esentzia da, boterea zentzu magiko-sinbolikoan, ez inondik inora botere sozialean, eta horregatik ikusten dut arriskutsua. Ez duelako kritika sozialik egiten, indartsurik behintzat*». Hots, bere ikuspuntua antiesentzialista gisa defini dezakegu, eta zentzu horretan unean oso baliagarri egin zitzaion *Reproducción del cuerpo femenino* (Esteban, 2001) liburua, partekatzen zuen «*ikuspegi kritikoagatik*». Baita bere kidearekin partekatzen zuen fanzine sorta ederra ere. Hain justu, berak eta lagunak partekatzen zuten deserosotasun hura izan zen elkarrekin gaia lantzen hasteko inflexio puntua; garai hartan hilekoaren ikuspegietan gorputzen aniztasunaren gogoeta faltan sumatzen zutelako. Nabarmentzekoa da, irakurketak, egunerokoak, elkarrizketak eta bizipenen analisiak aipatzeaz gain, ezagutza prozesuetan zenbait leku fisikok izan duten garrantzia ere azpimarratzen duela: Anerekin gogoeta partekatuetarako leku izan baitira tabernak, auto-bidaiak eta errekan bainuak. Hala, beha dezakegu jakin-min, ezagutza desio eta partekatzearen nahiarekin batera plazeraren ideia askotarikoak uztartzen direla, eta prozesuaz gozatzeak daramala mugitzera eta sormenera: lagunarekin harremana eta elkarrekin ikertzeko eta arakatzeko desioa.

Ikerketan ikusi dugu ezagutza kolektiboak eta dinamikoak erresistentzia bide direla. Horren harira, bada, bi ñabardura egin nahi nituzke: bata birtualtasunaren aferari dagokionez, eta bestea, profesionalizazioaren gainean. Batetik, etnografia hau bereziki espazio fisikoetan eta materialetan garatu den arren, ezagutzen sormenaz eta zirkulazioaz ari garela, nabarmendu behar da azken urteetan gaia birtualki ere garatu dela⁴¹⁰, aipatu moduan. Bestalde, feminismoan orokorrean gertatu den bezala, hilekoaren arloan ere gero eta pertsona gehiago espezializatzen ari da, talde-prozesuak laguntzeko prestakuntzak sortu dira eta eskarmentu handiko pertsonak erreferentzia garrantzitsu bilakatu dira azken urteetan. Gainera, erreferentzia teoriko klasikoak erabiltzen badira ere (lehen iparramerikarrak asko, baina egun batez ere Estatuko eta

⁴¹⁰ Hilekoaren ziberaktibismoari buruz, ikus, esaterako: Ramírez, 2019

Latinoameriketako erreferentziak), are eta eduki, liburu eta fanzine gehiago ekoizten ari dira horretan espezializatzen direnen eskutik ere. Espezializazioa areagotu izanak moldatu egiten ditu hilekoaren ezagutza-prozesuak; alegia, gero eta gehiago jotzen da adituengana, eta gero eta gutxiago dira tailer autogestionatuak, lehen ohikoagoak zirenak (nahiz eta hori, aldaketa kultural orokorrago baten parte den). Ezagutza prozesu eredu askotarikoak elkarrekin garatu daitezke (eta oro har, hori bultzatu ohi dute horretan espezializatu diren askok), baina beste kapitulu batzuetan azaldu moduan, aditu-kultura sustatzen duen gizarte honetan (Esteban, 2016) hierarkia bat gertatzen da jakintzadunen eta ez jakintzadunen artean, eta preseski hori politizatzen ez den kasuetan, ezagutzaren autogestio kolektiboek indarra gal dezakete.

Hilekoaren proposamenetan joera hori presente badago ere, aztertzen ari naizen ezagutzak bereziki kooperatiboak dira, dinamikoak. Federico González eta Silvana Váttimok (2015) adimen kolaboratibotzat ulertzen dute elkartzen diren banakoen arteko talde-ekintzan azaleratzen den adimena. Adimen kolektibotzat dute, aldiz, zuzenean elkar eraginean egon ez arren denek eragiten duten ezagutza baten emaitza, balio erantsi gisa. Biak modu zurrunean banatu ezin badaitezke ere, ikuspegi hori jarraituz, adimen kolaboratiboa litzateke tailer edo ekimen zehatz baten baitan garatzen den ezagutza-edukia. Baina, oro har, hilerokoaren kultura alternatiboegi dagokionez, adimen kolektiboan oinarritzen diren ezagutzez ariko ginateke, adimen kolaboratiboek kolektiboegi ematen dielako bide, eta bi sorkuntza ereduak nahasten direlako. Ezagutzen eraikuntza kolektibo horien adibide argi ditugu, esaterako, tailerrak eta topaketak, edota jada aipatu ditugun Bostongo kolektiboaren liburu edota fanzine ugari. Eta maiz, lanabes bilakatzen dira lan-talde, talde feminista edota emakume-zirkuluentzat, abiapuntu gisa edota talde-irakurketarako, kasu, prozesu eta ezagutza berriei bide emanez.

Dena den, ezagutza kolektiboen ikuspegi xaloa saihestu nahi nuke. Kapitalismoak, bere modu dinamikoenean eta ezkutuenean, ezagutza kolektiboak bere eginez etekina ateratzeko joera du eta, sarri, ez da erraza hori nola gertatzen den identifikatzea. Ezagutzen apropiazio kapitalista kontsumora bideratzen da eta kultur ekoizpenen izaera kooperatiboa instrumentalizatzen du (Cañada eta Orihuela, 2005):

Ante él, tenemos que reafirmar que la creación colectiva no es la expresión más depurada de rendir beneficios al Capital sino la manifestación de la resistencia más básica a él. La redistribución de saberes sobre la premisa de la libre circulación y accesibilidad contiene el viejo paradigma de entender la producción y redistribución como una necesidad social y no como un negocio más. [...] Las posibilidades para apropiarnos de la inteligencia acumulada de la humanidad, de su riqueza abstracta y de la creatividad colectiva es a nosotros a quienes nos toca potenciarlas y favorecerlas.

Nuestra capacidad de cooperación es el arma más impecable contra el capitalismo. [...] La cooperación en la producción, desarrollo, difusión y disfrute del conocimiento colectivo, de la riqueza abstracta de los saberes sociales es, por todo ello, la base del desarrollo sostenible de la comunidad donde funciona [...] (Ibid.:141)

Pertsona ez hegemonikoek euren gorputz, osasun eta praktiken gaineko ezagutzak sortzea kapitalismoari eta sistema biomedikoari erresistentzia egiteko modua da, baita ezagutza-eredu hegemoniko androzentriko, kapazitista eta kolonialei ere. Hala hilekoaren kultura alternatiboetan elkarlanerako jakintza zubiak eta espazioak sortzen dira, modu kolektiboetan sortuz, artikulatuz, garatuz eta hedatuz. Jakintzen hierarkiekin zerikusia duten zenbait tentsio ere gertatzen diren arren, ezagutza dinamikoak eta kooperatiboak dira, eta gorputz-ibilbide desberdinetan ikusi bezala, askori ezagutza-prozesu horien parte izateak plazer-sentsazioa sortzen die, besteekin elkartzeko desioarekin uztartuz. Ezagutzak eraikitzeko modu horiek guztiz zeharkatuta baitaude harremanez. Maialenen narrazioan esplizitu ikusi dugu prozesu horietan plazerak eta afektibitateak duen garrantzia, eta baita prozesu horiei esker harremanak ehuntzen direla: *«Emozio handia genuen, harreman oso intimoa, eta denerako gogo handia; batez ere, prozesu plazenteroa eta bitala izan da gure bizi-ibilbideetan»*. Aldebiko kontua da, batak bestea elikatzen baitu.

8.2.2.2. HEZKUNTZA PROZESUAK ETA EZAGUTZAREN TRANSMISIOA HAURREKIN ETA NERABEEKIN

Berriemaile ugari aipatu dituzte ikaskuntza prozesuak eta prozesu pedagogikoak; horien leku izaten baitira sarri tailerrak, topaketak, etab. Baina gainera, badira zenbait berriemaile haurrekin eta gazteekin aritzen direnak hezkuntza eremuan: asko udalekuetan aritu dira (Teresa, Maialen, Luna, Kris, Ilune...) eta beste zenbait irakasleak edota hezitzaileak dira. Alegia, zenbait berriemailek badute harremana nerabeekin. Nola baliatzen dituzte une horiek hilekoaren ezagutzak transmititzeko edota beraiekin sortzeko? Esaterako, hezkuntzari eta generoari lotutako gogoetak berrelikatu egiten dira Uxueren gorputz-esperientzian. Baso-eskolan, txiki-txikienetatik hasi eta 12 urte arteko haurrak daude. Horiei hilekoa nola azaldu eta oro har, euren sexualitatea zein gorputz-prozesuak ongi eta lasai bizitzeko moduak helaraztea kezka garrantzitsutzat ditu. Jakin badaki tratua duen haurren eta nerabeen familia-testuingurua berezia dela: nabarmena da sexualitateaz, gorputzaz eta bizitzaz bestelako ikuspegia garatzeko kezka dagoela. Hori dela eta, zenbait haur/nerabe nahiko lasai ikusi izan ditu gaiarekin, baina, oro har, gaia partekatzeko espazioen beharra sumatzen du: *«Yo creo que tienen una sobreinformación, pero poca digestión de la información. Lo viven, pero como que no lo comparten. No hay grupos de adolescentes que se pongan a explicar, 'Jo a mí me duele, a mí me*

sangra de esta manera, a mí me huele no sé cómo', Pues crear estos espacios». Alegia, emakume helduen artean bezala, txikienean artean ere konfiantza-espazioak sortzeari premiazkoa deritzo.

Maialenentzat ere, nerabeekin urteotan izandako harremana, ezagutzak eraikitze eta batez ere partekatze eremua izan da. Bereziki kezkatzen du nazkaren sentimenduak. Berarentzat garrantzitsua da haiek euren gorputza ezagutzea eta gustuko izatea eta hargatik bizipen positiboekin lotu ohi ditu zikloaren azalpenak. Batez ere, ez duena nahi da etengabe ugalketarekin lotzea: «*Badakit hilekoa hori ere dela; praktika heterosexual zehatz batzuekin haurdun gelditzeko arriskua dudala, eta horregatik erabili dudala kondoia*». Dena dela, hilekoa nerabeei azaltzean modu zuhurrean egiten du, egungo bizipen positiboekin lotuz.

Jakingo nuke esaten hobe zer ez den. Udalekuan adibidez askotan bizi izan dugu egoera hori. Askotan tokatu zait entzutea ama izan ahal izateko tresna dela. Orduan nik egiten dudana da gazte horri beste informazio bat eman, eta nik orain bizi dudana modu positibo hori azaltzen diet. Inoiz ez diot gazte bati esan zer den biologikoki, bizipenekin lotutako gauzez hitz egingo nuke [...] Esango nioke irten behar den odola dela. Norberaren arabera hilabete behin etorriko zaiola: batzuei gehiagotan besteei gutxiagotan, luzeago edo laburrago, min gehiago edo gutxiago. Saiatuko nintzake egun horretan ez bada beste batetan kudeaketa motez hitz egitea, konpresen eta bestelako aukeren inguruan. Baina batez ere amatasunari buruz hitz egitea ekidingo nuke, eta ez nioke esango, 'begira, zelako ondo hilekoa duzula, emakumea zarela, haurrak eduki al dituzula', ze udalekuan gainera igerilekura joan nahi duzu eta hitz horiek ez dira oso liluragarriak.

Teresak ere aipatu moduan, udalekuak oso une emankorrek dira ziklo menstrualak eta, oro har, gorputz-ezagutza lantzeko. Batetik, egunerokotasuna bere osotasunean bizitzeko uneak dira. Bestetik, hezitzaileekin konfiantzazko harremanak eraikitzen dira. Ezaugarri horiek bereziak egiten dituzte haurren/nerabeen bizipenak eta gorputz ikaskuntzak.

8.2.3. SUBERTSIOAREN PLAZERA

Ekintza zuzena... gozatu zure odola!
(Pottors eta Klitto, 2013)

Ez dut inoiz ahaztuko *centro penitenciario* urdinez idatzita zituzten izara horiek odolez margotu genituenekoa. Bi nesken arteko plazer jolas intentsoak kartzela barruko bis gela zatar batean. Izara ezin zatarragoekin. Baina gu ezin ederrago, ezin jolastiago. Egoera horretan, gure arteko pornografia hauspotzen jarraitzeaz, pozik eta indartsu. Gure aluko odola izaretatik, horren isla. Bis gelako burnizko

atean "dos minutos" esaten jo zuten. Azken mosuek, azken laztanak, irribarreak eta hurrengorarte esateak sortzen duen estutasun hori barrurantz sartzen. Hori bai, bis gela utzi nuenean (bera lehenengo ateratzen zuten beti), atera aurretik, azken begirada bat gorritz margoturiko izarei. Bis gelatik, iraultza txiki handiak ahoan margoturiko irribarrearekin eta txortan goxo egin osteko gorputz horrekin atera nintzen (Maialenek idatzitako testua).

Subertsioa plazeraren esperimentazio moduan azaleratu dute zenbait parte-hartzailek. Dagoeneko antzeman dugu desio subertsibo hori Lideren, Maiteren edota Nahiaren narrazioetan, besteak beste. Maitek bere instalazioetarako modu jorian eta biskatsuan erabili izan du odola beste zenbait likidorekin batera; korporaltasun objektu eta munstruosoaren bitartez jarioekin dugun harremana galdekatu du. Une desberdinetan bizitako sosegu falta modu hartan esperimentatu eta bideratu izana esperientzia atsegina izan zen berarentzat. Lidek ere genero-ikuspegitik pentsatu eta irudikatu ditu nazka-ekoizpenak. Finean, ikus daiteke nola gorputz-espazio horien bitartez marjinak urratzen diren. Aurreko kapituluan heldu moduan, hilekoaren gorputz politikoa, genero-sistema nazkaren bitartez kuestionatzen duen gorputz politiko subertsibo bilaka daiteke. Prozesu horietan sentsazio desberdinak elkartzen dira, sosegu-falta, amorrua eta plazera, kasu.

Izarrek ere, lehen konpresa-lapurreta azaltzean argi nabarmendu du zeinen dibertigarria izan zen eta horrekin lotu ditu militantzia-eredua, egitasmoa egitearen helburuak eta prestakuntza, mozorrotu eta abestearen jolasak... eta baita euren artean sortutako giroa ere. Nahiaren kasuan ere ikusi dugu «*taza y media*» horrek sortzen dion plazera: "odolak nazka sortzen dizula? Ba tori odol gehiago" moduko bat. Ilunerentzat, aldiz, hilekoak gorputza gehiago ezagutzeko balio izan dio: «*Gutxienez harreman gehiago izateko, baginarekin adibidez*». Era berean, zenbait lagun zein maitalerekin konplizitatea sortzeko hizketagaia ere izan da. Madrilen bizi zela, autodefentsako lagun feministekin eraikin bat okupatu zuten zentro sozial egiteko helburuarekin, baita etxebizitza gisa ere. Elkarbizitzak eta militantziak bat egiten zuten garai hartan sortu ziren hilekoaz solas egiteko eta esperimentatzeko uneak. Halaber, gogoan du zenbait asanbladatan sarri aipatu ohi zela hileko-odola kale-ekintzetarako «*tresna moduan*». Aurretik ere aipatu dut Ilunek pairatzen duen hilekoaren mina, baina era berean, ikus daiteke, konplizitate abagunea ere izan dela, baita borroka politikoaren baitako elementu ere.

Maialenen ustez, hilekoaren ikuspegi negatiboa ulertzeko gibeledu arrazoiak dira emakumeekin zerikusia duela eta «*mundu sinbolikoaren*» parte dela: «*Eta gero, alutik ateratzen den gauza delako, eta zikinkeriekin lotuta dagoelako. Horregatik sexu harremanetan egon da debeku hori. Uste dut horrek biak zerikusi handia dutela ikuspegi negatiboan. Eta historiak,*

noski». Lehen aldiz elkarrizketatu nuen garaian zuen bikotearekin oso presente zuen zikloa: «*Bikotearekin hasi nintzenez, elkarrekin gindoazen denbora hileko maiztasunen arabera zena, 'hiru hileko goaz elkarrekin eta abar', horregatik, egun batean koadro bat oparitu zidan hilekoa deitzen zena*». Bestalde, sortu zuen kolektiboan ere hori izan zuten xede nagusi: hilekoa birpentsatzea, politizatzea eta errepresentazioekin jolas egitea. Bere kontakizunean ikusiko dugu nola uztartzen diren jolasa, subertsioa, baina baita jakinmina eta ezagutza horiek ardatzen dituen harremana ere:

Kolektiboa lagun batekin dudan harreman berezitik sortu zen, 2006an-edo. Gauzak elkarrekin egiteko gogoak eta kezak konpartitu genituen, 'egin behar degu zeozer': tailerrak egin, irakurketak, pintadak egin nahi genituen kalean, instalazio bat... Tartean sartu zen emakumeen ekoizpenei lotutako lehiaketa bat. [...] Bideo bat egin genuen, odolarekin makillatzen ginen bertan, a tope. Eta jarri ginen topera sartuta. Argazkiak ere egin genituen: odolaren eta flujoaren fase desberdinenak, hilekoa leku desberdinetan, kudeatzeko sistema desberdinak ... dena gure estilo prekario-pertsonalean. *Evidentemente* ez gendun irabazi, teknikoki dena oso-oso prekarioa zen, oso Do-it-yourself [barrez dio] [...] Gero egin genituen kamiseta batzuk eta baita telazko konpresak. [...] Ta ez dakit josten, *baina siguen funcionando*... Oso-oso egoera plazereroa izan zen. [...] Banaka bai atera ohi gendun kamiseta, baina behin biak batera atera genuen kamiseta, jai batzuetan, *rollo performance*. Jende askok galdetu zigun ia zer, eta beste askok, begiratu. Pentsa, pasa dira urte pila bat ordutik: egun eslogan feministak dituzten askoz kamiseta gehiago daude, eta hilekoaren gaia askoz presenteago dago. Beraz, hori proiektuaren beste parte bat izan zen, kaleratzearena gure mobida. Emozio handia geneukan, kuriositate handia eta ikertzeko desioa, harreman oso estua, denerako gogoia, eta batez ere, prozesu oso plazereroa eta bitala izan zen gure bizi-ibilbideetan.

Maialenengan eragin handia izan dute grina feministatik egin diren arte-ekoizpenek eta sorkuntzek: «*Ezagutu ditugun artelan batzuk hilekoa tartean zegoena, eta zenbat emozionatu gaituen horrek, ze ideia, ze gogo...*». Baina bereziki, ikus daiteke berarentzako autogestioa zein garrantzitsua den: bai odol-kudeaketarako, baina, baita sorkuntza prozesurako, baliabideekiko eta teknikarekiko autonomia moduan ere⁴¹¹.

⁴¹¹ Oro har, ideien, eskuen, materialen eta prozesuen autogestioaz ari da. Elkartu garen azken elkarrizketan honekiko arduraz azaltzen dit. Iruditzen zaio egun mugimendu sozialetan ere gauza asko profesionalizatu direla, edota ardurak espezializatu: «*Adibidez, kartelak beti egiten ditu diseinatzaile batek. Oso politak egiten ditu, eta niri asko gustatzen zaizkit. Baina kontua da, gero bera ez dagoenean ez dakigula nola egin. Lehen egiten genituen guk eskuz, besterik gabe, horregatik, gaur egun egiten ditugunean kartel batzuk Worden, super teknikoki profesionalak izan gabe... pues me produce mucho placer: ¡sabemos hacerlo!*».

Batetik, ikusten dugu prozesuan nola gozatu duen. Bestalde, ikusten dugu hileko-odolaren ikusgarritasuna nazkari buelta emateko modua duela. “Gorputzarekin ondo pasatzea” eta genero-bereizkeriei aurre egiteko modua da, baina, ez soilik hori; estilo prekario-pertsonalaren gaia sistema kapitalistaren kritikan kokatzen du, etengabeko kontsumoaren eta perfekzioaren uneroko bilaketa eta teknologiekiko kritikan. Aipatu moduan, Maialenen ustez odola subertsiboa da, ukatzearen araua hausteko praktikak eta ideologiak aldatzen dituelako. Hain zuzen, hileko-arauaren ideologia urratzen dute subertsioaren plazer-esperientziek: zenbait gorputz beste batzuk baino zilegiago egiten dituen araua gaindituz, eta hegemoniak plazererako sozializatu ez dituen gorputzak ahaldunduz.



“Heteroaraua plazerez lehertuko dugu eta”

(Hernaniko Bilgune Feministaren pankarta, Hernaniko jaietan ikusia, 2015)

8.3. ERALDAKETARAKO GILTZAK: GORPUTZAK DIO, NI FESTA BAT NAIZ

La Iglesia dice: el cuerpo es una culpa.
La ciencia dice: el cuerpo es una máquina.
La publicidad dice: el cuerpo es un negocio.
El cuerpo dice: yo soy una fiesta.
(Galeano, 1993)

Lanean nago, ikasleekin, lankideekin eta proiektuarekin energia asko eman beharreko une horietako bat. Titiak puztuta, sabelaldea minduta, buruko min apur bat eta hankak oso nekatuta. Hilekoa

desiratuz. Komunera noa eta *por fin*, hilekoa igerten dot txiza ein ostean garbitzeko papera pasatzean. Pasillotik eskilaretara noa konpresa bat hartzera eta bidean infusio beroa eskatzeko gelditu naiz tabernan. Konpresa eta infusioarekin irakasle gelara noa eta nire sabelaldean dagoen lurrikara igertzen dot. Jesarri egiten naiz nire lekuan eta tripak mugituta nabari ditut, nekea hortxe dago, baina sentsazioa gozoagoa da (Maialenek idatzitako testua).

Lehen aldiz elkarrizketatu ostean hasi zituen Maialenek antropologia ikasketak. Elkarrizketatu eta gutxira, esaterako, egoera zail baten ondorioz lanari eta autoan ibiltzeari utzi zion. Alabaina, horrek ez zuen aldendu handik eta hemendik barreiatuta zituen lagunengandik, proiektuetatik eta egitasmoetatik. Sare afektiboak bere bizi-ardatz ezinbesteko izaten jarraitzen dute. Zenbait urtez irakasle gisa aritu da lanean, prozesu pedagogikoak abiatzen. Azkenaldian, lan egonkorra utzi eta gogoeta-prozesu batean dago, bere bizi-ibilbideaz hausnartzen, eta bere sorkuntza eta jarduna eskuz egin ditzakeen zenbait lanetara bideratuz. Horrez gain, berriro dabil autoarekin batera eta bestera, han eta hemen formazioak ematen, taldeak gidatzen, idazten⁴¹². Anerekin batera hilekoaren tailerrak egiten egon zen zenbait urtez, eta gerora elkarrekin jarraitu dute beste zenbait jakinmin eta desio elikatzen; enplegua, afektuak, jakinminak eta militantzia uztartu dituzte euren harremanean.

Hilekoaren odola politika egiteko modua izan da: eguneroko gorputz-praktiketarik eta ekintzetarik abiatu eta egitasmo zehatzak garatzeraino. Odolak jarraitzen du sexu-praktiken jolas-bide izaten. Konpresak erabiltzen ditu, eta maiz, hondartzan eta bestelakoetan ezer gabe ibiltzen da. Ikusgarri egiten saiatzen da, depilatu gabeko ileak, agertu zaizkion ile urdinak edota bestelako gorputz aldaketekin bat. Bizitzaren (eta zoriontasunaren) ikuspegi xaloa guztiz ekiditen badu ere, plazera neurgailu garrantzitsua de berarentzat: non egon edo ez egon erabakitzeko, edota jakinmin bati tira egin eta arakatzeko.

Hainbestez, argi gelditu da plazerak leku berezia duela ikertu diren hilekoaren politika eta ahalduntze bideetan. Esperientzia desberdinetan ikusi dugu plazerak nola zeharkatzen dituen euren gorputzak eta garatzen ari diren berresanahitzeak, nahiz eta bakoitzaren bilaketa prozesuak askotarikoak izan. Zenbait kasutan sosegu falta edota minak kuestionatu dituzte berresanahitze prozesu horietan, eta hain justu erresistentzia praktika horien bitartez, plazera ere bizitzen duten agertokietan bilakatu dituzte. Bai bakoitzak bere modura, baina baita

⁴¹² Elkarturiko azken aldian luze egon gara kapitulari begira. Tartean bere eginkizunetan lagundu diot, otorduak egin ditugu eta zenbait gairen gainean bueltaka ibili gara. Lehen aldiz egindako elkarrizketaren transkribapena irakurri du eta denbora tarte honen baitan gertatutako aldaketez mintzatu gara; beragan eragina izan duten gertakariak, pertsonak, egitasmoak, uneak... ekarri ditu gogora. Ideien zein pentsamenduen ibilbideen izaera dinamikoaz jardun dugu: genealogiak eginez, pentsamenduak poliki-poliki nola eraikitzen diren ikusteko aukera izan da, eta hori arras interesgarria egin zaigu bioi.

kolektiboan ere. Hala, hilekoaren ekimenen dimentsio afektiboa, fisikoa eta erotikoa agerikoa zaigu. Prozesu horiek baliatuz, plazeraren ulerkerak problematizatu, ikuspegi dinamikoak ahalbidetu eta balio feministetan eta etikoetan oinarritzen den ikuspegiari heldu diot. Beraz, eraldaketa epistemologiko eta sozialerako prozesuetan engaiatzeko eta jabetzeko bide moduan ere agertzen zaigu plazeraren bizipena.

III. ATALA. AZKEN ATALA

AMAITZEKO, GALDERA BERRIAK

2019ko azaroa, Euskal Herriko Jardunaldi feministak Durangon. 3.000 feminista batu dira bertan, hotzak udazkenak hartu duen egunotan; engaiaturik, mugimenduan. Eztabaidan, arretaz ponentziak entzuten, berriketan, tailerretan eta lantaldeetan parte hartzen, barne-gogoetetan murgildurik, aspaldiko adiskideak agurtzen, lagun berriak egiten, dantzan, muntaian, txandak egiten, furgonetetan, otorduetan, herriko kaleetan barreiaturik. Milaka gorputzen berotasuna kolore ugariz jositako plazan. Gorputz politiko feministak, zenbaitek feminismoaren laugarren olatutzat edo trantsizio feminista gisa identifikatzen duten horren zantzu diren askotariko gorputzak. Iritzi, ideologia eta begirada askotarikoak azaleratu dira hiru egunetan, hala nola, gorputzak eta sexualitateak, indarkeria, zaintza, dekolonialtasuna eta subiranotasuna moduko gaiak landuz. Interpelatuak sentitzeko, elkar afektatzeko, ikasteko, hunkitzeko eta hazteko aukera franko. Eztabaidak eztabaida, eta feminismoaren baitako aniztasuna eta desberdinkerien berrikusketa erronka nagusi gisa nabarmendu delarik, bidea elkarrekin ehuntzen jarraitzeko desioa azaleratu da. Eta hamaika tailerren artean, osasunak, eta sexu-eta-ugaltze osasunak, modu espezifikoa, izan du bere lekua⁴¹³, baita ziklo menstrualak ere. Horren adibide Ara!gorputz kolektiboak gidaturiko “Ginekologia taldeak sortzeko osagaiak” tailerra, non modu kolektiboan zikloaz harago ginekologiarekin lotutako kezka zein lanketak identifikatu eta proposatu diren, Euskal Herrietan zehar taldeak sortzeko desioz.

Hamaika urte pasa dira Portugaleten azken Euskal Herriko jardunaldi feministak ospatu zirenetik. Ordukoan ere hilekoaren gaineko saioa egin zen, oraingoarekin alderatuta bestelakoa (bereziki zikloaren estigman, tabuan eta kudeaketan zentratutako hitzaldia izan zen), hura ere jendez gainezka. Aldatu dira gauzak ordutik. Garai haietan hasi nintzen hilekoa eta haren politizazioa antropologiatik ikertzen, emergentzia etnografiko gisa, orrialde hauetan marraztu dudana bideari hasiera emanez; jakin-minez eta galderez hasi ere. Galdera haiek beste hamaika

⁴¹³ Horren adibide dira Ortuellako kideek osasunari buruz eginiko hitzaldia, EHBFrekin osatze feministaren gaineko proposamenak edota indarkeria obstetrikoa eta haurdunaldi subrogatua landu dituzten saioak. Ikus: <https://www.saldabadagojardunaldiak.eus/> (2019-11-05)

ekarri dituzte prozesuan zehar, eta justuki, hori izan da ikerlanaren akuiluetako bat: bazterretako begiradak baliatuz galdera aproposak bilatzen saiatzea. Galdera berriak ez ezik, prozesuak sozializazio berriak ere ekarri ditu. Nik neuk aldaketarako sozializazioak bizi izan ditut ikerketan zehar, ez soilik zikloari edo osasunari lotuta (etengabe gertatu baitzait hori), baizik eta, batez ere, ikertzaile eta antropologo ofizioari dagozkionak. Aprendizaia sakona eta erreflexiboa, metodologiaren atalean azaldu bezala. Ikerketaren parte izateak dakartzan zailtasunak arakatu eta bizi izan ditut, ikergaira gerturatzeko/aldentzeko moduez eta egindako desplazamenduez hausnartu dut, mugimenduan egon den etnografia batean. Zaurgarritasun propioa gorputz etnografo honen irekieraren parte eta indargune izan da, munduarekiko arretaren parte; malgutasunaren eta sormenaren bitartez prozesuan etengabe birkokatuz. Korapiloak erronka. Mugimendu horiek ikusgarri egin ditut, ezagutza eta pentsamendua eraikitze gogoeta epistemologikoetan eta metodologikoetan sakonduz.

Hilekoaren kultura eta politika alternatiboak fenomeno ugari ukitzen dituzten gorputz-politikak dira, giro eta eremu desberdinetan gertatzen direnak eta begirada askotarikoetatik behatu daitezkeenak. Gaiari buruzko ikerketa akademikoak gehiegi ez direnez, planteamendu orokor bati eutsi nahi izan diot; osotasuna eta testuingurua erakutsi nahi izan ditut, argazki orokor bat egiten saiatuz, zenbait dimentsiori sakonago erreparatzeaz gain. Ikergaira hurbiltzeko modu horrek, era berean, urte hauetan piztu den beste grina bati erantzuten dio: hilekoaren ikerketa askotarikoak garatu ahal izateko abiapuntu eta tresna bat sortzeari. Alegia, sarreran aipatu ditudan helburuez gain, bestelako helburuak metatu dira bidean, azken hori kasu. Hilekoaren antropologia berrikustez gain, genealogia lanak eta gai askotarikoak jorratu dira, bestelako ikerketa batzuei bide eman ahal izateko nahiaz. Emergentzia etnografikotzat harturiko ikergaia, genealogien garrantzia politikoa eta epistemologikoa ekarri nahi izan dut.

Tesia amaitzeko, kapitulu bakoitzean jorratutako ondorioekin loturiko zenbait galdera eta gogoeta aurkeztuko ditut. Horretarako bost atal bereizi ditut azken kapitulu honetan, non azpimarratu eta borobildu nahi ditudan hainbat eduki sartu ditudan: hilekoaren inguruko proposamenen areagotzea; zikloa birpentsatzeko moduak; gorputzaren gaineko genero begiradak eta politikak; osasunaren arloko proposamen feministak zein ezagutza kolektiboen ekoizpenak; eta kontsumo-gizartearen ajeak. Eduki horiek loturik daude ikerketaren hasierako hipotesiekin, non proposatzen nuen: (1) ikuspegi eta proposamen alternatibo horiek eremu desberdinetan areagotzen ari direla; (2) parte-hartzaileen testuinguruetan genero-harremanak eraldatzeko helburuak presente daudela, baina baita hainbat tentsio ere; (3) hilekoaren politika horietan, harremanek eta afektuek garrantzia dutela eta esparru horiek badirela ere bestelako

sozializazioak eta ezagutzak sortzeko aukerak; (4) genero-ideologia desberdinak ere garatzen ari direla, (5) modu oso desberdinetan bada ere, dimentsio feminista eta kontsumo-gizarteari kritika konbinatuz; eta (6) ideologia horiek guztiak, hilekoaz eta osasunaz harago, bestelako bizi-hautu eta ideologiekin uztartzen direla. Ikerketan, hipotesi horiek guztiak bete diren arren, areagotu, garatu eta dibertsifikatu egin da eremua bera, eta hain justu, ikerketa hasi nuenetik gaurdainoko aldaketek hipotesiak gainditu eta baldintzatu dituzte. Odolaren matxinadak izeneko atalarekin emango diot amaiera tesiari, prozesu etnografiko, epistemologiko eta pertsonalari erreferentzia eginez.

ZERBAIT GERTATZEN ARI DA: HILEKOAREN PROPOSAMENEN LORALDIA?

«2015: the year the period went public» idatzi zuen *Cosmopolitan* aldizkari ezagunak⁴¹⁴, eta garai beretsuan, AEBetako zenbait egunkari zein aldizkari ezagunetan errepikatu zen baieztapen berbera⁴¹⁵. Komunikabide horien ikuspegiarekin guztiz bat egin ez arren eta zehaztapen propioak (eta kritikoak) eginez, hilekoaren zenbait ikertzailek (Bobel, 2015; Weiss-Wolf, 2017; Fahs, 2016) berretsi dute urte hartan aldaketa esanguratsuak gertatu zirela⁴¹⁶. Maiz halako datuek *mainstream* kulturari egiten diote erreferentzia, mendebaldeko komunikabide nagusietan gaiak duen presentziari eta bereziki AEBetako errealitatea mendebaldeko gizarteetara unibertsalizatzeko joera bati. Globalizazioak areagotu du oso testuinguru desberdinen eta elkarrengandik urrun daudenen informazioaren zirkulazioa, baina bereziki ekonomikoki boteretsuenak diren herrialdeen historia eta joerak zaizkigu ezagunen, ezagutzaren geopolitiken bitartez hegemonia kulturala ezarriz. Alabaina, joera horiek aintzat hartuz ere, ikerketan ikusi da hilekoaren politika alternatiboak (eta hilekoaren aktibismoa deitu zaiona) lekuan leku aztertu behar direla..

Ikerketa-testuinguru propioari dagokionez (Euskal Herria eta Espainiako estatua), bereziki 2012-2013 urteetan aldaketa esanguratsuak nabarmendu nituen. Aurretik ere zenbait ingurunetan dispositiboak hedatuak ziren, tailerrak eta kale-ekintzak eginak ziren. Ia berriemaile guztiek esplizituki landua zuten gaia, bakoitzak bere modura bazen ere. Ordurako eskuragarri

⁴¹⁴Ikus: <https://www.cosmopolitan.com/health-fitness/news/a47609/2015-the-year-the-period-went-public/> (2018-02-01)

⁴¹⁵ Ikus esaterako: Abigail Jonesek idatzitako "The Fight to End Period Shaming Is Going Mainstream"

<https://www.newsweek.com/2016/04/29/womens-periods-menstruation-tampons-pads-449833.html> (2019-11-05)

⁴¹⁶ Rupi Kaurren argazkia Instagram plataforman (Ikus: <https://rupikaur.com/period/> (2019-02-05)), Kiran Gandhiren korrikaldia (Ikus: <https://www.independent.co.uk/voices/comment/heres-why-i-ran-the-london-marathon-on-the-first-day-of-my-period-and-chose-not-to-wear-a-tampon-10455176.html> (2019-02-05)), Kanadak tanpoien eta konpresen tasak deuseztatzea zein Britainiarren eta Australiarren keak, Donald Trumpek hilekoarekin egindako iraina eta sare sozialetan horren aurrean gertatutako erantzun andana, besteak beste.

ziren kopak farmazietan zein belardendetan. Liburuak argitaratuta zeuden, baita musika taldeen abestiak edota bertsoak ere. Zenbait talde feministak gaiaren gaineko irakurketak eginak zituzten, sare sozialetan irudiak areagotuz joan ziren. Poliki-poliki, ingurune zehatz batzuetatik harago hedatzen ari zen gaia. 2015-2016 urteetan komunikabideek are presentzia handiagoa eskaini zioten gaiari. Sare sozialetan hileko-odolari lotutako zenbait irudi biralak bilakatu ziren. Iruditegi feministan are presenteago egin zen odola. Azken urteetan pertsona eta talde berriak hasi dira tailerrak gidatzen eta sareak ehuntzen. Irustak ondutako S1S4 hilekoaren zikloari buruzko hezkuntza-komunitatea ere sortu zen, baita eremu horretan ardaztutako bestelako ekimen eta espazio batzuk ere. Egun, 2019an, belakiak eta ehunezko konpresak horren erabiliak ez badira ere, kopa dezente hedatu, ezagutarazi eta eskuragarriago bilakatu da. Konpresen eta tanpoinen tasen gaineko eztabaidak politikarien mahai gainean daude (beraueetan dauden feministen, aldaketa sozialen eta mugimendu feministaren interpelazioen ondorio). Hilekoaren errepresentazio bisuala (arte adierazpide gisa eta, esaterako, sare sozialetan) areagotu da; liburu berriak inprentan. Azken urteetan areagotzen daude munduko leku desberdinetan “hilekoaren higieneari” (bereziki ur garbiaren eskuragarritasunaren zailtasuna dagoen lekuetan, etab.) eta dispositibo faltari erantzuteko proiektuak, azterketak eta politikak.

Alegia, ikerketa abiatu zenetik egundaino hagitz aldatu da gaia, baina komeni da alderdi sinboliko eta material batzuk ez galtzea. Izan ere, egiten ari den kritika ikusgarriagoa bada ere, oraindik ere zikloaren inguruan irauten duten faktore negatibo andana aurkituko ditugu, bai eta generoaren zein merkatu logika nagusien baitan birkonfiguratzen dauden beste asko ere. Beraz, hilekoaren ikuspegiak negatiboa eta patologizatzailea izaten jarraitzen du. Izugarri hazi dira zuritutako dispositiboaren industriaren korporazioen irabaziak, sarri horretarako diskurtso feministak instrumentalizatu dituztelarik, eta halaber, baliabide horiek ez dira behar dituen edonorentzako eskuragarri. Pertsona batzuek hilekoaren min handiak pairatu ohi dituzte, osasun-arretan zein ikerketa zientifikoan gutxietsiak izan diren minak. Ondorioz, gain-medikalizazio joerak sortzen dira, baina era berean, beste egoera eta pertsona batzuen kasuan botikak eskurazinak dira. Arras gutxi ikertzen da hilekoak ugalketa-prozesuaz harago gorputzean izan ditzakeen eraginetan; industria farmazeutikoak berebiziko pisua du ikerketetan eta oro har, merkatuaren irabazi ekonomikoak dituzte lehentasun. Eta genero-sistemaren baitan, aldaketak egon arren, indartsu diraute genero-arau zurrunez eta genero desberdinkeriek, politika neoliberalak are gehiago polarizatzen dituztenak. Gorputzen erregulazioa askotariko moduetan indartzen da, eta erregulazio horietan, halaber, askotariko gorputzen arteko desberdinkeria sozialak nabarmentzen dira.

Abiapuntuko lehen hipotesiari dagokionez, beraz, ikusi da ideologia eta praxi biomedikoak eztabaidatzen dituzten ikuspegi alternatiboak sortzen ari direla askotariko eremu ideologiko-politikoetan, eta sortzeaz gain, hilekoaren gorputz politiko feminista orokor eta anizkoitz bat garatzen ari dela. Halaber, areagotze horrek ez du esan nahi gizarte-ideologiak abiadura berberarekin aldatzen direnik; aldaketa bera, bere izaera ideologiko, politiko, sozial eta estetikoaren baitan ulertu behar baita. Ziurtasunez, bederen, zera esan dezakegu: tailerrak, argitalpenak eta hilekoari lotutako teknologia feministak gehitu direla. Oraindik ere ertzetako egitasmo izaten jarraitu arren, ezin gutxietsi propio duten transzendentzia sinboliko eta potentzial urratzaile nabarmena. Eta hor badago erronka garrantzitsua: gaiaren politizazioan sakontzea hilekoaren politikak gorputz-erregulazio eta injustizia desberdinekin eraldatzaileago izateko xedez. Izan ere, zikloaren aferak komunikabideetan azken urteetan irabazi duen lekuari erreparatuz, aski al da hilekoaren ikusezintasuna eta estigma desafiatzea? Baliteke maila batean zenbaitentzat hala izatea, bereziki pribilegiadun gorputzentzat (zisgenero, zuri, “funtzional”, mehar, etab.); ez da, ordea, guztientzako iraultza (Bobel, 2015). Hargatik, gorputz oro (odola jariatzen dutenak eta ez dutenak) eta zapalkuntza ardatza desberdinak aintzat hartuko dituen mugimendu inklusiboago baten beharra azpimarratu da. Eta hain zuzen, hori izan da ikerketa honen abiapuntua eta etengabeko galdera.

HILEKOA ULERTZEKO ETA BIRPENTSATZEKO MODUAK

Hilekoaren antropologiak eta ikerketa kritikoek nabarmendu dute hilekoaren diskurtsoak eta praktikak lekuan leku aztertu behar direla (tokiko kultur sistema eta genero-sistema aintzat hartuz); kulturarteko aldakortasuna behatzeaz gain, esanahi intrakultural askotarikoei ere erreparatu behar zaiela; eta baita sinbolismoen anbiguotasunari, sinbolismoen zein praktiken inplikazio sozio-politikoaren eta kultur esanahien arteko harremanei, eta kultur sistemaren eta biologia-sistemaren arteko harremanei ere. Funtsean, hilekoaren etnografia zehatzen beharra nabarmendu da, biologiaren, kulturaren, generoaren eta gizartearen arteko harremanak ulertzeko. Ikerketen genealogia horiek hilekodun gorputzen bizipenak, praktikak eta diskurtsoak aztertzearen premia ekarri dute, agentzia aintzatetsiz. Eta horretan saiatu naiz ikerketa honetan: mendebaldeko ikuspegi hegemonikoari esperientzia gorputzu (eta kritiko) askotarikoen bitartez heltzen, eta bide horietan sor daitezkeen korapilo desberdinak erronka (kolektibotzat) identifikatzen.

Hilekoa birpentsatzeko proposamenek ikuspegi hegemonikoak hautsi arren, zenbait jarraikortasun ere gertatzen direla ikusi da, zaila baita gure kultur sistemaren erraietan dauden

ikuspegi naturalizatzaile, biologizista eta etnozentrikoak guztiz gainditzea. Esaterako, behatu da tarteka gaitza dela definizio eksklusiboki erreproduktibistak eta zikintasuna-kutsaduraren zein produktibitatearen metaforak erabat garaitzea. Hilekoarekin lotzen den zikintasunaren ikuspegi mendebaldarra zalantzan jartzen da: konpresen eta tanpoien industriaren iruditegi sozialak eta iragarkiek “zikin sentiarazten” dutela kexa nagusietakoa baita. Izan ere, garai eta testuinguru batzuetan mitoek eta sinesmenek hilekoa zikintasunarekin lotzen zuten, egun aldiz hori muturreko higienearen ideologiaren eta autoerregulazioaren bitartez gertatzen da. Aldiz, diskurtso horiek gainditzen saiatzeko, beste modu batzuetara eta zikloari balio positiboa eman nahian, hilekoa garbiketa prozesu gisa ere agertu da zenbaitetan. Baina, Esteban (2001) jarraituz, garbiketa prozesuaren azalpenarekin ez da emakume gorputza-zikintasuna ideia guztiz hausten. Bestalde, ikerketako parte-hartzaileek produktibitateari lotutako metaforak eztabaidatzen dituzte, hilekoaren azalpen biologiko hegemonikoetan produktibitatearekin lotutako metafora andana baitaude, ziklo-prozesuaren azalpen hierarkikoak egiten dituztenak (Martin, 1987). Azalpen biomediko horiekin erabat hausteko zailtasunak badira ere, askok zikloaren esperientziari balioa eman eta gizarte neoliberallean uneoro produktibo egon behar diren gorputzen ideia zalantzan jarri dute.

Bereziki erreparatu zaio ikerketako parte-hartzaileek mendebaldeko testuinguruan gailentzen den hilekoaren ikuspegi biomedikoari egiten dioten erresistentziari: bakoitzak bere modura, zikloaren eta hari lotutako ondoreen zein erabilera (pertsonal zein mediko) posibleen ikerketen eta autoezagutzaren beharra aldarrikatu dute. Guztiek ala guztiek argi eztabaidatzen dituzte hilekoaren tabua eta estigma. Eta eraldaketa sozialaren parte ulertzen dute eztabaida hori. Askok hilekoa darabilte genero-sistemaren mandatuen gainean protesta egiteko; ikusi moduan, bide horietan estrategia estetiko, politiko, afektibo, praktikoa eta sentsorial desberdinak garatu dira. Izan ere, aldaketak egonik ere hilekoaren ikuspegi negatiboak erregulatzen ditu gorputzak: mehatxu bilakatzen da odola, gatazkatsua gorputza.

Hortaz, interpretazio biomedikoak emakumeen kontakizunen eta hilekoaren iruditegi sozialaren parte dira eta horrek nabarmentzen du biologiaren bestelako azalpenen premia; hots, zailtasun horiek gainditzeko biologiaren kontakizun alternatiboak beharrezkoak dira. Biologiaren azalpen alternatibo horien zimendu nagusi beharko lukete hilekodun (eta zenbait ez hilekodun) pertsonen gorputz-esperientziek eta kontakizunek; baita hilekoak gorputzeko bestelako prozesuetan izan dezakeen eragina ere. Eta zenbait osasun profesional egiten ari diren lanketa feministak, zein osasunaren antropologia bera bidelagun izan daitezke azalpen horien

eraikuntza hibridoagoetan. Era berean, ikerturiko proposamenek sortzen dituzten hausturek ekarpena egiten dute beste eremu horietan ere.

GORPUTZA ETA BEGIRADA FEMINISTAK: GORPUTZ POLITIKA EZ-ESENTZIALISTAK

Ikerlan honetan aztertu ditudan hilekoaren politika eta kultura alternatiboek, oro har, ekarpena egiten dute generoaren eta gorputzaren eztabaidak lurrartzen. Laugarren hipotesian proposatu moduan, genero-ikuspegi desberdinak nabarmendu dira, baita paradoxikoak ere: hilekoaren gorputz politikoen atzean sexu-desberdintasuna edota gorputzak ulertzeko modu zehatzak baitaude. Eta begirada bakoitzak genero-praktika desberdinak dakartza. Bigarren hipotesian planteatu bezala, berriemaileen testuinguruetan, genero-harremanak eraldatzeko pausoak eta zailtasunak elkar uztartzen dira. Era berean, egitasmo hauek kokatu ditudan osasunaren aktibismo feministaren genealogietan eta eztabaidetan ere genero-ikuspegi zein gorputz-begirada desberdinak daude, feminismoaren baitan gertatu ohi den moduan. AEBetako testuinguruan gailentzen diren bi joeren nolakotasunen analisia (Bobel, 2010) argigarria bazait ere, ikertutako testuinguruan banaketa hori ez da horren lineala, argia ezta zatikatua izan. Alegia, joera horien ezaugarriak antzeman arren, ez dira horren desberdinak diren bi multzotan banatzeko beste izan. Hori, testuinguruarekin ez ezik, denboran zehar gertatu diren aldaketekin ere lotu daiteke. Batetik, Bobelek (2010) espiritualtzat identifikaturiko mugimenduaren (*Feminists Spiritualists*) diskurtsoak ez dira (soilik) eremu espezifiko horietan (beti) gertatu, sexu-desberdintasunaren irakurketa esentzialistak gune desberdinetan agertu baitira. Dena den, joera feminista desberdinak etengabe mugimenduan badaude ere, eta sailkatu ezin badira ere, badut inpresioa desberdintasunaren feminismoa deitu izan zaion joeraren zenbait aldarrikapen eguneratzen ari direla hilekoa, hazkuntza, edoskitzea, espiritualtasuna eta beste zenbait gaien bitartez, nahiz eta horrek, inondik inora ez duen esan nahi gai horien baitan egiten den planteamendu oro ildo horren baitakoak denik. Tentu handiz egin beharreko analisia litzateke, ikerketa hari posible bat izan litekeena. Bestetik, *Radical menstruators* gisa izendaturiko mugimenduarenak identifikatzen dituen diskurtsoekin berdin. Hau da, esaterako, ekimen berean entzun daitezke teoria feminista desberdinetan ainguratzen diren ideiak: hilekoari berebiziko garrantzia eskaintzea feminitatea bizitzeko moduetan, zenbait emakumek hilekoa ez dutela eta zenbait gizon (trans)ek badutela esatea, edota une berean, hormonek gorputzean duten eragina modu deterministetan jorratzea. Tarteka diskurtso desberdinak gurutzatzen dira, guztiak zikloaren ikuspegi positiboagoak bilatu nahian, leku berean profil eta ibilbide desberdineko jendea aurki daitekeelako. Horrez gain, pertsona gutxi auto-identifikatu dira

ikuspegi feminista jakin baten magalean eta horrek erakusten digu teorizatu diren korrante feministak baino konplexuagoa, anitzagoa eta jariakorragoa dela praxi feminista. Parte-hartzaile batzuek euren posizioak esplizitatu badituzte ere, beste askok ez dute banaketa argi gisa sentitu ezta izendatu ere. Beraz, kontuz ibili behar da sailkatzeko dugun joerarekin.

Aniztasuna aniztasun, laugarren hipotesian planteaturiko joerak (natura/kultura, emakume/gizon oposiziozko ikuspegi osagarriak) erreproduzitu dira tarteka. Diskurtso kritikoak diren arren, feminitatearen eraikuntza esentzializatzeko eta emakumea eta natura lotzeko joerak agertu dira batzuetan (natura eta kultura dikotomizatuz), baita sexu-desberdintasunaren ikuspegi biomedikoa erreproduzitzeko joera ere. Adibide bat litzateke, “hilekoa emakume egiten gaituena” bezalako ideiak azaleratzen direnean, emakume izendatutako gorputzen eraikuntza mendebaldarraren parte moduan, hilekoa kasik egitate ontologiko eta unibertsal moduan ulertzen dela. Joera horiek, betiere euren konplexutasuna eta aniztasuna aintzat harturik eta maiz ahalduntze-egoeretan gertatzen direla jakinik, hilekoa prozesu positibo bihurtzearen helburua dute. Baina aipatu moduan, modu horretan emakume gorputzak izaera erreproduktibo gisa birdefinitzeko arriskua dago eta gizon gorputzen oposizioan aurkeztekoa, sexuen osagarritasunaren ideia indartuz eta horrekin, heteroaraua. Behatu da, sarri, ikuspegi esentzialistak eta ahalduntzeak elkarrekin gertatu direla, eta emakume askorentzako emantzipazio bide izan direla. Baina, beste zenbait parte-hartzailek helarazi moduan, ahalduntze eta erresistentzia horrek ez du zertan hilekoa (soilik) identitate-plano batetik garatu behar, edo bestela esanda, enfasia identitatean horrenbeste jarri behar. Hain justu, hainbatek horren kritika egin dute. Alegia, zenbait gorputzentzako askatzaileak izanik ere, edonolako aniztasunak alboratzeko arriskua dakarte: izan ere, gizarte baten baitako aniztasun material, biologiko zein identitarioaz gain, gizarte desberdinetan ere askotarikoak dira generoaren gaineko antolaketak eta gorputzak ulertzeko moduak (Laqueur 1990; Herdt, 1994), eta kultur aldakortasun zein ikuspegi horiek laguntzen digute sexu-desberdintasunaren diskurtsoaren joera etnozentrizistak saihesten. Hilekoak ugalketa-prozesuaz harago gorputzean sor ditzakeen eraginak aztertu behar dira, baita hilekoa ez duten pertsonen bestelako ziklo eta aldaketa hormonalak ere; gutxi hitz egiten eta ikertzen da, esaterako, (hilekoa ez duten) gizonei hormonak sor diezazkieken eraginez (testosteronarekin lotzen diren azalpen sesgatuez harago).

Ikuspegi kritiko ezinbestekoa da hainbat ideologia hegemoniko ez erreproduzitzeko, normatibitate berriak ez sortzeko eta politika inklusiboagoak eta eraldatzaileagoak sortzeko. Parte-hartzaileen ikuspegi kritikoaren bitartez sakondu da hilekoaren arauaren ideologian, eta horretan sexu-dimorfismoaren paradigmak duen lekua aztertu da, baita horrek pertsonen

bizipenetan dituen ondorio sinboliko zein materialetan ere: pribilegioak eta zapalkuntzak iraunarazten dituen genero-binarismo zurruna desafiatzea ezinbestekoa da. Sexu-dimorfismoaz harago, aniztasunari bere zentzu orotan arreta jarriko dion epistemologia eta politika korporalen beharra plazaratu da; gorputz normatiboak (zuri, zis, hetero, funtzionaltasunaren ikuspegi hegemonikoaren arabera “kapaz”, kanonen arabera “eder”, mehar...) erdigunean egongo ez diren gorputz-politikak. Nola baliatu estrategikoki erdigunearen metaforak, erdigunearen eta periferien logikak deuseztatu nahi direnean?

OSASUNAREN ULERKERAK, PRAKTIKAK ETA EZAGUTZA (KOLEKTIBOEN) MARKOAK

Will the movement that started to gain visibility in the mid 1990s result in the sustained construction of imaginaries for alternative modernities and perhaps even non-Eurocentric modes of analysis and social life? The answer to this question will depend on the character these social movements adopt and on the extent to which they might be able to generate their own “sustainable” structures for the production of knowledge. Both requirements demand new ways of thinking and activism on our part as analysts, academics, or intellectual-activists (Escobar, 2007:276)

Era berean, hilekoaren gorputz politikoen planteamenduek, genero begiradez harago, osasunaren, gaixotasunaren, ongizatearen eta arretaren inguruko begirada zehatzak dakartzate. Proposamen horiek osasunaren epistemologia hegemonikoak eztabaidatzen dituzte, biomedikuntzaren ikuspegi kritikoa ehunduz: osasunaren ikuspegi androzentrikoa, hierarkikoa, erredukzionista, patologizatzailea, zatikatua eta medikalizatzailea zein arreta prozesuetan jotzen diren botere-harremanak eta gai zehatzen ikerketa eskasiak salatu dituzte. Hala, ezezagutzaren epistemologia (Tuana, 2006) horien kontra, etnografian zehar gorputzen medikalizazio eta patologizazio prozesuekiko erresistentzia eta subertsio moduak behatu dira: aski nabarmena izan da agentzia-gaitasuna eta sormena esperientzia desberdinetan. Gehienak pluraltasun asistentzialaren erakusle dira, osasunaren ikuspegi holistikoak jorratzen dituzte eta guztiak daude engaiaturik osasunaren autogestioan. Ikerketan parte hartu duten ororen testigantzen eta gogoeten bitartez bereziki harilkatu da sexu-eta-ugaltze osasun-eredu biomedikoaren analisi kritikoa, begirada orohartzaileagoa eta justuagoa beharrezkoa baita: ikerketak, doitasunezko arreta, informazioa, aukera eta laguntza ahalbidetuko dituen; ikuspegi paternalistak, heteroarautuak, klasistak, arrazistak eta etnozentrikoak gaindituko dituen. Dudarik gabe interesgarria izango da etorkizunean hilekoaren mugimenduaren gorakada nola garatzen den eta nolako ondorio politikoak, materialak eta sozialak izango dituen behatzea.

Baita politika horien subjektu politikoak nortzuk izango diren aztertzea ere. Ikuspegi intersektionalak eta ez-etnozentrizak garatzea erronka mamitsua da bidean. Osasuna modu kolektiboan politizatzeak osasun-arretaren planteamendu justuagoak ekarriko ditu. Osasuna modu kolektiboan politizatzeak osasun-arretaren planteamendu justuagoak ekarriko ditu; feminismoa bera, desberdinkeria sozialak gainditu eta bizitzak erdigunean jarri nahi dituen proposamen gisa, osasunaren aldarrikapen kolektibo bat, bere horretan.

Antropologia feministarekin eta osasunaren antropologiarekin elkarrizketan, gorputz/gogo dikotomia gainditzeko zailtasunarekin eta birnaturalizazioekin adi egotearen beharra proposatu da etnografia honetan: faktoreen elkarreragina modu konplexu batean ulertzea, eta gorputza, “konpondu behar den zerbait” baino, bizidun materia konplexu gisa ulertzea. Parte-hartzaileek osasunaren ikuspegi holistikoa, dinamikoa eta antideterminista (kasu batzuetan beste batzuetan baino gehiago) proposatu dute: prozesu biologikoak testuinguru sozialetan eta historikoetan eta harreman sozialen baitan gertatzen baitira. Euren bizitzan eta osasunean eragin nabarmena dute egiten ari diren lanketak. Osasunaren planteamendu holistikoa garatzen ari dira, baina modu berean etengabe gogoan izan beharreko galdera dugu ea ikuspegi eta tresna horiek nola kolektibizatuko diren esperientzia eta talde txikiez harago. Noraino izango dira baliagarriak tresna horiek gizarte-desberdintasunak gainditzeko? Nola uztartu eskubideen eskaera kolektiboekin? Nola garatuko dira gizarte aldaketak guztiek osasun zerbitzu duinerako eskubidea izan bidean?

Horregatik, osasunaren ikuskera eta proposamen holistikoen garrantziari heltzeaz gain, lanketa eta aldarrikapen zehatzen balioa (mugimendu feministaren historiaren ezaugarri izan dena) ekarri nahi dut etnografia honetara, bereziki, eskubide sozialak guztientzako berdinak ez diren, eta gainera, ziurtzat genituen eskubideen galera bizitzen ari garen testuinguru neoliberal honetan. Justuki, esaterako osasun-sistema publikoari egin ahal zaizkion eskakizun zehatzak baliabide sozial eta ekonomiko desberdinak dituzten pertsona gehiagorentzako lorpenak ere izan daitezkeelako. Hala, kanpaina konkretuak aukera izan daitezke osasun-arreta publikoaren aurrean hainbatek pairatzen dituzten desberdinkeria sozial espezifikoa lantzeko. Lan-baldintza eta bizi-baldintza prekarioagoak dituztenak, pertsona papergabeak, etxegabeak, arrazializatuak edota LGTBIQ kolektiboko pertsonak, gaixotasun “arraroak” izendatuak eta gutxi ikertuak dituztenak, besteak beste, pairatzen dituzten askotariko desberdinkeriak. Horretan daude bereziki profesionalen zenbait sare, elkarte eta talde feminista. Hala, osasunaren eta arretaren ikuspegi orokor kritikoa eta unean uneko eskaera eta aldarrikapen zehatzak uztartzea garrantzitsua dela uste dut.

Eskubide eta baliabide sozialak murrizten eta pribatizatzen dituzten neurri neoliberaletan gorpuzten duten krisi testuinguru honetan, mugimendu sozialek ezagutzak eta jakintzak ekoizteko joera indartsua da (García-Gonzalez, 2011). Hirugarren hipotesian proposatu moduan, aldaketarako sozializazioak eta ezagutzak sortzen diren esparru dira hilekoaren politika hauek, eta harremanek eta afektuek berebiziko garrantzia dute prozesu horietan. Areago, ezagutza feministak eta osasunaren ezagutzak izugarritzko indarra dute aztertu dudako kolektibo anitzean eta eraldaketa sozialerako bide direla erakutsi nahi izan dut. Berriemaileek aipatu dituzten zenbait prozesuren informazioak ez dira oso eskuragarri izaten; horren aurrean ikusi da osasun-ezagutzaren kapital kultural sendoa maneiatzen dutela askok eta jakintza horiek bide desberdinen bitartez zirkulazioan daudela. Gorputz-politika horietan hilekoaren, zikloaren, osasunaren eta gorputzaren gaineko bestelako ezagutzak aldarrikatzen dira: hilekodun pertsonen bizi baldintzak hobetzeko ikerketa (eta politika) eskasia salatzen da. Baina menstruazioaren gaia aitzakia bat da, finean, gorputz batzuen osasunak eta ezagutzak beste batzuenak baino gutxiago balio dutela salatzen. Ikerketa beharra aldarrikatzeaz gain, bereziki autoezagutza eta esperientzia propioetik eta, batik bat, kolektiboetatik abiatzen diren jakintzak erdigunean eta balioan jartzen dira. Alegia, bestelako iturri eta marko teorikoak sortuz eta baliatuz gizartea, politika eta bizitza begiratzeko bestelako moduak ekoizten dira.

Ikusi dugun bezala, zikloaren osotasuna eta bizipenak interpretatzeko marko teorikoak ere eratzen dira. Horri lotuta ezagutza alternatiboen sorkuntza kolektiboen garrantziaz aritu banaiz ere, esan moduan, edozein ezagutza kokatzen da marko teoriko batean. Hilekoaren jakintza alternatibo guztiak beti al dira marko irekiak eta dinamikoak?. Nola berrikusi sortzen ditugun begirada epistemologikoak? Horretan lagun gaitzake etengabeko berrikuspenak eta birpentsatzeak: gogoeta, autokritika eta pauso praktikoak uztartuz egin daiteke bidea.

GORPUTZAREN ZENTRALITASUNA ETA KONTSUMO-GIZARTEAREN AJEAK SUBJEKTIBITATEEN ERAKETAN

El consumo es el lugar en el que los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución de los bienes y la satisfacción de necesidades. Es también el concepto clave para explicar la vida cotidiana, desde el cual podemos entender los hábitos que organizan el comportamiento de diferentes sectores, sus mecanismos de adhesión a la cultura hegemónica o distinción grupal, de subordinación o resistencia (García Canclini, 1984:5)

Gizarte neoliberal kapitalistak pertsonen ongizatea eta osasuna merkantilizatzen duen ideiatik abiatu naiz, besteak beste zoriontasunaren eta zaintzaren ideologiaren eta kulturen (baita autolaguntzaren industriaren) bitartez. Baina horrekin batera, proposamen sozial kolektiboaren erdigunean bizi-prozesuak kokatzeko beharra ere azaleratu da; jendarte honetan (pribilegioak ez dituzten gorputzentzat, bereziki) arraz zaila baita norberak bere osasuna zaintzea, lan-baldintzak edo prekarietateak direla, zaintza-lanak direla eta parte-hartze soziala dela, besteak beste. Baina oro har, beste aldagai batzuekin batera, desberdinkeria sozialek zeharkatzen dute norbera zaindu ahal izateko aukera. Beraz, merkatu neoliberalak osasunaren eta gorputzaren zaintzaz egiten dituen proposamenak horren presente dauden jendarte berean egiten dituzte kolektiboek eta subjektuek zaintzaren gaineko kontraproposamen sozialak. Norabide desberdinetan doazen intentzioak izanik ere, elkar eragiten dute. Batetik, sistemak bizkor barneratzen dituelako diskurtso kritikoak, bere eginez, neutralizatuz eta instrumentalizatuz. Baina era berean, politika neoliberalak bete-betean zeharkatzen dituztelako gure desioak eta beharrak ere. Esaterako hori ikus dezakegu zaintzaren, osasunaren eta ondoezen ulerkeran egitura sozialari ematen zaion garrantzia maila desberdinetan. Izan ere, psikearen, norbanakoaren hautuen eta emozioen garrantzia egitura sozialaren gainetik gailentzen denean, zenbait arriskuren aurrean aurkitzen gara: batetik, dena ez dago norberaren esku eta halako ardura norbanakoarengan jartzeak sistema neoliberal-patriarkalaren ondorioak ezkuta ditzake; bestetik, ongizatearen ikuspegi zehatz bat gailendu daiteke, kapitalismoaren eta delako pentsamendu positiboaren *beti ongi eta beti zoriontsu* egotearena, nahiz etengabeko garapenaren ideiarekin lotzen dena. Beraz, uste dut gorputzari eta emozioei garrantzia eman nahi zaien osasun-ikuspegietan ezinbestekoa dela ikuspegi soziala mantentzea, eta norbanakoaren lanketaz gain, egitura sozialari dagokion ikuspegi politiko eta kolektiboaren potentziala aktibatzea.

Bestalde, nabarmen hazten ari den osasunaren eta espiritualtasunaren arteko uztartekari ere erreparatu zaio, galdera hau sortu zaidalarik: nola desafiatu kontsumo-gizartea ongizatearen ideologiaren ekarpenak modu kritikoan eta kolektiboan landu ahala? Ikuspegi holistikoek neurtu ezin dena proposamen sozialen erdigunean jartzen lagun dezaketela uste dut, bizi-prozesuetan arreta handiagoa jartzen duen kultura baten beharra nabarmenduz; eta bereziki, tradizioz eta hegemoniaz besteak zaintzeko sozializatuak izan diren emakumeen kasuan eraldatzaile ere izan daitezke. Horregatik, aipatu dugun ongizatearen ideologiak ekarpena egin dezake aldaketa sozialerako prozesuetan. Alegia, filosofia holistikoak aztertzeke begirada kritikoa baliatzearen funtsa azpimarratu dut, baina era berean, bizitzaren zaintzaren aldean ekonomikoa eta materialak lehenesten dituen gizarte baten frustrazio eta gabeziak ikusarazten lagun dezakete,

baita mendebaldeko eskema arrazionalistegiak eta ez-antropozentrikoak leuntzen ere. Izan ere, berriro diot, nola ehuntzen da kolektibitatean logika kapitalista eta mendebaldarren arabera neurtu ezin daitekeen hori? Mendebaldeko molde analitikoek harago, begiradaren logika dikotomikoak alboratzea eta begirada zeharra (Alga, 2018) baliatzea funtsezkoa dela uste dut.

Era berean, gure testuinguru kulturean, eta ondorioz hilekoaren berresanahitze prozesuetan ere, gorputz propioarekiko arreta intentsoa eta zehatza jartzen dela behatu dut, hori ezagutzaren eta eraldaketaren parte delarik. Egia da arreta etnografikoa bera ere, gorputz-ibilbideak eraikitzerakoan eta etnografia-prozesuan, oro har, gorputz-praktiketan jarri dudala. Dena den, aintzat hartu behar da bizi garen kontsumo-gizarte honetan gorputz bakoitza izugarri banakotzen dela gainontzeko gorputz eta bizidunekiko, eta kontsumoa bera ere oso bideratuta dagoela norberaren arreta bizi horretara, aipatu dugun “etengabe ongi egoteko bilaketan”, eta gorputz produktiboaren ideiarekin lotzen dena. Nola nahasten dira desio eraldatzaileak neoliberalismoak gure egiten dituen behar horiekin? Zein gorputzek dute arreta horretan zentratzeko aukera? Nola kolektibizatu hori, eta nola joan gorputz propioetatik harago?

Amaitzeko, hilekoaren politizazioaren baitan lekua duen beste dimentsio bati heldu nahi diot: kontsumo politikoari, eta bereziki, hilekoari lotutako teknologia, dispositibo eta produktuei begirako kontsumoari. Batetik, ekonomia sozial eta eraldatzailearen balioak (aberastasun banaketa orekatua, elkartasun pertsonala zein komunitarioa, eta ondare komuna eta iraunkortasuna sustatzea, kasu) islatzen dira hilekoari lotutako zenbait ekimenetan, ekoizpenetan zein elkarte/enpresetan. Gaiaren kontzientzia nabarmena da, eta esan moduan, parte-hartzaileen kasuan beste bizi-hautu askorekin batera gorpuzten da. Bosgarren hipotesian planteatu moduan, dimentsio feminista eta kontsumismoari kritika uztartzen dira. Zentzu horretan, kontsumo politikoaren ikuspegitik kontsumo horren balioa eskenatoki eraldatzaileen barruan uler daiteke. Baina bestalde, ikusi dugu merkatu neoliberalak ere aise egin dituela bere hilekoaren gaineko zenbait aldarrikapen eta produktu; hortik begirada zorrotzen beharra. Esaterako, *norberaren ongizatearen bilaketaren industriari* kontsumoa berebiziko aukera gisa azaleratzen delako. Edota, teknologia feministei dagokienez kasu, ekoizpen-prozesu zein erabilerari loturiko ondorio guztiak aintzat hartuko dituzten begirada konplexuak behar direlako: nor ahaldunduko dute eta nor ez? Nola hartuko dira aintzat eskuragarritasun-, gorputz- eta behar- aniztasuna?

ODOLAREN MATXINADAK: DESBERDINKERIA SOZIALAK EZTABAIDATZEKO POSIZIOAK

Agentzia korporala bistan, gorputz-agentek agerian. Hala fokuratu dut begirada eta horrek ahalbidetu dit testuinguruak kudeatzeko estrategia desberdinak antzematen eta horien ondorio sozialak, sinbolikoak eta materialak behatzen. Nahiz eta proposamen horien izaeragatik nabarmendu ditudan agentzia-prozesu asko erresistentziarekin loturik egon, agentzia modalitate desberdinen aukera presente izango duen begirada baliatu dut. Horrek lagundu du oso giro desberdinetan egiten diren planteamendu askotarikoak ez horrenbeste sailkatzen eta mailakatzen. Genealogia, ahots-polifonia eta ezagutza-leku (tarteka kolektiboagoen zein anonimoagoen) garrantzia politikoa eta epistemologikoa ikusarazi nahian, saiatu naiz egungo aldarrikapenak genealogia desberdinetan kokatzen, testuinguruak ulertu eta iragana eta orainaldia harremanean jarri nahian. Baina egungo feminismoaren eta egin-moduen etnografia bat ere izan daiteke honakoa; hilekoaren aktibismoaren aferak aurrez aurre jartzen baititu egungo militantziarako manerak eta horien aniztasuna. Egungo (genero) ondoezak oso presente agertu dira (depresioak, antsietatea, minak, beldurrak...) etnografian, baita agentzia gaitasuna, zaurgarritasuna indar gisa edota elkartasuna ere. Halaber, seigarren hipotesian proposatu moduan, ikusi da ideologia horiek hilekoaz eta osasunaz haragoko bestelako bizi-hautuekin eta ideologiekin uztartzen direla, bizi-proiektuei lotutako bestelako alternatibetan engaiatzen baitira.

Ikusi da zikloa definitzeko modu berriak behar direla, biologiaren azalpen alternatiboak. Gorputzasunaren ikusketa kartesiarrak, produktiboak eta erredukzionistak garaitu eta bizitzaren sostengua *erdigunera* dakartzaten ikuspegiak. Hilekoa kudeatzeko aukera erosoak, osasuntsuak eta eskuragarriak behar dira; konpresa eta tanpoien tasak deuseztatu, horien erregulazioa (ingurugiroa eta osasuna) aldatu eta bestelako baliabideak ezagutarazi eta eskuragarri eginez. Edonolako dispositiboak eskuragarri egon behar lukete eskoletan, etxebekoentzako harrera guneetan, karteletan, etab.; ezinbestean. Herrialde desberdinetan dispositiboen faltaren (eta horrek sortzen dituen indarkerien) aurrean berehalako neurriak hartu behar dira (ez mendebaldeko moldeen arabera behar horiek interpretatuz, baizik eta tokian tokiko beharrak, errealitateak eta genero-zein mundu-ikuskerak aintzat hartuz). Jakin badakigu, ordea, dispositiboen falta hori lotzen dela genero-desberdinkeriekin edo tokian tokiko antolaketa politiko, ekonomiko, eta desberdinkeria sozialekin; baina baita nazioarteko politikekin ere, herrialdeen arteko botere harremanekin eta kolonizazio forma zahar zein berriekin, Ipar

globaleko herrialdeek sostengatutako gerretatik, mendebaldeko kontsumo ereduarekin. Indarkeriarik gabeko bizitzen alde lanean jarraitzeak, gorputzen, osasunaren eta egungo munduaren beste mundu-ikuskerak beste mundu-ikuskerak bat dakar. Eta hilekoaren politikak, politika feminista gisa, horiek kokatzen diren marko politiko, sozial, kulturalak eta genero-sistemak birpentsatzeko eta plazaratzeko bide izan daitezke.

Hilekoaren gorputz-politikek eztabaida dezakete *emakume* irakurtzen diren gorputzen feminitate-ideologia; garbitasuna, edertasuna, araztasuna eta perfekzioa parte dituen, betiere lorrezina. Hilekoa, bada, emakume-gorputzak definitzeko arau izateaz gain, eta gorputzak zikin, usaindun, kontrolaezin, objektu bilakatzeaz eta biopolitikoki erregulatzeaz gain, erresistentzia eremu ere bada, orrialde hauetan marraztu bezala. Askotariko estrategiak baliatu dira birdefinizio prozesuetan. Esaterako, nazkaren performatibitatea erresistentziaren parte bilakatu dute zenbaitek: gorputz objektuaren aldarrikapenekin, genero-arauei muzin egiten diete hilekoaren gorputz politikoa osatzen duten hilekodun (eta ez hilekodun) gorputzek, modu oso desberdinetan bada ere. Eta berriro diot, nazkaren prozesuak eta politikak botere harremanek zeharkatzen dituzte guztiz: hilekodun gorputzak askotariko subjektuak direnez, nazka sortzeko performatzeko eta interpelatzeke baldintzak eta aukerak ez dira guztientzako berberak.

Hilekoaren kultura eta politika alternatiboak fenomeno fisiko, erotiko eta afektiboa dira, harremanak aldaketarako sozializazioen katalizadore dira, eta plazera eraldaketa prozesu horien elikagai. Esperientzia desberdinetan ikusi dugu plazerak nola zeharkatzen dituen euren gorputzak eta, nola eragiten duen horrek egiten ari diren berresanahitzeetan. Askotan sosegu falta edota minak kuestionatu dituztela prozesu horietan; eta euren erresistentzia praktiken bitartez eskenatoki hauek atsegingarri bilakatu dituztela, plazerari bide emanez. Mina, amorrua eta tristura afektu produktibo gisara ulertu ditudan moduan, plazera eraldaketa sozialerako prozesuetan engaiatzeko eta jabetzeko bidea ere badela erakutsi da: horrek politika eta aktibismoa beste modu batera ulertzea dakar, eta bide horretan, ikerketa honetan marraztu diren plazer-bide eta -zirkuitoek plazeraren konfigurazioen ikerketa orokorrageetan egin dezakete ekarpena.

Proposamen hauetan hilekoa osasun adierazle eta gogoetarako lekua da. Dudarik gabe, azalpen biologiko alternatiboak esperientzia horietatik eta horietan sortuko diren diziplinarteko espazio hibridoetatik eratorriko dira. Hilekoaren arauaren ideologia hegemonikoa zoru indartsua den arren, hori deseraikitzen saiatu naiz bidean. Baina estigma desafiatzearekin konformatzen ez den begirada bat eraiki nahi izan dut. Estigma hori zenbait gorputzekin beste batzuekin baino bortxatzaileagoa izan daitekeelako erruz; sexu-dimorfismoaren kritika gizon

batzuek hilekoa dutela esatea baino areago doalako; hilekoaren behar materialak ez direlako berdinak hilekodun ororentzako. Eta begirada konplexu horretan lagungarri izan da ikusmolde antropologiko kritikoak: testuinguru bakoitzean praxi horiek nola gertatzen ari diren eta aldaketa askotarikoak aztertzen, eta gure gizartearen joerak zein erresistentziak nola uztartzen diren edo kontra egiten duten behatzen. Antropologia feministak aspaldi erakutsi du feminismoak antropologiari sorrarazi ohi dizkion galderen garrantzia. Hala, ikerketa honetan elkarrizketan jarri ditut eremuan engaiatuta dauden pertsonen gorputz-esperientziak, gogoetak eta jakintzak, ezagutza biomedikoekin eta antropologikoekin. Elkarrizketa horien bitartez garatu nahi dira pentsamolde hibridoak; ezagutza kritikoak eta eraldatzaileak sortzeko desioz; praktikara itzultzeko moduko jakintzak izango direnaren borondatez.

Beraz, osasunaren antropologiaren, teoria feministaren eta hilekoaren proposamen alternatibo askotarikoen arteko elikadura probetxu handiko eremua da, are erreflexiboago egin baitezake ariketa. Egun, hilekoaren ikerketa kritikoak deitu zaion esparru zientifikoa diziplinartekoa da: jakintza biomediko, sozial, teknologiko eta kulturalen arteko gurutzaketek hurbilpen emankorrak sortu dituzte. Begirada antropologikoak potentzial indartsua du ikerturiko proposamenen diskurtsoak eta praktikak, eta horien ñabardurak, konplexutasuna, tentsioak eta erronkak behatzeko. Hala, hilekoaren ikerketa kritikoetan begirada antropologikoak egin dezakeen ekarpena ekarri nahi izan dut etnografia honen bitartez. Eta era berean, ikerturiko ekimenek horiek ekarpen baliotsua egiten dute osasunaren eta gorputzaren antropologian, osasun-politikan eta politika feministetan. Era berean, saiatu naiz ezagutzaren ekoizpen-lekuak eta hierarkiak eztabaidatzen eta jakintzak eta horien esperientzia-enuntziatio leku askotarikoak elkarrizketan jartzen (baita ohikoz ahots zilegitzat hartzen ez diren zenbait ekartzen ere). Hilekoaren kultura eta politika ezberdinak, ikergai izateaz harago, teoria- eta ezagutza-ekoizletzat hartu dira. Zentzu horretan, ahalegindu naiz proposamen horiek guztiak modu itxian eta homogeen ez aurkezten, baizik eta askotariko joeren, identitateen, ekoizpenen, estrategien eta testuinguruen berri ematen. Denboraren iragaiteari esker, gogoeten desplazamenduak erakutsi ahal izan ditut, modu dinamikoan eman direnak; baita autorearen desplazamenduak ere.

Parte-hartzaileen prozesu politikoan, epistemologikoen eta emozionalen berri izan dugu, bizi-prozesuen, afektuen eta aldaketen berri, euren ezagutzak, gogoetak eta praktikak testuinguru zehatzetan kokatuz. Ibilbide etnografikoaren funts nagusia arretaz aditzea, pertzibitzea, parte-hartzaileen arteko elkarrizketak sortuz. Gertatu diren askotariko hitzak, begiradak, isiltasunak, gorputz-praktikak, sentrazioak, usteak, kontraesanak, korapiloak,

ausentziak eta desioak kokatzea eta solastatzen jartzea. Saiatu naiz antropologo gisa nire usteetatik harago joaten, harritua eta interpelatua sentitzeko prest egoten. Eta engaiamendu hori izan da edukietara iristeko, analisia egiteko, gaietan murgiltzeko eta ondorioak mamitzeko beste modu bat. Ahalegindu naiz begirada konplexua baliatzen, zuriz eta beltzez harago bestelako koloreak eta ñabardurak ikasten, logika polifonikoagoak eta poliedrikoagoak bilatzen, antropologiaren egitekoak eta egin-moduak arakatzen.

Ariketa mamitsua izan da, eta ariketa horren berri ematen saiatu naiz. Garatutako mapa metodologikoak agerian uzten du prozesu hori, eta tresna teoriko, analitiko eta praktikoa izan da, hileko-zikloaren ikerketetan eta politizazioan osasun-prozesuetan eta genero-konfigurazioetan leku eta behar desberdinetatik murgiltzeko lanabes gisa. Era berean, begirada, hizkuntza eta tresna kontzeptual jakin batzuen erabilera nabarmendu nahi izan dut. Ikergaia ez idealizatzen (baina errespetuz jokatzeko) eta ikertzailearen begirada deskolonizatzen saiatu naiz, ariketa teoriko eta epistemologiko gisa, baina baita eguneroko praktika gisa.

Ikerketa hasi zenetik igaro diren urteek egin dute ikerketa hau bidaia epistemologiko eta emozionala ez ezik, denboran bidaia bat ere izatea. Ibilbide horretan zehar ikusi ahal izan dut hasieran oso aztergai zehatza zirudiena, hilekoa, analisi eremu emankorrak irekitzen dituela, ikusi dugunez, oso fenomeno desberdinak eta gaurkotasun handikoak aztertzeko. Baina denboran zehar egin dudana bidaia bat ere bada. Galdera zaharrek galdera berriak ekarri dituztela aipatu dut hitzoste honen hasieran. Hala izan da, eta horietako batzuk luzatu dituzten orrialdeetan. Gauza bat argi geratu bada, ezagutza berriak sortzen ari direla da, eta horrek marko teoriko eta metodologikoak birplanteatzera behartzen gaituela. Emankorra izango da horietako batzuetan sakontzen jarraitzea, eraldatzaile eta estimulatzaila izan daitezkeen ezagutzak sortu bidean. Uste dut horietako zenbait ikertzen jarraitzea baliotsua izan daitekeela, sozialki eta epistemologikoki eraldatzaileak eta estimulatzailak izan daitezkeen ezagutzak sortu bidean. Periferiak, tarteka, arras emankorrak izan daitezkeelako. Egungo mundu bizkor eta produktiboan adi egotea ezin ariketa antropologikoagoa eta politikoagoa dela uste dut. Antropologia bera, ariketa kritiko eta politikoa da, eta feminismoa, mundua justiziatik berreraikitzeke etengabeko jarduna. Bide horietan bazterrak arras emankorrak izan daitezke eraldaketak behatu eta pizteko.

Ikergaia arras aldatu da, eta parte hartu duten pertsonen, zinez eskertuta nagoenek, beren bizi-prozesuekin jarraitu dute, ikerketaren azken fasean egiaztatu ahal izan dudana bezala, non beraien ibilbideak elkarrekin irakurri edo berridatzi genituen. Ezinbestean, Uxue, Teresa, Luna, Klara, Maite, Unai, Oihana, June, Lide, Maialen eta beste guztien bizipenei eta ahotsei esker

urraturiko bidea izan da; baita bidean lagundu nauten beste askori esker ere. Eskuzabaltasun kolektibo hori izan da lanaren orubea; irudimena, sorkuntza, jakintzak, afektuak eta elkarlanak, aldiz, prozesuaren elikagaia. Ikerkuntzaren, politikaren eta bizitzaren artean josi da ikerlana; hileko-zikloaren bizipenak, esperientziak, proposamenak eta aldarrikapenak betaurrekotzat hartu eta munduari begiratzeko moduak arakatu dituen ibilbide epistemologiko eta emozionala.

LASTLY, SOME NEW QUESTIONS

Durango. The Basque Country's 2019 Feminist Conference. Three thousand feminists congregated on those cold Autumn days; three thousand bodies, engaged. Debating, attentively listening to talks, chatting happily, taking part in workshops, deep in internal thought, greeting old comrades, making new friends, dancing, flirting, setting things up, doing a shift or two, *battalion cleaning*, in vans, at lunch, scattered all around town. The heat of thousands of bodies at the Durango Landako Gunea⁴¹⁷, a place filled with many colours. Feminist political bodies. Diverse bodies that some identify as a sign of fourth-wave feminism (Varela, 2019). A myriad trends, ideologies, and perspectives came to light over three days, including shared and autonomous agendas for sovereignties and putting lives at the centre; decoloniality, bodies and sexualities; forms of violence; whilst the inner workings, origin, and development of the feminist movement were the main subjects dealt with in the central round tables. A wealth of opportunities were available to feel addressed and challenged, to learn together, and to grow. Aside from the debates, and noting that the main challenge to emerge was the revision of privileges and relational inequality, there surfaced a desire to continue weaving a path together. And among the numerous workshops, health — specifically sexual and reproductive health — and the menstrual cycle took their place, since health is everything, it is the very support of life and it is involved in all of the challenges of feminism⁴¹⁸. An example of this is the “Ingredients to create gynaecology groups” workshop, guided by the Ara!gorputz collective, in which concerns and tasks related to gynaecology in general, and not only to the cycle, were collectively identified and proposals were put forward with the intention of creating such groups throughout the Basque Country.

⁴¹⁷ Landako Gunea is a large conference building in Durango, designed to hold big events.

⁴¹⁸ Some examples include the talk about health given by comrades from Ortuella, the proposals of the conference about feminist healing, and the session that dealt with obstetric violence and surrogate pregnancy. See: [https://www.saldabadagojardunaldiak.eus/ \(05-11-2019\)](https://www.saldabadagojardunaldiak.eus/ (05-11-2019))

It has been eleven years since the Basque Country's Feminist Conference was last held, in Portugalete. Back then, a session on menstruation was also held. In comparison with the one held this year, it was different (it was a talk that particularly focused on stigma, taboo, and management of the cycle), but equally popular. Things have changed since then. In those days I was beginning to research menstruation and its politicisation from an anthropological point of view, setting off down the path I have followed in these pages; full of curiosity and questions. Those questions have led to countless others throughout the process, and it is precisely this process that has been one of the elements spurring on my work, that is, to attempt an examination of the right questions with the help of a view from the margins. The process has not only yielded new questions, but also new socialisations. I myself have gone through socialisation for change throughout the course of my research, and not only in connection with the cycle or health (since this has constantly happened to me), but particularly where role of the researcher and anthropologist is concerned. This has involved deep learning, as has been explained in the methodology section, and is one that I find gives way to new reflections, even now. I have examined and experienced the difficulties that research entails, I have reflected on the modes of getting close to or keeping my distance from the subject of research (and the shifts made), as I too have been in movement. My own vulnerability has been a part and strength of the opening up of this ethnographer's body, part of an attentiveness towards the world; constantly repositioning itself between flexibility and stability. I have turned complications into a challenge. I have brought those changes to light (at times), seeking to contribute to epistemological and methodological reflections in order to build knowledge and thought.

The alternative cultures and politics of menstruation are corporal politics that are in contact with multiple phenomena, taking place in a range of different environments and spaces, and as such can be viewed from various standpoints. Since in this context there are relatively few academic research works on the subject, I have aimed to maintain a general approach—endeavouring to capture the whole picture while keeping it in context, as well as focusing more deeply on certain dimensions. Moreover, this way of approaching the subject responds to another concern that has arisen in recent years: the creation of a tool with which to develop various research projects on menstruation. Thus, in addition to the goals I have mentioned in the introduction, other goals have been accumulated along the way, this last one being a prime example. As well as revising the anthropology of menstruation, I have discussed different genealogies and many other different subjects, in a desire to pave the way for other kinds of research. Using a type of research considered as *ethnographic emergence*, I have aimed to highlight the political and epistemological importance of genealogies. To finish (but without

coming to a full stop), I will present some questions and reflections that have emerged from the conclusions drawn from each chapter. For this purpose, I have identified five sections, in which I intend to highlight and round off some of the content I have mentioned: the increased number of proposals around the issue of menstruation; modes of rethinking the cycle; perspectives and politics of the body; feminist proposals and production of collective knowledge in the health field; and the problems of a consumerist society. All of the elements of this content have been connected to my hypotheses from the outset of my research, where I proposed that: (1) alternative perspectives and proposals are growing in different areas; (2) the goals of transforming gender relations are present in the participants' contexts, alongside certain tensions; (3) relationships and affects are important in menstrual politics and these areas also represent opportunities to create other types of socialisation and bodies of knowledge; (4) different gender ideologies are also in progress (5), albeit in very different ways, by combining the feminist dimension with a critique of consumer society; and (6) all of those theories, beyond menstruation and health, intersect with other life choices and ideologies. In my research, despite the fact that all the hypotheses have been supported, the field itself has grown, developed, and diversified, and in fact, the changes that have occurred since I started my research have surpassed and shaped the hypotheses that I set out at the beginning. I will bring the thesis to a close with a section entitled "Bloody insurrections", in reference to an ethnographic, epistemological, and personal process.

SOMETHING IS GOING ON: A FLOURISH OF PROPOSALS AROUND MENSTRUATION?

"2015: the year the period went public" wrote the well-known magazine *Cosmopolitan*⁴¹⁹, and at around the same time, some US newspapers and magazines repeated this statement⁴²⁰. Some researchers of menstruation (Bobel, 2015; Weiss-Wolf, 2017; Fahs, 2016), despite not entirely agreeing with those media outlets and making their own (and critical) specifications, have endorsed the fact that meaningful shifts took place at that time⁴²¹. Often, such data refer to mainstream culture, to the prominence of the issue in the Western media and specifically to

⁴¹⁹ See [https://www.cosmopolitan.com/health-fitness/news/a47609/2015-the-year-the-period-went-public/\(01-02-2018\)](https://www.cosmopolitan.com/health-fitness/news/a47609/2015-the-year-the-period-went-public/(01-02-2018))

⁴²⁰ See, for example, "The Fight to End Period Shaming Is Going Mainstream", by Abigail Jones <https://www.newsweek.com/2016/04/29/womens-periods-menstruation-tampons-pads-449833.html> (05-11-2019)

⁴²¹ Rupri Kaur's photograph on Instagram (See <https://ruprikaur.com/period/> (05-02-2019)), Kiran Gandhi's race (See <https://www.independent.co.uk/voices/comment/heres-why-i-ran-the-london-marathon-on-the-first-day-of-my-period-and-chose-not-to-wear-a-tampon-10455176.html> (05-02-2019)), Canada's removal of taxes on tampons and pads and the protests in the UK and Australia, Donald Trump's offensive comment on menstruation and the backlash seen on social media, among others.

the tendency to universalise the reality of the United States in other Western societies. As a result of globalisation, the circulation of information between countries has increased, but it is the trends in powerful countries with which we are disproportionately more familiar, reflecting the geopolitics of knowledge. However, whilst taking these tendencies into account, throughout my research it has also transpired that alternative politics (which in certain contexts has been referred to as *menstrual activism*) must be examined at a local level.

In the research context of the Spanish state and the Basque Country, I noticed significant changes, particularly in the years 2012-2013. Prior to this, some devices were common in certain environments, and workshops and street actions were also carried out. Nearly all the informants had explicitly dealt with the subject, albeit each in their own way. By then, menstrual cups were available in pharmacies and herbal shops. Some books had been published, as well as songs from bands and *bertsos*⁴²². Some feminist groups had given readings on the subject, and images started to spread on social media. Slowly, the subject began to expand beyond certain specific environments. In 2015-2016 the topic saw an increase in media attention, and blood became even more present in the feminist imaginary. In the last few years, new people and groups have started to lead workshops and develop networks. Now, in 2019, even though sponges and fabric pads are not as widely used, the cup has become more widespread, well known, and accessible. The debate over taxes on pads and tampons is on the politicians' table (not only as a result of the presence of feminists in those institutions, and the feminist movement, but also because of current egalitarian discourses and purplewashing processes). The visual representation of menstruation (as artistic expression and, for instance, on social media) has risen, and new books are being published. The past few years have seen a rise in projects, studies, and politics aimed to address the issue of menstrual "hygiene" (particularly in locations where it is difficult to access clean water, etc.) and the lack of devices. Indeed, from the start of the research until now, if we look closely, we can see that the topic has undergone a considerable transformation. Indeed, even if the criticism that is being made is more visible, there is a need to constantly maintain a general overview. The perspective on menstruation, overall, remains negative and pathological; the profits of bleached device companies are still skyrocketing (and often they have co-opted the discourses of feminism to that end); these resources are not available to all who need them; some people still suffer unbearable pain related to menstruation, which has been little researched; the tendency to medicalise that pain is rampant (and other people's lack of access to resources); there has been minimal research on the impact of menstruation on

⁴²² To learn more about this type of Basque oral improvisation, from a gendered and anthropological perspective, see: Hernández, 2018.

processes other than reproduction; the pharmaceutical industry is highly influential on research and, in general, prioritises economic profit; and within the gender system, despite the fact that some changes have occurred, rigid gender norms remain strong. The regulation of bodies has been strengthened in a number of ways, and, what is more, within in those regulations, the social inequalities between diverse bodies are also evident.

Therefore, with regard to the initial hypothesis, there has been a clearly observable surge in alternative perspectives arguing against biomedical ideologies and praxes in multiple ideological and political fields, and thus an extensive and multiple feminist political body of menstruation is developing. However, this increase does not mean that social ideologies are changing at the same speed; after all, the shift itself has to be understood in terms of its ideological, political, social, and aesthetic nature. Yet we can at least say with certainty that the workshops, publications, and feminist technologies related to the menstrual cycle have multiplied. Even though these initiatives have moved in from the margins yet continue to some extent to be peripheral, their own symbolic transcendence and noticeable transgressive potential cannot be denied. And therein lies the most important challenge: to study the politicisation of the subject in greater depth with the aim of achieving more transformative menstrual politics against different body regulations and injustices. And yet, even if we allow for the increased space that the issue of the cycle has occupied in the media over the past few years, is this enough to challenge the invisibility and stigma of menstruation? Whilst to some this might appear to be the case on a certain level, particularly to privileged bodies (cisgender, white, “able”, thin, etc.); this does not, however, represent a revolution for everyone (Bobel, 2015). As a result, the need for a movement that will take all bodies (bleeding and non-bleeding) into account has been highlighted. And this has been precisely the starting point and the question that has figured centrally in this research.

MODES OF UNDERSTANDING AND RETHINKING MENSTRUATION

Both the anthropology of menstruation and critical menstruation studies have noted that the menstrual discourses and practices must be examined in their own context (taking the cultural and gender systems into account). Aside from observing the mutability between cultures, there are many intracultural meanings that must be considered, as must the ambiguity of symbolisms, the relationships between the socio-political implications of symbolisms and practices and cultural meanings, and the relationships between the cultural system and the biological system. At its base, there has been a need for detailed and specific ethnographies of menstruation in

order to understand the relationships between biology, culture, gender, and society. Those research genealogies have brought a sense of urgency with regard to examining the life experiences, practices, and discourses of menstruating bodies, recognising their agency. And this is what I have attempted to achieve with this research: to tackle the hegemonic Western perspective by means of multiple embodied (and critical) experiences, and to identify the difficulties faced when it comes to bringing down that hegemonic viewpoint.

In spite of challenging some hegemonic viewpoints through proposals to rethink menstruation, some continuity has also been observed, since it is difficult to entirely overcome the naturalising, biologicistic and ethnocentric perspectives that lie at the heart of our cultural system. It has been observed, for example, that it is difficult to vanquish fully the exclusive definitions of the reproductive approach and the metaphors of dirtiness, contamination, and productivity. The Western view on the dirtiness linked to menstruation is called into question—one of the main concerns being that the social imaginaries and advertising from the pad and tampon industry are how they induce the state of “feeling dirty”. In fact, the myths and beliefs of certain times and contexts linked menstruation to dirtiness; nowadays, however, this occurs by means of a certain ideology of maximum hygiene and self-regulation. In contrast, in other ways, menstruation has also been featured as a cleansing process in some analysed alternative cycle-explanations, in an attempt to give the cycle a positive value. Yet, following Esteban’s (2001) proposal, the idea of a woman’s body as dirty is not completely countered by the explanation of the cleansing process. On the other hand, the research participants have also debated the productivity-related metaphors, as these feature in abundance in hegemonic explanations of menstruation, and they produce hierarchical explanations of the cyclical process (Martin, 1987). Despite there being difficulties in entirely breaking from those biomedical explanations, many have recognised the experience of the cycle and called into question the idea that bodies in society must be productive at all times.

Special attention has been paid to the resistance shown by the research participants to the predominant biomedical perspective on menstruation in the Western context. In their own unique way, each of them have claimed that there is a need for self-knowledge and research into the possible uses and discomforts associated with the cycle. All of them have clearly discussed the taboo and stigma of menstruation, and they understand this discussion to be a necessary part of social transformation. Many use the issue of menstruation as a means of protesting against what the gender system commands; as we have seen, different aesthetic, political, affective, practical, and sensorial strategies have been developed in that process. In

fact, although there have been some changes, negative views on menstruation regulate the body; blood becomes a threat, the body becomes conflictive.

Therefore, biomedical interpretations are part of women's narrations and of the social imaginary of menstruation, and this sheds light on the need for other biological explanations, that is, in order to overcome those difficulties, alternative biological narratives are necessary. The main foundation of these should be the corporal experiences and narratives of menstruating (and some non-menstruating) people; as well as the impact that menstruation can have on other corporal processes. And the feminist work that is being carried out by some healthcare professionals are, as well as the field of anthropology of health itself, can be travel companions in the construction of those explanations. Likewise, the ruptures created by the proposals researched can also contribute to those fields.

FEMINIST BODIES AND PERSPECTIVES: NON-ESSENTIALIST CORPORAL POLITICS

Overall, the alternative politics and cultures of menstruation that I have examined in this research contribute towards grounding some discussions about gender and the body. As proposed in the fourth hypothesis, various gender perspectives, including those that are paradoxical, have been noted—there are specific modes of understanding sexual difference and bodies behind the political bodies of menstruation. And each perspective comes with different gender practices. As proposed in the second hypothesis, in the contexts of the informants of this research there is an intersection between these difficulties and the steps taken towards transforming gender relations. In the same way, just as I have located these initiatives within the genealogies and debates of feminist health activism, there are also different gender and corporal perspectives, as has often occurred within feminism. Even though I find the analysis of the characteristics of the two predominating trends in the US context (Bobel, 2010) illustrative and enormously stimulating, that division is not so lineal, clear, and divided in the researched context. That is, despite noticing the characteristics of those trends, they have not been so different as to be divided into two general categories (This, in addition to the context, is also linked with the changes that have taken place over time). On the one hand, the discourses of the movement that Bobel (2010) identified as spiritual (Feminist Spiritualists) have not (always) taken place in (only) those specific areas, since essentialist readings of sexual difference have appeared in various spaces. Nonetheless, the different feminist trends are continually evolving, and even though they cannot be categorised, I get the impression that some demands from the trend known as “the feminism of difference” are being updated with regard to menstruation,

child-rearing, nursing, spirituality and certain other topics. However, this does not by any means imply that all proposals that are being made regarding those issues belong to that course of action. This is an issue that should be examined carefully. In this ethnography on this topic, some reflections have been brought to light, but I believe that there exists another possible strand of enquiry, that is, an analysis of the ideological updating process in difference feminism. On the other hand, the same has occurred within discourses identified as belonging to the so-called *radical menstruators* movement. Thus, for example, in the same initiative one can hear ideas grounded in different feminist theories: assigning enormous importance to menstruation when it comes to the ways of living femininity, with the statement that some women do not menstruate and some (trans) men do, and at the same time, discussing the effect of hormones on the body from a determinist standpoint. At times, all of these intersect, in an attempt from all concerned to seek a more positive perspective on the cycle. In the case of initiatives that are not overly specialist, various discourses are similarly fused in our context, because people of varying profiles can be found in the same place. Aside from this, not everyone has self-identified with a particular feminist standpoint, and this shows us that feminist practice is more complex, diverse, and fluid than the feminist tendencies that have been theorised. Even though some participants have made their positions explicit, many others have neither felt or mentioned a clear division. Therefore, we must be careful with our tendency to categorise.

Diversity aside, the trends posed in the fourth hypothesis (complementary perspectives based on nature/culture, woman/man oppositions) have been reproduced on occasions. Although these are critical discourses, at times I have noticed the tendency to essentialise the construction of femininity and to link woman with nature (turning nature and culture into a dichotomy)⁴²³, as well as a tendency to reproduce the biomedical perspective of sexual difference. This is evident, for instance, in the appearance of “menstruation as an absolute ontological/political fact” as part of the Western construct of bodies named as women (and the idea of “what makes a woman”). Those tendencies (always taking into account their complexity and diversity and being aware that they often take place in empowerment situations)⁴²⁴ do have the goal of turning menstruation into a positive process, but, as already mentioned, they redefine the woman’s natural role as reproductive and show women’s and men’s bodies in opposition (and, often, as complementary, reinforcing heterosexual ideologies). It has been

⁴²³ For example, by praising values that have been traditionally considered as feminine or by linking discourses of menstruation with nature (links between menstruation and the moon or women’s bodies with mother earth).

⁴²⁴ In particular, whilst naturalising and ethnocentric discourses can exist in proposals around menstruation that develop in environments that give space to more spiritual perspectives, we have seen that it is essential to consider the complexity and diversity among those discourses. Aside from this, it has also been essential to examine the opportunities for agency and empowerment that are provided by those spaces.

observed that, often, essentialist perspectives and empowerment have taken place simultaneously, and that they have offered a path toward emancipation for many women. But, as some participants have expressed, there is no need for this empowerment and resistance to characterize menstruation (at least not only) from the angle of identity, or, put differently, to put so much emphasis on identity. Moreover, many have criticised this. Indeed, whilst this might be liberating for some bodies, this type of strategy runs the risk of marginalising any kind of variation; in fact, in addition to the material, biological, and identity diversity in a society, there are also many other ways of organising gender and modes of understanding bodies in different societies (Laqueur 1990; Herdt, 1994), and cultural mutability and perspective help us avoid the ethnocentric tendencies of the discourse of sexual difference. The effects of the cycle upon the body beyond the reproductive process must be examined, as well as the cycles and hormonal changes of people who do not menstruate. There is little discussion and research regarding, for instance, the effects of hormones on (non-menstruating) men (beyond biased comments in relation to testosterone).

Using a critical standpoint is important, particularly if we want to avoid reproducing hegemonic ideologies, and instead create more encompassing and just politics. Through the participants' critical perspectives, we have delved into "the ideology of the menstrual normativity", and in the process we have examined the place that it occupies within the sexual dimorphism paradigm, as well as the consequences that has for people's life experiences. It is essential to defy a gender binarism that perpetuates oppressions. Beyond sexual dimorphism, the need for an epistemology and corporal politics that pay attention to diversity in its broadest sense has been brought to light—corporal politics in which normative bodies (white, cis, straight, "able" - according to the hegemonic perspective on functionality-, "thin" or "beautiful" according to the canon) will not be at the centre. How do we strategically use the metaphors of the centre, when one wants to abolish the logic of the centre and periphery?

FRAMEWORKS FOR INTERPRETATIONS, PRACTICES, AND (COLLECTIVE) KNOWLEDGES OF HEALTH

Will the movement that started to gain visibility in the mid 1990s result in the sustained construction of imaginaries for alternative modernities and perhaps even non-Eurocentric modes of analysis and social life? The answer to this question will depend on the character these social movements adopt and on the extent to which they might be able to generate their own "sustainable" structures for the

production of knowledge. Both requirements demand new ways of thinking and activism on our part as analysts, academics, or intellectual-activists (Escobar, 2007:276)

Similarly, the proposals of the political bodies of menstruation bring forth specific ways of looking at health, illness, wellbeing, and care. The hegemonic epistemologies of health and ignorance have been discussed among the participants, forming a critical perspective of biomedicine. In particular, they have condemned the androcentric, hierarchical, reductionist, pathologising, divided, and medicalising perspective on health as well as the power relations that exist in processes of care, and the lack of research regarding certain topics. Thus, throughout the ethnography, there has been an observation of methods of resistance and subversion against processes of body medicalisation and pathologising: the capacity of agency and creativity have notably stood out in different experiences. Most of them have shown medical plurality, they discuss holistic perspectives on health, and all are committed to the self-management of health, embracing the culture of self-knowledge and DIY. Through the testimonies and reflections of all the research participants, a critical analysis of the biomedical sexual and reproductive health system has taken shape. It has become clear that a broader and more just way of thinking is needed: one that will facilitate rigorous care, information, options, and assistance; one that will overcome paternalistic, heteronormative, classist, racist, and ethnocentric perspectives. It will no doubt be interesting to observe how the rise of the menstruation movement will develop in the future, the type of political and social consequences that will ensue, and who will be the political subjects of those politics. Developing intersectional and non-ethnocentric perspectives will be a substantial challenge along the way. A collective politicization of health will bring about more just proposals for healthcare. Feminism itself is a collective defence of health: it is a proposal that seeks to overcome social inequality and put lives at the forefront. A guarantee of this, perhaps, comes in the form of the value of the self-critique that goes hand-in-hand with feminism.

In conversation with medical anthropology, this ethnography has proposed the need to pay attention to the difficulty of surpassing the body-mind dichotomy, and of achieving renaturalisation, understanding the complex mutual influence of factors, and to regard the body as a complex living matter, as opposed to “something that needs fixing”. The participants have put forward a holistic, dynamic, and anti-determinist (in some cases more than others) perspective on health—biological processes take place in social and historical contexts and within social relations, after all. The work they are carrying out has a noticeable effect on their lives and health. They are developing holistic health proposals, but there is a question that must

constantly be in our minds with regard to how those perspectives and tools will be collectivised beyond specific experiences and small groups. To what extent are those tools useful for overcoming social differences? How do we intersect these with the collective demands for rights? How will social shifts develop towards achieving a situation whereby all of us have the right to sufficient standards of healthcare?

This is why, as well as tackling the importance of holistic proposals and health perspectives, I want to bring the value of specific initiatives and demands (which has been a feature of the feminist movement) to this ethnography (particularly in this neoliberal context in which social rights are not the same for everyone and, moreover, we are seeing a loss of rights that we once thought secure). Furthermore, because the specific demands that can be made of the public healthcare system can also be achieved for more people. Therefore, specific campaigns can be chosen to tackle the specific social inequalities that some suffer with regard to public healthcare (trans and lesbian women, racialized women, those who have so-called “rare” [and unresearched] illnesses, those with more precarious working and living conditions, the “undocumented”, and the “homeless”). Some networks, associations, and groups, particularly those of a feminist professional nature, are working on this issue. Thus, a critical general perspective on health and care and immediate demands can intersect.

In this context of crisis, in which neoliberal measures are cutting and privatising rights and social resources, there is a strong trend among social movements towards producing knowledge and wisdom (García-Gonzalez, 2011). As proposed in the third hypothesis, these politics of menstruation are spaces in which socialisation of change and knowledge are produced and, in those processes, relationships and affects are enormously important. What is more, feminist knowledge and knowledge about health are extraordinarily prominent in the diverse collectives that I have examined, and I have aimed to show that this knowledge can provide a path towards social transformation. The information about some of the processes mentioned by the informants is not easily available and suggests that many draw on a solid cultural wealth of health knowledge and that this knowledge is in circulation through different means. In these corporal politics, there is a defence of alternative bodies of knowledge about the cycle, health, and the body, along with a criticism of the lack of research (and politics) aimed at improving the living conditions of menstruating people. But the subject of menstruation, ultimately, is an excuse to denounce the fact that the health and knowledge of some bodies is less valuable than that of others. In addition to arguing for the need for research, the knowledge that begins with self-knowledge and one’s collective experience is valued and of central importance. Indeed, by

creating and using other sources and theoretical frameworks, new modes of observing lives (society and politics) are produced. For some, there is also the formation of a theoretical framework with which to interpret the entirety and experiences of the cycle. In any case, although I have discussed the importance of the collective creation of alternative knowledge, as mentioned previously, all types of knowledge are located within a theoretical framework. Are all of these alternative types of knowledge of menstruation open and dynamic frameworks (for example, with regard to narrow (and sometimes deterministic) readings of the cyclical aspect)? How can we adjust our own epistemological lens that we create? The constant questioning of oneself can help us with this: we can advance by merging reflection, self-critique, and practical steps.

THE CENTRALITY OF THE BODY AND THE PROBLEMS POSED BY A CONSUMERIST SOCIETY IN THE FORMATION OF SUBJECTIVITY

Consumption is the place where conflicts between classes, originating from an unequal participation in the productive structure, continue in terms of the distribution of goods and the satisfaction of needs. It is also the key concept for explaining everyday life, from which we can understand the habits organising the behaviour of different sectors, their mechanisms of adherence to hegemonic culture or group distinction, of subordination, or of resistance (García Canclini, 1984:5)

I took as a starting point the notion that a neoliberal capitalist society commodifies people's wellbeing and health, by means of the ideologies and cultures of happiness and care (as well as the self-help industry), among others. But alongside this, a need to place life-processes at the centre of collective social proposals has also come to light, since in this society (particularly for unprivileged bodies) it is very difficult to care for one's own health, due to, for instance, work schedules, care duties, and participation in society. But, in general, alongside some other variables, social inequalities intersect with a person's option to engage in self-care (and, unfortunately, it seems as though this is a privilege). Therefore, the counterproposals of care made by social collectives and individuals take place in the same society as the proposals made by the neoliberal market with regard to health and care of the body. Even though these intentions are moving in different directions, they affect each other. This is due, on the one hand, to the fact that the system internalises critical discourses by appropriating, neutralising, and manipulating them—but also, at the same time, because neoliberal politics run right to the core of our needs and desires. This is evident, for instance, in the fact that seemingly less importance is given to the social structure in the understanding of health and discomfort (given

the differing levels of importance that various proposals assign to this). In fact, when the importance of the psyche, personal choices, and emotions are prioritized at the expense of the social structure, we run certain risks: on the one hand, not everything depends on the individual, and giving them such responsibility can hide the consequences of the neoliberal patriarchal system, whilst on the other hand, a specific perspective on wellbeing can stand out, one that links to being *always well and always happy* and to the idea of constant development. Therefore, in my opinion, within the health perspectives that have sought to give importance to the body and emotions, it is essential to maintain a social perspective and to activate, aside from individual work, the potential of the political and collective perspective concerning the social structure.

At the same time, I think that holistic perspectives can help to place “what cannot be measured” at the centre of social proposals, noting the need for a culture that pays more attention to life processes, and, in particular, it can also be transformative in the case of women who have been socialised by tradition and hegemony to care for others. As a result, the mentioned ideology of wellbeing can contribute to processes for social change. I have emphasised the point about valuing a critical way of seeking to examine holistic philosophies, but at the same time, these philosophies can help render visible the frustrations and shortcomings of a society that prioritises economic and material concerns before caring for life, as well as smoothing out those Western frameworks that are too rationalistic and non-anthropocentric. In fact, once again, how do we collectively weave that which cannot be measured according to capitalist and Western logic? Beyond the Western feminist constructs, I believe that it is essential to move away from a way of thinking that is underpinned by dichotomous logic and instead adopt an oblique perspective (Alga, 2018).

Similarly, I have observed that in the resignification processes of menstruation, the attention paid to one’s own body is both intense and specific, this being part of the knowledge and transformation. And since I have also applied an ethnographic approach, in building body itineraries and, more generally, in body practices in the ethnographic process, this, of course, has had an impact on the conclusions drawn. In this consumerist society we live in, we must bear in mind that each body is immensely individualised from all other bodies and living beings, and that consumption itself is also very much directed towards that intense attention towards oneself (which I have termed as *bodycentrism*), in that “search for being constantly well” that has been mentioned, and appropriating the ideas of the productive body. How are transformative desires mixed with those needs that neoliberalism makes our own? Which

bodies have the option of focusing on this attention? How is this collectivised, and how can one go beyond one's own body?

Lastly, I would like to tackle another dimension existing within the politicisation of menstruation: political consumption—particularly the consumption of technology, devices, and products related to menstruation. Although the values of a social and transformative economy (a balanced distribution of wealth, personal and community solidarity, and the encouragement of common wealth and sustainability, for example) are reflected in some initiatives, productions, and associations/companies linked to menstruation; an awareness of the subject is clear. As previously mentioned, in the case of the participants, this is firmly embedded alongside many of their other life choices. As posed in the fifth hypothesis, the feminist dimension and the critique of consumerism intersect. In this sense, from the perspective of political consumption, the value of that act of consuming can be understood within a transformative scenario. On the other hand, meanwhile, we have seen that the neoliberal market has also easily made some menstruation-related demands, protests, and products its own; hence the need to sharpen our focus on that front. For instance, in the industry concerned with the search for personal wellbeing, the fundamental choice is to consume. Or, as occurs with feminist technologies, complex methods of observation are needed that will take all consequences into account: who will they empower and who not? How will they take into account the diversity of needs, accessibility issues, and bodies?

BLOODY INSURRECTIONS: POSITIONS FROM WHICH TO DISCUSS SOCIAL INEQUALITIES

Body agency in sight, agentic bodies on display. This is how I have shaped my perspective, which has enabled me to recognise the various strategies employed to manage the different contexts and to observe their social, symbolic, and material consequences. Despite the fact that, due to the nature of those proposals, many of the agency processes that I have noted are linked to resistance, I have used a lens that will keep in mind the possibility of different modalities of agency. This has helped to avoid categorising and ranking the various proposals that are made in very different environments. In an attempt to give visibility to the political and epistemological importance of (at times more collective and anonymous) voices, places of knowledge and genealogies, I have tried to place current social demands in different genealogies, aiming to understand the contexts and putting the past in contact with the present. But this can also be an ethnography of contemporary feminisms and their methods of practise—the issue of menstrual activism places us face to face with current forms of militancy and their diversity.

Current (gender) discomforts have been very present (depression, anxiety, pain, and fear) in the ethnography, as well as the capacity for agency. Likewise, as proposed in the sixth hypothesis, I have seen that those ideologies intersect with other life decisions and ideologies beyond menstruation and health, since they are involved in other alternatives linked to life projects. And, moreover, I have also tackled the convergence of health and spirituality, which is notably gathering momentum: how will the proposals of spirituality develop in the future among women and feminists? How do we defy a consumerist society as we discuss the contributions of the ideologies of wellbeing critically and collectively?

This, at the same time, gives us an ample perspective on health. We have seen that there is a need for new ways of defining the cycle, a need for alternative explanations of biology, points of view that will surpass the Cartesian, productive, and reductionist views on corporality and bring the sustenance of life *to the centre*. Comfortable, healthy, and accessible options for managing menstruation are needed, as well as the abolition of taxes on pads and tampons. Regulatory changes (environment and health) are also essential, whilst other resources should be made known and available. The availability of some kinds of devices should be mandatory in schools, homeless shelters, and prisons. In some countries immediate measures should be taken to deal with the lack of devices, and the violence this generates (not by interpreting these needs according to Western models, but considering local needs, realities and conceptions of gender and world). However, there is an awareness of the fact that such a lack of devices is not only connected to gender inequalities (and the political, economic, geopolitical and hierarchical circumstances in each place), but also to power relations and violence between countries, and, as a result, the Western model of consumption, international politics, and both old and new forms of colonization. Continuing the struggle towards lives that are free from violence entails a different world view on bodies and health. And the politics of menstruation, like feminist politics, could provide a way of bringing all of this to light.

The body politics of menstruation are able to dispute the femininity-ideology of the bodies read as women: one that includes cleanliness, beauty, purity and perfection, and one that is always unreachable. Menstruation, aside from being a norm for defining woman-bodies, and apart from making bodies dirty, odorous, uncontrollable, abject, and regulating them biopolitically, is also a space of resistance and has been researched as such. A number of strategies have been used in the processes of redefinition. For example, some have made the performativity of disgust part of the process of resistance. In defending the abject body, the menstruating (and non-menstruating) bodies forming the political body of menstruation reject

the gender norms, albeit in very different ways. And, once again, the processes and politics of disgust run deeply through power relations; since menstruating bodies are diverse subjects, the conditions in which to “generate and question disgust” are not the same for all.

The alternative cultures and politics of menstruation are physical, erotic, and affective phenomena, catalysts of socialisation for changing relationships, and these serve to fuel those projects concerned with the transformation of pleasure. We have seen from various experiences how pleasure passes through their bodies and, in that sense, how resignifications are developing; how very often they have questioned pains or restlessness in that process; and how through their practices of resistance they have made these scenarios attractive, giving way to pleasure. In the same way as I have understood pain, anger, and sadness as productive affects, it has been shown that pleasure is also a path towards taking control of and engaging in processes of social transformation. This leads us to understand politics and activism in a different way and, as a consequence of this trajectory, the paths and circuits of pleasure that have been mapped out in this research can contribute to more general investigations into the configurations of pleasure.

According to these proposals, the menstrual cycle is a place of reflection and an indicator of health. Undoubtedly, alternative biological explanations will be derived from those experiences. Even though the hegemonic ideology of menstrual normativity is on solid ground, I have attempted to deconstruct it throughout the course of my research. But I have aimed to construct a lens that does not settle for simply challenging stigma. This is because this stigma can be much more violating of some bodies than others; because a critique of the sexual dimorphism paradigm goes much further than saying that some men have periods; and because the material needs of menstruation are not the same for all menstruating people. And the critical anthropological viewpoint can help in this complex way of looking: examining diverse changes and how those praxes are happening in each context, and observing how the tendencies and resistances of our society intersect or clash. Feminist anthropology demonstrated long ago the importance of the questions that feminism has often posed to anthropology. Thus, in this research I have put the body experiences, reflections, and knowledge of people committed to the field in conversation with biomedical and anthropological knowledge. Through those conversations I want to develop hybrid ways of thinking in a desire to create critical and transformative knowledge, in the hope that such knowledge will eventually be applied in practice.

Therefore, the dialogue between medical anthropology, feminist theory, and various alternative proposals of menstruation are extremely fruitful, since they render the exercise even more reflective. Nowadays, the scientific area known as critical menstruation studies is interdisciplinary: the crossings between biomedical, social, technological, and cultural bodies of knowledge have created fertile approaches. The anthropological lens has strong potential for observing the discourses and practices of the proposals researched, as well as their nuances, complexity, tensions, and challenges. In this manner, I have wanted to bring the contributions offered by the anthropologic lens to the critical study of menstruation through this ethnography. And, at the same time, those initiatives that I have studied can make a significant contribution to the medical anthropology and anthropology of the body, to health politics, and to feminist politics. Even though it is very difficult to divest ourselves completely of the methods of practice of the Western model of scientific knowledge, I have made an attempt to discuss the production sites and hierarchies of knowledge and to put that knowledge in dialogue with those various places of enunciation and experience (as well as including some voices that, traditionally, have not been regarded as legitimate). The different cultures and politics of menstruation have been considered not only as subjects of research (because in a sense they have been so), but also as producers of knowledge. In that sense, I have tried to avoid presenting all of those proposals in a closed and homogeneous way; rather, I have tried to report on various trends, identities, productions, strategies, and contexts. Thanks to the passage of time, I have demonstrated shifts in thinking — my own included.

We have learned about the participants' political, epistemological, and emotional processes, and we have also learned about life processes, affects, and changes, putting their knowledge, reflections, and practices into specific contexts. The main foundation of the ethnographic itinerary has been to listen, to perceive, to listen calmly to the participants and to then bring these into conversation. The aim has been to observe the various words, looks, silences, body practices, sensations, beliefs, contradictions, problems, absences and desires for talking. I have tried to go beyond my assumptions, always being prepared to feel surprised and questioned. And that commitment has been another way of obtaining the content, conducting analyses, delving into issues, and eventually drawing conclusions. I have attempted to use a complex lens, learning about colours and tones beyond black and white, looking for more polyphonic and polyhedral logics, analysing the tasks and anthropological methods of practise. This has been a rich exercise, and I have also tried to report on the nature of this exercise, developing a constellation map to analyse, within the methodology, an exercise that might be helpful as an example of ethnographic methods. Indeed, I have aimed to give visibility to the process in order

for it to be a tool for anyone who wishes to research or politicise the subject of menstruation; a tool with which to dig deep into the anthropology, research, and politicisation of this issue. But I have particularly wanted to bring to attention the use of certain perspectives, languages, and conceptual tools. As an exercise, I have tried not to idealise the subject of research (but be respectful) and decolonise the researcher's perspective. But what I have accomplished throughout this time can also be regarded as a journey. At the beginning of this epilogue I mentioned that old questions have stimulated new ones. This has certainly been the case, and I have expanded upon some of these in the previous pages. I believe that some of these questions could be valuable starting points for further research on the path towards creating bodies of knowledge that can be socially and epistemologically transformative and stimulating. Indeed, the peripheries can provide very fertile ground. I believe that in today's fast moving and productive world, listening can be the most anthropologic and political exercise possible, whilst anthropology itself is a critical and political exercise, and feminism is a constant exercise in rebuilding the world on the basis of justice.

Undoubtedly, the path that I have taken through the course of the research presented in this thesis would not have been possible without the lived experiences and voices of Uxue, Teresa, Luna, Klara, Maite, Unai, Oihana, June, Lide, Maialen, along with the many others who have accompanied me along the way. This collective generosity has provided the foundations for this work, which has been nourished by the imagination, creativity, knowledge, affects, and collaborations on their part. The work reported here has been woven from research, politics and life; a journey in which experiences, proposals, and demands related to the menstrual cycle have been used as a lens through which to examine (and present) ways of looking at the world. All in all, this has been both an epistemological and emotional journey.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, Lila (1991) "Writing Against Culture", in Richard G. Fox (arg.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, 466-479. Orr.
- Accerenzi, Michela (2019) "Auto-ethnography as starting point in a feminist activist research. A menstrual bodily itinerary", in Sam Fernández Garrido eta Elisa Alegre Agís (argk.) *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II): Perspectivas feministas en la investigación en salud*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 153-170. Orr.
- Agüero Fernández, Silvia (2017) "Dav tuqe jekh ròza miri dukhaθar. De mi dolor te doy una rosa", *Pikara Magazine*, 2017-06-08, [<https://www.pikaramagazine.com/2017/06/gitanas-violencia-obstetrica/>] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Ahmed, Sara (2015) [2004] *La política cultural de las emociones*, Universidad Nacional Autónoma de México, PUEG, Mexiko Hiria.
- Alario Trigueros, M^a Teresa (2008) *Arte y feminismo. Your body is a battleground*, Editorial Nerea, Donostia.
- Albert Rodrigo, María (2014) "La proliferación de las medicinas alternativas y complementarias. El ejemplo de la ciudad de Valencia", *Revista de Antropología Experimental*, 14, 171-188. Orr.
- Alga, Maria Livia (2018) *Etnografía "terrona" de sujetos excéntricos*, Bellaterra, Bartzelona.
- Almeda Samaranch, Elisabet (2007) "Ejecución penal y mujer en España. Olvido, castigo y domesticidad", in Elisabet Almeda Samaranch eta Encarna Bodelón González (argk.) *Mujeres y Castigo. Un enfoque socio-jurídico y de género*, Dykinson, Madril, 27-65. Orr.
- Alonso-Arbiol, Itziar; Balluerka, Nekane; Aperribai, Leire (2009) "Hilekoaren aurreko Nahaste Disforikoa: kontzeptua eta ebaluazioa", in Itziar Alonso-Arbiol eta Miriam Gallarin (argk.) *Generoa aztergai Psikologian egungo ikerketak*, Udako Euskal Unibertsitatea (UEU), Bilbo, 137-159. Orr.
- Amezaga Albizu, Josu (1994) *Herri kultura: euskal kultura eta kultura popularrak*, Doktore-tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Analytika (2015) "Contaminants chimiques organiques présents dans les tampons d'hygiène intime féminine", *Rapport analytique*, [www.analytika.fr] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Anarcha GLAM. Lucy & Betsey, *Conjuros por montón. Herramientas para la descolonización corporal*, fanzinea, Gynepunk biolab eta AnarchaGland, [https://anarchagland.hotglue.me/anarcha_lucy_betsey] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Aperribai Unamuno, Leire (2012) *Hilekoaren aurreko nahastearen ebaluazioa screening tresnaren eraikuntza*, Doktore-tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).

- Aretxaga Santos, Begoña (1997) "Protesta sucia: sobredeterminación simbólica y género en la violencia étnica de Irlanda del Norte", *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*, 13, Donostia, 45-68. Orr.
- Aterido Martín-Luengo, Irene (2018) "La revolución roja: menstruación consciente desde los feminismos", *Dossier Menstruación: Las reglas de la cuarta ola feminista*, *Revista Mujeres y Salud Mys*, 45, Bartzelona, 15-18. Orr.
- Ayesta Aldanondo, Iban (2003) *Berlin, fin de Millenium. An Experiment in Corporeal Ethnography*, Doktore-tesia, Department of Anthropology, University College of London, London.
- Aznar González, Blas (1968) *Notas para un estudio sobre biología criminal de la mujer. La delincuencia catamenial*, Escuela de Medicina Legal, Madril.
- Bamberger, Joan (1979) [1974]: "El mito del matriarcado", in Olivia Harris eta Kate Young (konpk.) *Antropología y feminismo*, Anagrama, Bartzelona, 63-81. Orr.
- Barinagarrementeria Laka, Udane (2019) "Protagonistak hileko-esperientziak birdefinitzen. Hilekoan oinarritutako esku-hartze sozioheztizalea ondarrako etxellan" Gradu amaierako lana, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).
- Bartky, Sandra Lee (1990) *Feminity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, London.
- Batliwala, Srilatha (1997) "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción", in Magdalena León (konp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*, T/M Editores, Santa Fe de Bogotá, 187-211. Orr.
- Baxter, Alyssa (2015) "Faux Activism in Recent Female-Empowering Advertising", *The Elon Journal of Undergraduate Research in Communications*, 6 (1), 48-58. Orr.
- Behar, Ruth (1996) *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks your Heart*, Beacon Press, Boston.
- Behar, Ruth; Gordon, Deborah A. (1995) *Women writing culture*, University of California Press, Berkeley.
- Berardi, Franco "Bifo" (2014) "Una sublevación colectiva es antes que nada un fenómeno físico, afectivo, erótico", *Eldiario.es*, 2014-10-31, [http://www.eldiario.es/interferencias/bifo-sublevacion-afectos_6_319578060.html] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Bierend, Doug (2015) "Meet the GynePunks: Pushing the Boundaries of DIY Gynecology" *Motherboard, Vice*, 2015-08-21, [https://www.vice.com/en_us/article/qkvyjw/meet-the-gynepunks-pushing-the-boundaries-of-diy-gynecology] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Blacking John (arg.) (1977) *Anthropology of the Body*, Academic Press, London.
- Blackman, Lisa (2008) *The Body: The Key Concepts*, Berg, Oxford/New York.
- Blanes, Ruy; Espirito Santo, Diana (argk.) (2014) *The Social Life of Spirits*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Blázquez Rodríguez, María Isabel (2005) "Aproximación a la antropología de la reproducción", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 42, Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madril.
- Blázquez Rodríguez, María Isabel (2009) *Ideologías y prácticas de género en la atención sanitaria del embarazo, parto y puerperio: el caso del área 12 de la comunidad de madrid*, Doktore-tesia, Universitat Rovira i Virgili.
- Blázquez Rodríguez, Maribel; Bolaños Gallardo, Eva (2017) "Aportes a una antropología feminista de la salud: el estudio del ciclo menstrual", *Salud Colectiva*, 13(2), Universidad Nacional de Lanús, 253-265. Orr.

- Block Courts, LaDawn; Berg, Dale H. (1993) "The portrayal of the menstruating woman in menstrual product advertisements", *Health Care for Women International*, 179-191. Orr.
- Bobel, Chris (2006) "Our Revolution Has Style: Contemporary Menstrual Product Activists "Doing Feminism" in the Third Wave", *Sex Roles*, 54, 331–345. Orr.
- Bobel, Chris (2008) "From convenience to hazard: a short history of the emergence of menstrual activism movement, 1971-1992", *Health Care for Women International*, Vol. 29, 7, 738-754. Orr.
- Bobel, Chris (2010) *New Blood: Third-Wave Feminism and the Politics of Menstruation*, Rutgers University Press, New Brunswick/New Jersey/London.
- Bobel, Chris (2015) "The year the period went public", *Gender & Society*, 2015-11-12, [<https://gendersociety.wordpress.com/2015/11/12/the-year-the-period-went-public/>] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Bobel, Chris (2019) *The Managed Body. Developing Girls and Menstrual Health in the Global South*, Palgrave Macmillan, London.
- Bobel, Chris (arg.) (2011) *The Menstrual Cycle: A Feminist Lifespan Perspective*, *Sociologists for Women and Society*, [<http://www.socwomen.org/web/resources/factsheets.html>] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Bodoque Puerta, Yolanda (2001) "Tiempo biológico y tiempo social. Aproximación al análisis del ciclo de vida de las mujeres", *Gazeta de Antropología*, 17, [http://www.ugr.es/~pwlac/G17_12Yolanda_Bodoque_Puerta.html] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Boggs, Carl (1976) *Gramsci's Marxism*, Pluto Press, London.
- Bolen, Jean Shinoda (1994) [1984] *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina*, Kairós, Bartzelona.
- Bolen, Jean Shinoda (2004) *Millonesimo círculo. Cómo transformarnos a nosotras mismas y el mundo*, Kairós, Bartzelona.
- Boosey, Robyn; Wilson, Emily (2015) *The menstrual Hygiene Management and the International Human Rights System: A vicious Cycle of Silence*, [https://consultations.worldbank.org/sites/default/files/consultation-template/update-world-bank-group-gender-strategy-consultations/submissions/a_vicious_cycle_of_silence_final_version_of_paper_0.pdf] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Bordo, Susan (1993) *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*, University of California Press, Los Angeles.
- Boston Women's Health Collective (1971) *Our Bodies, Our Lives*, New England Free Press, Boston.
- Bourdieu, (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, Pierre (1998) [1979] *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madril.
- Braidotti, Rosi (2004) *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*, Gedisa, Bartzelona.
- Branca, Marta (2001) "Los tampones en cuestión", *Andra*, 26. Orr.
- Bretveld, Reini W.; Thomas, Chris M.; Scheepers, Paul T.J.; Zielhuis, G. A.; Roeleveld, N. (2006) "Pesticide exposure: the hormonal function of the female reproductive system disrupted?", *Reproductive Biology and Endocrinology RB&E*, 4, 30, Doi 10.1186/1477-7827-4-30.
- Bryant, J.A.; Heathcote, D.G.; Pickles, V.R. (1977) "The search for "meno-toxin", *Lancet* 1, 753. Orr.

- Buckley, Thomas (1988) "Menstruation and the power of Yurok Women" in Thomas Buckley eta Alma Gottlieb (argk.) *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Oakland, 187-209 Orr.
- Buckley, Thomas; Gottlieb, Alma (argk.) (1988a) *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Oakland.
- Buckley, Thomas; Gottlieb, Alma (1988b) "A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism", in Thomas Buckley eta Alma Gottlieb (argk.) *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Oakland, 3-50. Orr.
- Bull, Jonathan R.; Rowland, Simon P.; Scherwitzl, Elina Berglund; Scherwitzl, Raoul; Gemzell Danielsson, Kristina; Harper; Joyce (2019) "Real-world menstrual cycle characteristics of more than 600,000 menstrual cycles", *npj Digit. Med.*, 2, 83, doi:10.1038/s41746-019-0152-7.
- Bullen, Margaret; Egido, José Antonio (2003) *Tristes espectáculos: las mujeres y los alardes de Irun y Hondarribia*, Euskal Herriko Unibertsitatea Argitalpen zerbitzua, Bilbo.
- Bullen, Margaret (2005) "Eskubide unibertsalakek ala kultur berezitasuna: ikuspegi antropologiko bat", in Gorka Moreno eta Xabier Kerexeta (koordk.) *Bidasoako Alardeak: Herria versus Hiria*, Udako Euskal Unibertsitatea (UEU), Bilbo, 7-27. Orr.
- Bullen, Margaret (2016) "Genero-sistema eta jaiak: begirada antropologiko bat Euskal Herriko errealitateari", in Miren Guilló (koordk.) *Festak, genero-harremanak eta feminismoa. Begirada teoriko eta antropologikoak, praktika sortzaileak eta plazeraren kudeaketa kolektiboak*, Udako Euskal Unibertsitatea (UEU), Bilbo, 35-53. Orr.
- Bullen, Margaret (2017) "La antropología feminista: Aportaciones conceptuales para una epistemología participativa", in Jone Martínez Palacios (arg.) *Participar desde los feminismos: Ausencias, expulsiones y resistencias*, Icaria, Bartzelona, 29-63. Orr.
- Bullen, Margaret; Hernández, Jone (2010) *Antropología Feminista, Emakume eta Gizonen Berdintasunaren Gaineko Masterrerako sortutako materiala*. Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)
- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (1997) *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid.
- Butler, Judith (2002) [1993] *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, Judith (2014) "Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación", in Begonya Saez (arg.) *Cuerpo, memoria y representación, Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria, Bartzelona.
- Cabanas, Edgar; Illouz, Eva (2019) *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Planeta, Bartzelona.
- Cabré, Montserrat; Ortiz, Teresa (2008) "Presentación", in Montserrat Cabré eta Teresa Ortiz (koordk.) *Significados científicos del cuerpo de mujer*, *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, Vol. 60, 1, 9-18. Orr.
- C. Cala, Verónica; Soriano Ayala, Encarnación (2016) "Empoderamiento corporal: una estrategia transcultural de educación para la salud. Claves teóricas y metodológicas para la intervención en prevención de adicciones con jóvenes migrantes", in José Luis Soler, Lucía Aparicio, Oscar Díaz, Elena Escolano eta Ana Rodríguez (koordk.) *Inteligencia Emocional y Bienestar II: reflexiones, experiencias profesionales e investigaciones*, Ediciones Universidad San Jorge, Zaragoza, 66-79. Orr.

- Calais-Germain, Blandine (2004 [1984]) *Anatomía para el Movimiento, tomo I: Introducción al análisis de las técnicas corporales*, La Liebre de Marzo, Bartzelona.
- Campbell, Eileen; Brennan, J.H. (1991) *Nueva Era. La guía de la Era de Acuario*, Robin Book, Bartzelona.
- Cañada Zorrilla, Mabel; Orihuela Vázquez, Antonio (2005) "Conocimiento colectivo, memoria de lo común", Festival Zemo98, [[http://www.zemos98.org/festivales/zemos987/pack/pdf/antonioorihuela .pdf](http://www.zemos98.org/festivales/zemos987/pack/pdf/antonioorihuela.pdf)] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Canclini, Néstor García (1984) "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular", *Nueva sociedad*, 71, 69-78. Orr.
- CAPS (2018) *Dossier Menstruación, Las reglas de la cuarta ola feminista*, Revista Mujeres y Salud Mys, 45, Bartzelona.
- Carsten, Janet (2013) "Introduction: blood will out" in Janet Carsten (arg.) *Blood Will Out. Essays on Liquid Transfers and Flows*, Royal Anthropological Institute, Wiley Blackwell.
- Casado Aparicio, Elena (2003) "La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo "post"", *Foro interno: anuario de teoría política*, 3, 41-66. Orr.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2006) "La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVIII (197), 35-47. Orr.
- Cavarero, Adriana (2011) "Inclining the Subject", in Jane Elliot eta Derek Attridge (argk.) *Theory after Theory*, Routledge, New York, 194-204. Orr.
- Cavarero, Adriana (2014) "Inclinaciones desequilibradas", in Begonya Saez (arg.) *Cuerpo, memoria y representación, Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria, Bartzelona, 17-38. Orr.
- Chadwick, Withney (2002) *Women, Art, and Society*, Thames & Hudson Ltd, London.
- Chalker, Rebecca (1993) "Why Menstrual Extraction Is A Good Idea", *On the Issues Magazine* [[https://www.ontheissuesmagazine.com/1993spring/Spring1993_CHALKER2. php](https://www.ontheissuesmagazine.com/1993spring/Spring1993_CHALKER2.php)] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Child, Alice B.; Child, Irvin L. (1985) "Biology, Ethnocentrism, and Sex Differences", *American Anthropologist*, Vol. 87, 1, 125-128. Orr.
- Chrisler, Joan (2008) "Fear of losing control: Power, perfectionism, and the psychology of women", *Psychology of Women Quarterly*, 32, 1-12. Orr.
- Chrisler, Joan C.; Gorman, Jennifer A.; Manion, Jen; Murgo, Michael; Barney, Angela; Adams-Clark, Alexis; Newton, Jessica R.; McGrath, Meaghan (2016) "Queer Periods: Attitudes Toward and Experiences with Menstruation in the Masculine of Center and Transgender Community", *Culture Health, & Sexuality*, 18, 11, 1238-1250. Orr.
- Chrisler, Joan; Caplan, Paula (2002) "The Strange Case of Dr. Jekyll and Ms. Hyde: How PMS Became a Cultural Phenomenon and a Psychiatric Disorder", *Annual Review of Sex Research*, Vol. 13, 274-306. Orr.
- Chrisler, Joan; Johnston-Robledo, Ingrid (2002) "Raging hormones? Feminist perspectives on premenstrual syndrome and postpartum depression", in Mary Ballou eta Laura S. Brown (argk.) *Rethinking mental health and disorder*, Guilford, New York, 174-197. Orr.
- Citro, Silvia (2010) "La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar", in Silvia Citro (koord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Editorial Biblos, Culturalia, Buenos Aires, 17-32. Orr.

- Climent, Maria Teresa; Carmona, Marta (koord). (2018) *Transpsiquiatría. Abordajes queer en salud mental*, Asociación Española de Neuropsiquiatría, AEN Digital.
- Clifford, James (1988) *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvart University Press, Cambridge.
- Clifford, James; Marcus, George E. (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Colectiva Brujoas (2014) "Declaración de la Colectiva Brujoas", in Barbara Ehrenreich eta Deidre English (2014 [1973]) *Brujas, parteras y enfermeras*, Cooperativa el Rebozo eta Colectiva Brujas, Oaxaca, 5-11. Orr.
- Colectiva del Libro de la Salud de las Mujeres de Boston (1987) [1977] *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Asociación Artística La Cuchilla, 3. argitalpena, Cali.
- Combahee River Collective (2012) [1977] "Un manifiesto feminista Negro", in Raquel (Lucas) Platero (koord.) *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Bellaterra, Bartzelona, 75-86. Orr.
- Conboy, Katie; Medina, Nadia; Stanbury, Sarah (1997) *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*, Columbia University Press, New York.
- Connell, R.W. (1987) *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford University Press, Stanford.
- Connell, R.W. (1999) "Making gendered people. Bodies, identities, sexualities", in Myra M. Ferree, Judith Lorber eta Beth H. Hess (argk.) *Revisoning gender*, Sage Publications, Kalifornia, 449-471. Orr.
- Contreras, Paola; Trujillo, Macarena (2017) "Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales: Aportes a los estudios sobre migraciones", *Athenea Digital*, 17(1), 145-162. Orr.
- Cornejo Valle, Mónica; Blázquez-Rodríguez, Maribel (2013) "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del 'ambiente holístico'", *Revista de Antropología Experimental*, 13, 11-30. Orr.
- Cornwall, Andrea; Hawkins, Kate; Jolly, Susie (argk.) (2013) *Women, Sexuality and the Political Power of Pleasure*, Zed Books, London.
- Costera, Irene; Prins, Baukje (1998) "How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 23, 2, 275-286. Orr.
- Cottingham, Laura (1998) *Not For Sale: Feminism and Art in the USA during the 1970s*, Bideo, 87:40 min.
- Csordas, Thomas (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, 18(1), 5-47. Orr.
- Csordas, Thomas (1993) "Somatic modes of attention", *Cultural Anthropology*, 8(2) 135-156. Orr.
- Csordas, Thomas J. (arg.) (1994) *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Csordas, Thomas J. (2015) "Toward a Cultural Phenomenology of Body-World Relations", in Kalpana Ram eta Christopher Houston (koordk.) *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*, Indiana University Press, Bloomington, 50-67. Orr.
- Curiel, Ochy (2015) "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", in Irantzu Mendia, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion eta Jokin Azpiazu (argk.) *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Hegoa-Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU) / Simref, Bilbo, 61-76. Orr.

- Cutler, Winnifred B. (1980) "Lunar and menstrual phase locking", *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 137(7), 834-839. Orr.
- Dalton, Katharina (1961) "Menstruation and Crime", *British Medical Journal*, 2, 1752-1753. Orr.
- Dalton, Katharina; Greene, Raymond (1953) "The Premenstrual Syndrome", *Br Med J.*, 9, 1(4818), 1007-1014. Orr.
- Dan, Alice; Lewis, Linda (1992) *Menstrual health in women's lives*, University of Illinois Press, Urbana.
- Davies, Charlotte Aull (1999) *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, Routledge, London.
- Davis, Geoffrey (1974) "'Menstrual toxin' and human fertility", *The Lancet*, 1172-1173. Orr.
- De Beauvoir, Simone (1998) [1949] *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid.
- Decolonise your period. A handy queer feminist how-to*, Zine, Edinburgo.
- De la Fuente, Inmaculada (2009) "Demasiado niña para ser mujer", *El País*, 2009-11-28, [https://elpais.com/diario/2009/11/28/sociedad/1259362801_850215.html] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- De la Peña, Natalia (2002) "La representación de lo femenino en la publicidad de compresas. Análisis comparado Evax/Ausonia 1997-1999", *Política y Sociedad*, Vol. 39, 1, 209-220, Orr.
- De Miguel Álvarez, Ana (2010-2011) "Los feminismos en la historia: el restablecimiento de la genealogía", Universidad Rey Juan Carlos (argitaratu gabeko dokumentua)
- De Sousa Santos, Boaventura (2005) *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid.
- Del Valle, Teresa (1997) "La memoria del cuerpo", *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 4(1), 59-74. Orr.
- Del Valle, Teresa (2003) "Introducción", in Margaret Bullen eta José Antonio Egido (koordk.) *Tristes espectáculos: las mujeres y los alardes de Irun y Hondarribia*, Euskal Herriko Unibertsitatea Argitalpen zerbitzua, Bilbo, 15-18. Orr.
- Del Valle, Teresa (koord.); Apaolaza, Jose Miguel; Arbe, Francisca; Cucó, Josepa; Díez, Carmen; Esteban, Mari Luz; Etxeberria, Feli; Maquieira, Virginia (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Narcea, Madrid.
- Del Valle, Teresa *et al.* (1985) *Mujer vasca, imagen y realidad*, Anthropos, Bartzelona.
- Delaney, Janice; Lupton, Mary Jane; Toth, Emily (1988) [1976] *The Curse: A Cultural History of Menstruation*, University of Illinois Press, Champaign.
- Deveaux, Monique (1999) "Agonism and pluralism", *Philosophy & Social Criticism*, 25(4), 1-22. Orr.
- Diamant, Anita (2014) [1997] *La tienda roja*, Scribner, New York.
- Díaz Quero, Víctor (2005) "Teoría emergente en la construcción del saber pedagógico", *Revista Iberoamericana de Educación*, Vol. 37, Extra 3.
- Díez Mintegui, Carmen (1993) *Estudio comparativo de las relaciones de género en la comarca Donostialdea y la Ribera de Navarra, partiendo de la forma diferente de participación de mujeres y hombres en las actividades laborales*, Doktore-tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).

- Docherty, Shannon (2010) "Smear It on Your Face, Rub It on Your Body, It's Time to Start a Menstrual Party!", *Critical Theory and Social Justice*, Vol. 1, Occidental College, [https://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1020&context=cts] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Douglas, Mary (1968) *Couvade and Menstruation: Implicit Meanings*, Routledge, London.
- Douglas, Mary (1972) "Self-Evidence", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 27-43. Orr
- Douglas, Mary (2007) [1966] *Pureza y peligro un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Duncomb, Stephen (1997) *Notes from Underground: Zines and the Politics of Alternative Culture*, Mircrocasm Publishing, Bloomington.
- Durkheim, Émile (1984) [1912] *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Akal, Madril.
- Eberhardt (2006) *Free to Choose: A Women's Guide to Reproductive Freedom*, fanzinea, Eberhardt Press, Portland.
- Ehrenreich Barbara; English, Deidre (2014) [1973] *Brujas, parteras y enfermeras*, Cooperativa el Rebozo eta Colectiva Brujxas, Oaxaca.
- Ehrenreich, Barbara; English, Deidre (2010) [1989] *Por tu propio bien. 150 años de consejos expertos a mujeres*, Capitan Swing, Madril.
- Eisler, Riana (1987) *El cáliz y la espada*, Pax México, Mexiko D.F.
- Ellis, Carolyn (2004) *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*, AltaMira Press, Walnut Creek.
- Ellis, Carolyn (2013) "Carrying the torch of autoethnography", in Stacy Holman-Jones, Tony E. Adams eta Carolyn Ellis (argk.) *Handbook of autoethnography*, Left Coast Press, Kalifornia, 9-12. Orr.
- Ellis, Carolyn; Bochner, Arthur P. (2000) "Autoethnography, personal narrative, reflexivity", in Norman K. Denzin eta Yvonna S. Lincoln (argk.) *Handbook of qualitative research*, Sage, Thousand Oaks, 733-768. Orr.
- Emocríticas (2014) "Entrevista a Jo Labanyi", *Blog Emocríticas* [https://emocriticas.wordpress.com/2014/11/09/entrevista-a-jo-labanyi/] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Epelde Pagola, Edurne; Aranguren Etxarte, Miren; Retolaza Gutierrez, Iratxe (2015) *Gure Genealogia Feministak. Euskal Herriko Mugimendu Feministaren Kronika Bat*, Emagin Elkarte, Andoain.
- Erchull, Mindy J.; Richmond, Katherine (2015) "It's Normal... Mom Will Be Home in an Hour": The Role of Fathers in Menstrual Education", *Women's Reproductive Health*, 2, 2, 93-110. Orr.
- Erostarbe, Gorka (2015) "Egun zerbait gainbaloratua badago, komunikazioa da hori" Xabier Erkizari elkarrizketa, Berria, 2015-06-17, [https://www.berria.eus/paperekoa/1858/028/001/2015-06-17/egun_zerbait_gainbaloratua_badago_komunikazioa_da_hori.htm] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Escobar C., Manuel Roberto (2007) "Universidad, conocimiento y subjetividad. Relaciones de saber/poder en la academia contemporánea", *Nómadas (Col)*, 27, Universidad Central Bogotá, Kolonbia, 48-61. Orr.
- Esteban, Mari Luz (1994) *La atención específica a las mujeres. 15 años de centros de planificación familiar*. Koadernoak-OP. Cuadernos de Salud Pública, Nº 15. Bilbao: OP-Asociación de Salud Pública del País Vasco

- Esteban, Mari Luz (2001) *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*, Gako-Hirugarren Prentsa, Donostia.
- Esteban, Mari Luz (2003) “El trabajo feminista en el ámbito de la salud”, in *La maternidad, ¿era esto? A vueltas con la maternidad*, *Revista Mujeres y Salud MyS*, 11-12, Bartzelona, [https://matriz.net/mys-1112/articulos/art_1112_01.html] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Esteban, Mari Luz (2004a) “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”, *Papeles del CEIC*, 1-21. Orr.
- Esteban, Mari Luz (2004b) *Antropología del cuerpo. Genero, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Bellaterra, Bartzelona.
- Esteban, Mari Luz (2006) “El estudio de la Salud y el Genero. Las Ventajas de un enfoque Antropológico y Feminista” *Salud Colectiva*, Buenos Aires, 9-20. Orr.
- Esteban, Mari Luz (2008) “Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos” in Elixabete Imaz (arg.) *La materialidad de la identidad*, Hariadna Editoriala, Donostia, 135-158. Orr.
- Esteban, Mari Luz (2010a) “Diagnósticos en salud y género: aportaciones antropológicas para una perspectiva integral de análisis”, in Mari Luz Esteban, Josep M. Comelles eta Carmen Díez Mintegui (argk.) *Antropología, género, salud y atención*, Bellaterra, Bartzelona, 49-67. Orr.
- Esteban, Mari Luz (2010b) “Anexo. La investigación antropológica en salud, atención y género en el Estado español. Tesis doctorales y grupos de investigación”, in Mari Luz Esteban, Josep M. Comelles eta Carmen Díez Mintegui (argk.) *Antropología, género, salud y atención*, Bellaterra, Bartzelona, 329-345. Orr.
- Esteban, Mari Luz (2011a) *Crítica del pensamiento amoroso*. Bellaterra, Bartzelona.
- Esteban, Mari Luz (2011b) “Cuerpos, políticas feministas y agencia: el feminismo como cuerpo”, in Cristina Villalba eta Nacho Álvarez (koordk.) *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*, Universidad de Granada, Granada, 45-84. Orr.
- Esteban, Mari Luz (2012) “Generoa, gorputza eta kultur identitate bizituaren analisia, euskaltasuna berrirakurtzeko ahaleginean”, in Amaia Álvarez eta Gema Lasarte (koordk.) *Genero eta gorputza Euskal literaturan eta kulturaren*, Euskal Herrriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua, Bilbo, 29-47. Orr.
- Esteban, Mari Luz (2013a) “Gorputzak eta politika feministak. Feminismoa gorputz gisa”, in Isa Castillo eta Iratxe Retolaza (koordk.) *Genero-arietak. Feminismoaren subjektuak*, Edo! argitaletxea, Donostia, 169-204. Orr.
- Esteban, Mari Luz (2013b [2004]) “Introducción” *Antropología del cuerpo. Genero, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Bellaterra, Bartzelona
- Esteban, Mari Luz (2015) “La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable”, *Ankulegi*, 19, 75-93. Orr.
- Esteban, Mari Luz (2016) *Feminismoa eta politikaren eraldaketak*, Lisipe, Susa, Zarautz.
- Esteban, Mari Luz (2017) “Prólogo. Cáncer de mama: la rebelión feminista no ha hecho más que empezar”, in Ana Porroche-Escudero, Gerard Coll-Planas eta Caterina Riba (argk.) *Cicatrices (in)visibles: Perspectivas feministas sobre el cáncer de mama*, Bellaterra, Bartzelona. 13-19 Orr.
- Esteban, Mari Luz; Comelles Josep M.; Díez Mintegui, Carmen (argk.) (2010) *Antropología, género, salud y atención*, Bellaterra, Bartzelona.
- Esteban, Mari Luz; Hernández, Jone M.; Bullen, Margaret (2016) “Feminismoa, euskal antropologiaren akuilu eta elikagai: 30 urteko ibilbide oparoa”, in Mari Luz Esteban eta Jone M. Hernández (koordk.) *Etnografia*

feministak Euskal Herrian. XXI. mendera begira dagoen antropologia, Udako Euskal Unibertsitatea (UEU) / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), Bilbo, 7-22. Orr.

Export, Valie (1970-73) *Mann & Frau & Animal*, Bideo, 9 min, 3 *Experimental Short Films*, Index.

Fabianova, Diana (2011) *The Moon Inside You*, 77 min, UBAK Producciones S.L.

Fabrega, Horacio; Manning, Peter (1973) "An Integrated Theory of Disease: Ladino-Mestizo Views of Disease in the Chiapas Highlands", *Psychosomatic Medicine*, 35(3), 223-239. Orr.

Fahs, Breanne (2016) *Out for blood, essays on menstruation and resistance*, University of New York Press, Albany.

Faria, Catia (2017) "Lo personal es político: feminismo y antiespecismo" *Revista Latinoamericana de estudios críticos animales*, 2, 20-38. Orr.

Farquhar, Judith; Lock, Margaret (2007) "Introduction", in Margaret Lock eta Judith Farquhar (argk.) *Beyond The Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*, Duke University Press, Durham, 1-16. Orr.

Fausto-Sterling, Anne (2006) *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*, Melusina, Bartzelona.

Fedele, Ana (2006) "Learning to Honour Their Body and Blood Pilgrims on the Path of Mary Magdalene", *Periferia: revista recerca i investigació en antropologia*, Vol. 5, 2, [<https://revistes.uab.cat/periferia/article/view/v5-n2-fedele/160-pdf-es>] [Kontsulta-data: 2020-01-22].

Fedele, Ana (2008) *El camino de Maria Magdalena. Un recorrido antropológico por la ruta de peregrinaje de la nueva espiritualidad*, Integral, Bartzelona.

Fedele, Ana; Knibbe, Kim (2013) *Gender and power in Contemporary Spirituality. Ethnographic approaches*, Routledge, New York.

Feixa, Carles (1998) *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Editorial Ariel, Barcelona.

Felitti, Karina (2016) "El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino", *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 22, 175-208. Orr.

Felitti, Karina (2017) "La copa menstrual argentina: ecología, salud, espiritualidad y empresa", *ReVIISE - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 9 (10), 35-48 Orr.

Felitti, Karina; Rohatsch, Magdalena (2018) "Pedagogías de la menarquía: espiritualidad, género y poder", *Sociedad y religión*, 50, vol XXVIII, 135-160 Orr.

Fernández Aguilera, Laura (2018) *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico*. Ochodoscuadro ediciones, Madril.

Fernández Hernández, Lola (2018) *El feminismo como producto mediático: la paradoja Beyoncé*, Ápeiron Ediciones, Madril.

Ferrandiz, Francisco (2011) *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Anthropos, Madril.

Foucault, Michel (2009) [1977] *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo XXI, Madril.

García Dauder, S. (2014) "La regulación tecnológica del dualismo sexual y el diseño de cuerpos normativos", in Eulalia Pérez eta Esther Ortega (argk.) (2014) *Cartografías del Cuerpo. Biopolíticas de la ciencia y la tecnología*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, 469-519 Orr.

- García Dauder, S.; Pérez, Eulalia (2017) *Las Mentiras Científicas sobre las Mujeres*, Catarata, Madrid.
- García-Gonzalez, Nayra (2011) "Movimientos sociales y producción de conocimientos: la relevancia de las experiencias de autoformación", in *VVAA Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, CIDOB, 109-121. Orr.
- García-Grados, Carlos (2017) "La percepción participante como una herramienta metodológica feminista. Una aplicación a los estudios de género", in *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(02), 125-146. Orr.
- Gartziandia, Maitane (2013) *Kuleroak zikindu ditut*, autoedizioa.
- Geertz, Alexandra; Iyer, Lakshmi; Kasen, Perri; Mazzola, Francesca; Peterson, Kyle (2016) *Girl's and women's right to menstrual health: Evidence and opportunities*, Outlook on reproductive Health Txostena [<https://www.path.org/resources/girls-and-womens-right-to-menstrual-health-evidence-and-opportunities/>] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Geertz, Clifford; Clifford, James; Reynoso, Carlos (2003) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Bartzelona.
- Giddens, Anthony (1979) *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, Los Angeles.
- Gil, Silvia L. (2011) *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Gimbutas, Marija (2014) [1974] *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a. C.)*, Siruela, Madrid.
- Ginsburg, Faye; Rapp, Rayna (1991) "The politics of reproduction", *Annual review of Anthropology*, 20.1, 311-343. Orr.
- Ginsburg, Faye; Rapp, Rayna (argk.) (1995) *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*, University of California Press, Berkeley.
- Girona Magraner, María Jesús (2017) *Malestares en las mujeres. Una aproximación desde la antropología social y la teoría feminista*, Doktore-tesia, Universidad Pública de Navarra, Iruñea.
- Goffman, Ken (2004) *La Contracultura a través de los tiempos, de Abraham al acid-house*, Anagrama, Bartzelona.
- Golub, Sharon (1985) *Lifting the curse of menstruation. A feminist appraisal of the influence of menstruation on women's lives*, Harrington Park Press, New York.
- Golub, Sharon (1992) *Periods From Menarche to Menopause*, SAGE, London.
- Gómez, María (2018) *Intersexualidades conversaciones entre madres e hijas. Un acercamiento teórico-metodológico a los cuerpos no binarios* Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), argitaratu gabekoa.
- Gottlieb, Alma (1988) "Menstrual cosmology among the Beng of the Ivory Coast: a symbolic analysis", in Thomas Buckley eta Alma Gottlieb (argk.) *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Oakland. 55-74 Orr.
- Gottlieb, Alma (2002) "Afterword", *Ethnology*, 41, 4, 381-90. Orr.
- Graham, Cynthia A.; McGrew, William C. (1980) "Menstrual synchrony in female undergraduates living on a coeducational campus", *Psychoneuroendocrinology*, 5, 3, 245-252. Orr.
- Grahn, Judy (1993) *Blood, Bread, and Roses: How Menstruation Created the World*, Beacon Press, Boston.

- Gramsci, Antonio (1981) [1975] *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones Era, Mexiko D.F.
- Gray, Miranda (2003) [1994] *Luna roja. Los dones del ciclo menstrual*, Gaia Ediciones, Madril.
- Gray, Miranda (2011) *Momentos óptimos de la mujer: Emplea el ciclo menstrual para alcanzar el éxito y la realización personal*, Gaia Ediciones, Madril.
- Greer, Germaine (2008) [1970] *The Female Eunuch*, Harper Perennial, New York.
- Gregori Flor, Nuria (2009) “La experiencia intersexual en el contexto español. Tensiones, negociaciones y microrresistencias”, in Mauro Cabral (arg.) *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Anarrés, Córdoba, 71-82. Orr.
- Gregori Flor, Nuria (2014) “El «llegar a ser» Mujer/Hombre desde un diagnóstico de Intersexualidad o ADS”, in Eulalia Pérez eta Esther Ortega (argk.) *Cartografías del cuerpo. Biopolíticas de la ciencia y la tecnología*, Cátedra, Madril, 423-468. Orr.
- Gregori Flor, Nuria (2015) *Encuentros y des-encuentros en torno a las intersexualidades/DSD: narrativas, procesos y emergencias*, Doktore-tesia, Universitat de València, [<http://roderic.uv.es/handle/10550/49892>] [Kontsulta-data: 2020-01-22].
- Gregori Flor, Nuria (2016) “De lo soñado a lo posible: las nuevas voces de la intersexualidad”, in Serena Brigidi (koord.) *Cultura, salud, cine y televisión: recursos audiovisuales en Ciencias de la Salud y Sociales*, Publicacions URV, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 59-100. Orr.
- Gregori Flor, Nuria; García-Dauder, S.; Hurtado, Inma (2018) “Bioethics and Intersex: "Time out". A paradigm shift on Intersex Management in the Spanish context”, *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, Vol. 18, 2, DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1899>
- Gregorio Gil, Carmen (2002) “Mujer, española, blanca, rica...: trabajo de campo en inmigración y relaciones de género”, in Francisco Checa (arg.) *Las migraciones a debate: de las teorías a las prácticas sociales* Icaria, Bartzelona, 315-345 Orr.
- Gregorio Gil, Carmen (2006) “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder”, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 1, 1, 22-39. Orr.
- Gregorio Gil, Carmen (2014) “Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista”, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 9, 3, 297-322. Orr.
- Gregorio Gil, Carmen (2019) “Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista”, *Disparidades. Revista de Antropología*, 74, 1, <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>.
- Grosz, Elisabeth (1994) *Volatile Bodies, Toward a corporeal feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Guilló Arakistain, Miren (2009) *Hilekoa diskurtsoak, praktikak eta tentsioak. Esanahi berrien bila hausnartzen*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), argitaratu gabekoa.
- Guilló Arakistain, Miren (2013) “La in-corporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos (re)productivos”, in Manuel Roberto Escobar eta Nina Alejandra Cabra (argk.) *La sensibilidad: potencia y resistencias*, *Revista Nómadas*, Universidad Central, 39, Bogota, 233-245. Orr.
- Guilló Arakistain, Miren (2014a) “Mujeres jóvenes y menstruación: contracultura y resignificación del ciclo menstrual en el País Vasco”, in Oriol Romaní eta Lina Casado (argk.) *Jóvenes, desigualdades y salud. Vulnerabilidad y políticas públicas*, Publicacions URV Antropologia Mèdica, 13, Tarragona, 143-165. Orr.

- Guilló Arakistain, Miren (2014b) "Menstruación y nuevas formas de espiritualidad: políticas, agencias y saberes alternativos", *Aktak Simposio Reencuentro salud y espiritualidad agencias, saberes y prácticas periféricas*, Periferias, fronteras y diálogos. FAAEeko XIII Congreso de Antropología, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 4577- 4594. Orr.
- Guilló Arakistain, Miren (2016) "Espiritualtasun garaikideak hilekoaren irakurketa alternatiboetan gorputz- eta genero- ideologiak", in Mari Luz Esteban eta Jone M. Hernández (koordk.) *Etnografia feministak Euskal Herrian. XXI. mendera begira dagoen antropologia*, Udako Euskal Unibertsitatea (UEU) / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), Bilbo. 121-138. Orr.
- Guilló Arakistain, Miren (2016) "Festaren analisi eta politika feministak. Ainguraketak eta erronkak", in Miren Guilló (koordk.) *Festak, genero-harremanak eta feminismoa. Begirada teoriko eta antropologikoak, praktika sortzaileak eta plazeraren kudeaketa kolektiboak*, Udako Euskal Unibertsitatea (UEU), Bilbo, 7-32. Orr.
- Guilló Arakistain, Miren (2017) "Hilekoaren antropologiara hurbilketa gorputzaren eta odolaren arau eta politikak", *Ikergetza II Nazioarteko Ikerketa Euskaraz*, Udako Euskal Unibertsitatea (UEU), Iruñea.
- Guilló Arakistain, Miren (2018) "Habitar lo imponderable. Espiritualidades contemporáneas y lecturas alternativas de la menstruación", in Mari Luz Esteban eta Jone M. Hernández (koordk.) *Etnografías feministas. Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca*, Bellaterra, Bartzelona, 183-207. Orr.
- Guilló-Arakistain, Miren (2020a prentsan) "Challenging Menstrual Normativity: Nonessentialist Body Politics and Feminist Epistemologies of Health", in Bobel, C., Winkler, I.T., Fahs, B., Hasson, K.A., Kissling, E.A., Roberts, T.-A. (argk.) *Palgrave Macmillan The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies* ISBN 978-981-15-0614-7
- Guilló Arakistain, Miren (2020b prentsan) Una aproximación etnográfica a las relaciones entre espiritualidad, género y salud. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 36 (1), 21-36 Orr.
- Halloran, John Alan (1999) *Sumerian Lexicon: A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian*, Logogram Publishing, Los Angeles.
- Hammersley, Martin; Atkinson, Paul (1994) *Etnografía: métodos de investigación*, Paidós, Bartzelona.
- Haraway, Donna (1988) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 14, 3, 575-599. Orr.
- Harding, Sandra (1986) *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, New York.
- Hare-Mustin, Rachel T.; Marecek, Jeanne (1994) *Marcar la diferencia: psicología y construcción de los sexos*, Herder, Bartzelona.
- Hauenschild, Carl (1960) "Lunar Periodicity", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, 25, 491-497. Orr. DOI: 10.1101/SQB.1960.025.01.051
- Heath, Joseph; Potter, Andrew (2004) *Nation of Rebels: Why Counterculture Became Consumer Culture*, Harper Business, New York.
- Heelas, Paul (2008) *Spiritualities of life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Blackwell, Oxford.
- Heelas, Paul; Woodhead, Linda (2005) *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Oxford.
- Heelas, Paul (1996) *The New Age Movement. Religion. Culture and Society in the Age of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

- Herdt, Gilbert (1994) *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*, Zone Books, London.
- Hernández García, Jone Miren (1999) "Auto/Biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato", *Antropología feminista. Desafíos teóricos y metodológicos*, Ankulegi, Donostia, 53-62. Orr.
- Hernández García, Jone Miren (2018) "I see a body in your voice: gendered bodies in the sound of bertsolaritza", in Irujo, Xabier, eta Arrieta, Iñaki (argk.) *Female Improvisational Poets. Challenges and Achievements in the Twentieth century*, Center for Basque Studies, University of Nevada, Reno, 17-46. Orr.
- Hernández García, Jone Miren (2019) "Algunas instrucciones para abrir la caja negra del conocimiento feminista", *Disparidades. Revista de Antropología*, 74, 1, <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>.
- Hester, Helen (2018) *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, Caja Negra Editora, Buenos Aires.
- Hierro, Graciela (2003) *La ética del placer*, Universidad Autónoma de México, Mexiko Hiria.
- Hogbin, Ian (1970) *The Island of Menstruating Men: Religion in Wogeo, New Guinea*, Chandler, London.
- Holman-Jones, Stacy; Adams, Tony E.; Ellis, Carolyn (2013) *Handbook of autoethnography*, Left Coast Press, Kalifornia, 9-12. Orr.
- Hooks, Bell (2004) [1984] "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista" in VV.AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de sueños, Madrid, 33-50. Orr.
- Hot Pants. Ginecología con plantas fanzinea*, Irakurri banaketak, Bilbo.
- Houppert, Karen (2000) *La menstruación, desmontando el último tabú femenino*, Editorial Juventud, Bartzelona.
- House, Sarah; Mahon, Thérèse; Cavill, Sue (2012) *Menstrual hygiene matters. A resource for improving menstrual hygiene around the world*, WaterAid / SHARE.
- Hurtado García, Inma (2017) "Una propuesta transgresora", *Cuadernos de Pedagogía*, 414, 62-64. Orr.
- Illouz, Eva (2014) *El futuro del alma y la creación de estándares emocionales*, Katz Editores, Madrid.
- Imaz Martínez, M. Elixabete (2007) *Mujeres Gestantes, Madres en Gestación. Representaciones, modelos y experiencias en el tránsito a la maternidad de las mujeres vascas contemporáneas*, Doktore-tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).
- Ingold, Tim (2008) "Anthropology is Not Ethnography", *Proceedings of the British Academy*, 154, The British Academy, 69–92. Orr.
- InsPIRADAS (2019) "Activismo loco y feminismos haciendo frente a la violencia psiquiátrica y patriarcal desde el Apoyo mutuo y los cuidados", 2019-10-14, [https://www.ivoox.com/iv-jornadas-ciencia-salud-genero-intervencion-audios-mp3_rf_42347034_1.html] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Irigoién, Maier; Sáez, Isabel; Oiz, Iker (2019) *Zauriak* dokumentala, 93 min, Nafarroa.
- Irusta, Erika (2014) *Cartas desde mi cuarto propio*, El Camino Rubí, España.
- Irusta, Erika (2016) *Diario de un cuerpo*, Catedral, Bartzelona.
- Irusta, Erika (2018) *Yo Menstrúo: un manifiesto*, Catedral, Bartzelona.

- Jackson, Michael (2010) [1983] "Conocimiento del cuerpo", in Silvia Citro (Koord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Editorial Biblos, Culturalia, Buenos Aires, 59-82. Orr.
- Jacobi, Mary Putnam (1877) *The question of rest for women during menstruation*, G.P. Putnam's Sons, New York.
- Jiménez-Díaz, Inmaculada; Iribarne-Durán, L.M.; Ocón, Olga, Salamanca, Elena; Fernández, María F.; Olea, N.; Barranco, Enriqueta (2016) "Determination of personal care products –benzophenones and parabens– in human menstrual blood", *Journal of Chromatography B*, 1035, 57-66. Orr.
- Jiménez, Lourdes (2016) "Las "piradas" que hablan de la menstruación", *El Ecologista*, 90, 46-48. Orr.
- Johnston-Robledo, Ingrid; Chrisler, Joan C. (2013) "The Menstrual Mark: Menstruation as Social Stigma", *Sex Roles*, 68, 1-2, 9-18. Orr.
- Joxemi Zumalabe Fundazioa (2014) *Dabilen harriari goroldiorik ez. Militantziaz eta horizontaltasunez hausnartzen*, Joxemi Zumalabe Fundazioa, Bilbo.
- Juliano, Dolores (1992) *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Horas y Horas, Madrid.
- Juliano, Dolores (1998) *Las que saben: subculturas de mujeres*, Horas y Horas, Madrid.
- Keller, Evelyn Fox (1985) *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven.
- Kilomba, Grada (2015) *Decolonizing Knowledge*, [<https://voicerepublic.com/talks/gradakilomba-decolonizing-knowledge-016ae920-48de-445f-845d-dcfe6926c4b4>] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Kiltie, Richard A. (1982) "On the Significance of Menstrual Synchrony in Closely Associated Women", *The Naturalist*, 119, 414–419. Orr.
- Kissling, Elizabeth Arveda (2006) *Capitalizing on the Curse. The Business of Menstruation*, Rienner, Colorado/London.
- Kitahara, Michio (1982) "Menstrual Taboos and the Importance of Hunting", *American Anthropologist*, Vol. 84, 4, 901-903. Orr.
- Kleinman, Arthur (1993) "What is specific to Western medicine?", in William F. Bynum eta Roy Porter (argk.) *Companion Encyclopaedia of the History of Medicine*, Vol. 1, Routledge, London/New York, 15-23. Orr.
- Knight, Chris (1988) "Menstrual Synchrony and the Australian Rainbow Snake", in Thomas Buckley eta Alma Gottlieb (argk.) *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 232-255. Orr.
- Knight, Chris (1991) *Blood Relations: Menstruation and the origins of culture*, Yale University Press, London/New Haven.
- Koeske, Randi Daimon (1985) "Lifting the curse of menstruation: toward a feminist perspective on the menstrual cycle", *Women Health*, 8(2-3), 1-16. Orr.
- Kosofsky, Eve (2003) *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham.
- Kristeva, Julia (1982) *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, Columbia University Press, New York.
- Kuleroak gor(r)ji* (2006) fanzinea, Barbantxo beltza banaketak.
- Kulick, Don; Wilson, Margaret (argk.) (1995) *Taboo. Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, Routledge, London/New York.

- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2000) *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Horas y Horas, Madril.
- Lamp, Frederick (1988) "Heavenly bodies: Menses, moon and rituals of licens among the Temne of Sierra Leone", in Thomas Buckley eta Alma Gottlieb (argk.) *Blood magic: The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Berkeley, 210-231. Orr.
- Lancaster, Roger N. (2011) "When I Was A Girl (Notes on Contrivance)" in Frances Mascia-Lees (arg.) *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Wiley-Blackwell Publishing, Singapore, 46-71. Orr.
- Lander, Louise (1988) *Images of Bleeding. Menstruation as Ideology*, Orlando Press, New York.
- Laquer, Thomas (1990) *Making Sex Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge.
- Larrinaga Arza, Josu (2014) *Ttakun eta scratch. Euskal pop musikaren hotsak*, Doktore-tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).
- Laws, Sophie (1990) *Issues of Blood: The Politics of Menstruation*, Macmillan, London.
- Layne, Linda L. (2010) "Introduction", in Linda Layne, Sharra Vostral eta Kate Boyer (argk.) *Feminist Technology*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago/Springfield, 1-35. Orr.
- Layne, Linda; Vostral, Sharra; Boyer, Kate (argk.) (2010) *Feminist Technology*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago/Springfield.
- Le Breton, David (2002) *La sociología del cuerpo*, Nueva Vision, Buenos Aires.
- Lee, Janet; Sasser-Coen, Jennifer (1996) *Blood stories Menarche and the Politics of the female Body in Contemporary U.S. Society*, Routledge, New York.
- Lévi-Strauss, Claude 1969 [1962] *Totemism*, Penguin, Harmondsworth.
- Lewis, Gilbert (1980) *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lock, Margaret (1993) "Cultivating the Body. Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge", *Annual Review of Anthropology*, 22, 133-155. Orr.
- Lombardía, José; Fernández, Marisa (2007) *Ginecología y Obstetricia. Manual de consulta rápida*, Panamericana, Buenos Aires.
- López Díaz, Pilar (2000) "Cambios en los significados culturales de la mujer a través de los anuncios de higiene íntima femenina" [[https://www.pilarlopezdiez.eu/pdf/Cambio SigniCul.pdf](https://www.pilarlopezdiez.eu/pdf/Cambio_SigniCul.pdf)] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Lorde, Audre (2003) [1984] *La hermana. La extranjera. Artículos y conferencias*, Horas y Horas, Madril.
- Lugones, María (2011) "Hacia un feminismo descolonial", *La manzana de la discordia*, Vol. 6, 2, 105-119. Orr.
- Luna, Lola G. (2000) "De la emancipación a la insubordinación: de la igualdad a la diferencia", *Asparkía*, 11, 27-35. Orr.
- Maestre Gutiérrez, Ariadna (2018) *Vergüenza, género y cuerpo. Experiencias y resistencias de mujeres*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), argitaratu gabekoa.

- Mahmood, Saba (2012) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, New Jersey.
- Manganaro, Marc (1990) *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton University Press, New Jersey.
- Maquieira D'Angelo, Virginia (1998) "Cultura y Derechos Humanos de las mujeres" in VVAA *Las mujeres del caribe en el umbral del 2000*, Dirección General de la Mujer, Comunidad de Madrid, Madrid, 171-203. Orr.
- Maquieira D'Angelo, Virginia (2001) "Género, diferencia y desigualdad", in Elena Beltrán eta Virginia Maquieira (argk.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 127-190. Orr.
- March, Kathryn S. (1980) "Deers, Bears, and Blood: A Note on Nonhuman Animal Response to Menstrual Odor", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 82, 1, 125-127. Orr.
- Marcus, George E.; Fischer, Michael F. (1986) *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*, University of Chicago Press, Chicago.
- Marion Young, Iris (2005). *On Female Body Experience. Throwing like a Girl and other Essays*. New York: Oxford University Press.
- Martin, Emily (1987) *The Women in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, Boston.
- Martin, Emily (1988) "Premenstrual Syndrome: Discipline, Work and Anger in Late Industrial Societies" in Thomas Buckley eta Alma Gottlieb (argk.) *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Oakland, 161-181. Orr.
- Martín Casares, Aurelia (2006) *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Madrid.
- Martin Zapirain, Itxaso (2015) *Eromena, azpimemoria eta isiltasuna(k) idazten. Hutsune bihurtutako emakumeak garaiko gizartearen eta moralaren ispilu*, Dokto-re-tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia Saila, Donostia.
- Martínez-Hernández, Ángel (1992) "Eficacia simbólica, eficacia biológica. Hacia un nuevo modelo analítico y terapéutico en la asistencia sanitaria", *Revista Rol de Enfermería*, 172 61-69. Orr.
- Martínez-Hernández, Ángel (2007) "Cultura, enfermedad y conocimiento médico. La antropología médica frente al determinismo biológico", in Mari Luz Esteban (arg.) *Introducción a la Antropología de la salud. Aplicaciones teóricas y prácticas*, OSALDE: Asociación por el derecho a la salud, Bilbo, 11-43. Orr.
- Martínez Quintero, Alejandra (2016) *Asco a la menstruación. Patologización y basurización de la menstruación como exclusión epistémica de las mujeres*, Master Amaierako Lana, Filosofia, Zientzia eta Balioak Masterra, Universidad Nacional Autónoma de México, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), argitaratu gabekoa.
- Martínez Quintero, Alejandra (2017) "Asco a la menstruación. Patologización y basurización de la menstruación en la exclusión epistémica de las mujeres", *Ankulegi Antropologia elkarteak antolaturiko "Materialtasunaren antropologiak" XX. Jardunaldian aurkeztutako posterra*. San Telmo museoa, Donostia (2017-03-10).
- Martos-García, Raúl; Barranco-Castillo, Enriqueta; Molina-Muñoz, David; Bueno-Cabanillas, Aurora (2019) "An approach to the study of menstrual bleeding in women in Andalusia", *Progresos de obstetricia y ginecología: revista oficial de la Sociedad Española de Ginecología y Obstetricia*, Vol. 62, 2, 112-118. Orr.
- Mascia-Lees, Frances (2011) "Introduction" in Frances Mascia-Lees (arg.) *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Wiley-Blackwell Publishing, Singapore.

- Mauss, Marcel (1991) [1936] "Técnicas y movimientos corporales", *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 335-356. Orr.
- Meagher, Michelle (2003) "Jenny Saville and a Feminist Aesthetics of Disgust", *Hypatia*, Vol. 18, 4, *Women, Art and Aesthetics*, 23-24. Orr.
- Méndez, Lourdes (2008): *Antropología feminista*, Síntesis, Madrid.
- Méndez, Lourdes (2016) "Mucho más que un signo de impureza: el sexo que sangra en clave antropológica", in Teresa Bermúdez eta Mônica Heloane Carvalho (koord.), *Letras escarlata. Estudos sobre a representação da menstruação*, Frank & Timme, Berlin, 43-60 Orr.
- Menéndez, Eduardo L. (1994) "La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?", *Alteridades*, Vol. 4, 7, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Mexiko D.F., 71-83. Orr.
- Menstruation Sensation!! A practical guide to navigating the world of 21# century menstruation and alternative menstrual products* (2010), fanzinea, Amerikako Estatu Batuak.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993) [1945] *Fenomenología de la percepción*, Planeta DeAgostini, Bartzelona.
- MIAU dokumentala (2014) *Movimiento Insurrecto para la Autonomía de Una Misma* [Filma] Txile [<https://vimeo.com/118763092>] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Miguel, Jesús de (1971) *El Mito de la inmaculada Concepción*, Anagrama, Bartzelona.
- Millet, Kate (2017) [1970] *Política sexual*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Moglia, Michelle; Nguyen, Henry; Chyjek, Kathy; Chen, Katherine; Castaño, Paula (2016) "Evaluation of smartphone menstrual cycle tracking applications using an adapted APPLICATIONS scoring system", *Obstetrics & Gynecology*, 127(6), 1153-1160. Orr.
- Mol, Annemarie (2002) *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Duke University Press, Durham/London.
- Montero, Justa (2006) "Feminismo: un movimiento crítico", *Psychosocial Intervention*, Vol. 15, 2, 167-180. Orr.
- Moore, Henrietta L. (1988). *Feminism and Anthropology*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Morales, Cristina (2019) *Lectura fácil*, Anagrama, Bartzelona.
- Motzafi-Haller, Pnina (1997) "You Have an Authentic Voice: Anthropological Research and the Politics of Representation", *Teoríyah U'bikoret*, 11, 81-99. Orr.
- Muelas de Ayala, Laura (2015) *El placer como proceso creativo en la transformación feminista*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Unibertsitate Masterra, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), [<http://hdl.handle.net/10810/16509>] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Muelas de Ayala, Laura (2016) "Begirada bat jaiei antropologia feministatik: plazera, sormen-prozesu eta espazio politiko gisa", in Miren Guilló Arakistain (arg.) *Festak, genero-harremanak eta feminismoa. Begirada teoriko eta antropologikoak, praktika sortzaileak eta plazeraren kudeaketa kolektiboak*, Udako Euskal Unibertsitatea (UEU), Bilbo, 55-70. Orr.
- Mujeres Preocupando (2007) *Mujeres Preocupando. Revista de Contrainformación feminista* [<http://www.publicacionsanarquistas.org/mujeres-preocupando/>] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Muñiz, Elsa (2014) "Prácticas corporales, performatividad y género", in Elsa Muñiz (koord.) *Prácticas corporales, performatividad y género*, La Cifra Editorial, Mexiko, 9-37. Orr.

- Muñiz, Elsa (komp.) (2015) *El cuerpo. Estado de la cuestión*, La Cifra Editorial, Mexiko.
- Murphy, Michelle (2012) *Seizing the Means of Reproduction. Entanglements of Feminism, Health and Technoscience*, Duke University Press, Durham/London.
- Nissen, Nina (2011) "Challenging perspectives: Women, complementary and alternative medicine, and social change", *Interface: a journal for and about social movements*, 3(2), 187-212. Orr.
- Nogueiras García, Belén (2013) *Discursos y prácticas feministas en el ámbito de la salud en España (1975-2013)*, Master Amaierako Lana, Máster Universitario de Estudios Feministas, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid.
- Northrup, Christiane (1999) *Cuerpo de mujer, sabiduría de mujer. Una guía para la salud física y emocional*, Editorial Urano, Bartzelona.
- Novak, Emil (1916) "The superstition and folklore of menstruation", *Johns Hopkins Hospital Bulletin*, 27, 307, 270-274. Orr.
- Nuestra Menstruación* fanzinea, C.S.O. La Guardería, zentro sozial okupatua, Bartzelona.
- Nunley, M. Christopher (1981) "Response of Deer to Human Blood Odor", *American Anthropologist*, 83, 630-634. Orr.
- Nussbaum, Martha C. (2006) *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz Editores, Buenos Aires.
- O'Keefe, Theresa (2006) "Menstrual Blood as a Weapon of resistance", *International Feminist Journal of Politics*, 8, 4, Routledge, London, 535-556. Orr.
- O'Reilly, Sally (2009) *The Body in Contemporary Art*, Thames & Hudson, London.
- Okamoto, Nadya (2018) *Period Power. A manifesto for the menstrual movement*, Simon & Schuster, New York.
- Olza, Ibone; Recio, Adela; Villamea, Stella (2015) "El parto es nuestro. El impacto de una asociación de usuarias en la reforma del sistema obstétrico de España", *Dilemata*, 18, 157-183. Orr.
- Oms, Luis; Ferreras, Jose Oriol (1840) *Tratado elemental completo de las enfermedades de mujeres*, Vol.2, Ramon M. Indar, Bartzelona, 16. Orr.
- Ortiz Gómez, Teresa (2006) *Medicina, historia y género, 130 años de investigación feminista*, Ediciones KRK, Oviedo.
- Ortner, Sherry (1972) "Is female to male as nature is to culture?", *Feminist studies*, 1(2), 5-31. Orr.
- Ortner, Sherry (2006) *Anthropology and Social Theory culture, power and the acting subject*, Duke University Press, Durham.
- Oudshoorn, Nelly (1994) *Beyond the Natural Body. An Archeology of Sex Hormones*, Routledge, London.
- Oudshoorn, Nelly (2003) *The male Pill. A biography of a Technology in the making*, Duke University Press, Durham.
- Owen, Lara (1991) "The Sabbath of Women", [<https://laraowen.com/articles/the-sabbath-of-women/>] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Owen, Lara (1993) *Her blood is gold. Awakening to the wisdom of menstruation*, HarperCollins, New York.
- Owen, Lara (1998) *Honoring Menstruation: A Time of Self-renewal*, Crossing Press, Canada.

- Parera, N., Penella, J.; Carrera, J.M. (1997) "Menarquia, avance secular y datos antropométricos", *Progresos de obstetricia y ginecología*, Vol. 40, 1, Bartzelona.
- Parera, N.; Suris, J.C. (1994) "Edad de la menarquia y problemas menstruales en adolescentes de Bartzelona", *Progresos de obstetricia y ginecología*, vol 7, 9, Bartzelona.
- Perdiguero Gil, Enrique (2006) "Una reflexión sobre el pluralismo médico", in Gerardo Fernández (koord.) *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*, Ediciones Abya-Yala/Universidad Castilla La Mancha, 33-49. Orr.
- Perdiguero Gil, Enrique; Comelles, Josep M. (2000) *Medicina y Cultura. Estudios entre la Antropología y la Medicina*, Bellaterra, Bartzelona.
- Perdiguero Gil, Enrique; Tosal, Beatriz (2007) "Las medicinas alternativas y complementarias como recurso en los itinerarios terapéuticos de las mujeres", *Feminismo/s*, 10, 145-162. Orr.
- Pérez Sedeño, Eulalia (2011) "El conocimiento situado", *Investigación y Ciencia*, Filosofía de la ciencia, 2011-03-01, 36-37. Orr.
- Pérez, Eulalia; Ortega, Esther (argk.) (2014) *Cartografías del Cuerpo. Biopolíticas de la ciencia y la tecnología*, Cátedra, Universitat de València.
- Pérez San Martín, Pabla (2015) *Manual Introductorio a la Ginecología Natural*, Ginecosofía Ediciones, Santiago de Chile.
- Persdotter, Josephin Helga (2013) *Countering the menstrual mainstream. A study of the European Menstrual Countermovement*, Master thesis in European Studies, University of Grothenburg [<https://gupea.ub.gu.se/handle/2077/34369>] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Phelan, Peggy (2003) *Pipilotti Rist*, Phaidon, London.
- Pickles, V.R. (1974) "'Menstrual Toxin' again", *The Lancet*, June 22, 1292. Orr.
- Platero, Lucas (2020) "Conocer nuestras genealogías" in VVAA, *Transfeminismo o Barbarie*, Kaotica libros, Madrid, 41-65 Orr.
- Piñeyro, Magdalena (2016) *Stop gordofobia y las panzas subversas*, Zambra/Baladre, Málaga.
- Pinkola Estes, Clarissa (1998) *Mujeres que corren con los lobos*, Zeta Bolsillo, Bartzelona.
- Plaza Müller, Elsa (1999) "Rituales femeninos y temporalidad biológica. Algunos ejemplos en el arte contemporáneo", in Gloria Espigado, Mary Nash eta María José de la Pascua (koordk.) *Pautas históricas de sociabilidad femenina: rituales y modelos de representación: V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres: Cádiz, 1997-06-5/7*, 197-206. Orr. [<https://core.ac.uk/download/pdf/39093933.pdf>] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Plaza, Marta (2019) "Pacientes psiquiátricas que perdimos la paciencia" in Pikara (koord.) *Feminismos. Miradas desde la diversidad* Oberon, 117-132 Orr.
- Polhemus, Ted; Benthallen, Jonathan (argk.) (1975) *The Body as a Medium of Expression*, Allen Lane, London.
- Pope, Alexandra (2001) *The Wild Genie: The Healing Power of Menstruation*, Sally Milner Publishing Pty, Australia.
- Porrah Blanco, Huan (2006) *Negación punk en Euskal Herria*, Txalaparta, Nafarroa.

- Porroche-Escudero, Ana (2017) "Análisis crítico de las campañas de prevención del cáncer de mama", in Ana Porroche-Escudero, Gerard Coll-Planas eta Caterina Riba (argk.) *Cicatrices (in)visibles: Perspectivas feministas sobre el cáncer de mama*, Bellaterra, Bartzelona, 57-69. Orr.
- Porroche-Escudero, Ana; Gerard Coll-Planas eta Caterina Riba (argk.) (2017) *Cicatrices (in)visibles: Perspectivas feministas sobre el cáncer de mama*, Bellaterra, Bartzelona.
- Prat I Carós, Joan (2012) "Hacia una arqueología de los nuevos imaginarios culturales. Autores, temas e ideas", *Gazeta de Antropología*, 28 (3), [<http://hdl.handle.net/10481/22983>] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Prat I Carós, Joan (2017) *La Nostalgia de los Orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos*, Kairós, Bartzelona.
- Prat I Carós, Joan et al. (2012) *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*, *Recerca*, 20, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.
- Privacy International (PI) (2019) "No Body's Business But Mine: How Menstruation Apps Are Sharing Your Data", 2019-09-09, [<https://privacyinternational.org/long-read/3196/no-bodys-business-mine-how-menstruation-apps-are-sharing-your-data>] [Kontsulta-data: 2020-01-23].
- Przybylo, Ela; Rodrigues, Sara (2018) "Introduction on the politics of ugliness", in Ela Przybylo eta Sara Rodrigues (argk.) *On the Politics of Ugliness*, Palgrave Macmillan, London, 1-30. Orr.
- Rabinow, Paul; Marcus, George E. et al. (2008) *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Duke University Press, Durham.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1964) *The Andaman Islanders*, Free Press, New York.
- Ramírez Morales, María del Rosario (2019) "Menstrual cyber-activism: feminism in social networks", *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad*, 17(9), <http://dx.doi.org/10.32870/Pk.a9n17.438>.
- Reckitt, Helena (2005) *Arte y Feminismo*, Phaidon, New York.
- Redondo, Esti (2001) "Zeintzuk dira alternatibak?", *Andra*, 26. Orr.
- Regla fanzine*, (2017), Óvulo Nº1, autoedizioa.
- Renne, Elisha; Van de Walle, Etienne (argk.) (2001) *Regulating Menstruation: Beliefs, Practices, Interpretations*, University of Chicago, Chicago.
- Rich, Adrienne (1986) "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana" in *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose, 1979-1985*, W.W. Norton and Company, New York.
- Rivera Garretas, María-Milagros (2001) *El Cuerpo Indispensable. Significados del cuerpo de mujer*, Horas y Horas, Madril.
- Roberts, Susan (1994) "Blood sisters by honoring the fertility cycle, the menstrual-health movement seeks to reclaim an ancient source of female power", *New Age Journal*, Kanada/AEB.
- Robles Laguna, Angela Patricia; Pardo Ibarra, Una (2014) "Uteros históricos: permanencia de las representaciones de la feminidad monstruosa en comerciales de Buscapina Fem", *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes escénicas*, Vol. 9, 2, Bogota, 107-125. Orr.
- Roca Girona, Jordi (1996) *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*, Ministerio de Educación y Cultura, Subdirección General de Museos Estatales, Madril.
- Rodrigáñez Bustos, Casilda; Cachafeiro, Ana (1995) "La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente" *Nossa y Jara*, Móstoles.

- Rodrigáñez Bustos, Casilda; Cachafeiro, Ana (1999) "La sexualidad de la mujer" Ekintza Zuzena, Bilbo.
- Rodrigáñez Bustos, Casilda (2007) "Pariremos con placer" Ediciones Crimentales, Murcia.
- Rodríguez, M. Pilar; Gutiérrez, Miren (2017) ""Femvertising": estrategias de empoderamiento femenino en la publicidad española", *Investigaciones Feministas*, 8(2), 337-351. Orr.
- Romero, Cristina (2016) *El libro rojo de las niñas*, Editorial OB STARE, Tenerife.
- Rosaldo, Michelle Z. (1979 [1974]) "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica", in Olivia Harris eta Kate Young (Kompk.), *Antropología y feminismo*, Anagrama, Bartzelona, 153.-180. orr.
- Rosaldo, Renato (1989) *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, Bacon Press, Boston.
- Rostagnol, Susana (2018) "Antropología feminista o cuando el adjetivo se torna sustantivo", *Revista Feminismos*, 6 (1), 33-50. Orr.
- Roszak, Theodore (1970) *El nacimiento de una contracultura*, Kairós, Bartzelona.
- Rubin, Gayle (1986) [1975] "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", *Nueva Antropología*, Vol. III, 30, Mexiko, 95-145. Orr.
- Rubin, Gayle (1989) "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", in Carole S. Vance (konp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Talasa, Madril, 113-190.
- Ruido, Maria (2002) *Ana Mendieta*, Editorial Nerea, Hondarribia.
- Ruiz, Maria (2016) *Kartzela genero-erakunde bezala: genero-bereizkeriak, erresistentzia-praktikak eta agentzia Euskal Herrian espetxeratutako emakumeen artean*, Dokto-re-tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).
- Sahlins, Marshall (1981) *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Salvia Ribera, Anna (2012) *Viaje al Ciclo Menstrual*, Editorial Anna Salvia Ribera.
- Salvia Ribera, Anna; Mateu, Agnès (2018) *El baile de la vida en las mujeres. Un recorrido por nuestras etapas vitales al natural*, Editorial La Fertilidad de la Tierra, Nafarroa.
- Sanz, María Jesús (2018) "¿Por qué no se usa la sangre menstrual en los análisis clínicos?", *Dossier Menstruación Las reglas de la cuarta ola feminista*, Revista Mujeres y Salud Mys, 45, Bartzelona, 29. Orr.
- Sarachild, Kathie (1978) [1968]: "Consciousness-Raising: A Radical Weapon", in *Feminist Revolution*, Random House, New York, 144-150. Orr.
- Sare Lesbianista eta Mundo Ivaginario (2017) "Virus del Papiloma Humano – Lesbianas", [https://issuu.com/sarelesbianista/docs/vph_pa__ginas__1__?fbclid=IwAR1M_y1avSmKBsKbGqsPnHPJcB--gQv9IYWomQbPQ8Or-YapH1gJyF4cl6w] [Kontsulta-data 2020-01-23].
- Sarriugarte Mochales, Danele (2019) "Franco Berardi. Plazer etikoaren alde", *Argia*, 2019-09-01, [<https://www.argia.eus/argia-astekaria/2655/franco-berardi-plazer-etikoaren-alde>] [Kontsulta-data 2020-01-23].
- Sasser-Coen, Jennifer, Janet Lee (1996) *Blood Stories: Menarche and the Politics of the Female Body in Contemporary U.S. Society*, Routledge, London.

- Sau, Victoria (1980) *Mito y realidad del fenómeno de la menstruación*, in Josep Farré, Manuel Valdés eta Eudald Maideu (kompk.) *Comportamientos sexuales*, Fontanella, Bartzelona, 316-328. Orr.
- Sau, Victoria (1981) *Diccionario ideológico feminista*, Vol. I, Icaria, Bartzelona.
- Sau, Victoria (1989) *Comportamiento psicológico de la mujer en relación con el ciclo menstrual y uno de sus más frecuentes malestares: el síndrome premenstrual (spm)*, Doktore-tesia, Universitat de Barcelona.
- Sau, Victoria (1995) *El vacío de la maternidad: madre no hay más que ninguna*, Icaria, Bartzelona.
- Sau, Victoria (2000) *Reflexiones feministas para principios de siglo*, Horas y Horas, Madril.
- Savater, Fernando; De Villena, Luis Antonio (1982) *Heterodoxias y contracultura*, Montesinos, Bartzelona.
- Schatzki, Theodore R. (2001) "Introduction practice theory", in Theodore R Schatzki, Karin Knorr-Cetina eta Eike von Savigny (argk.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Routledge, New York, 10-23. Orr.
- Scheper-Hughes, Nancy (1997) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Ariel, Bartzelona.
- Scheper-Hughes, Nancy; Lock, Margaret M. (1987) "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, 1(1) 6-41. Orr.
- Scott, Anne (1998) "Homeopathy as a feminist form of medicine", *Sociology of Health and Illness*, 20(2), 191-214. Orr.
- Scott, Joan (1990) "El género: una categoría útil para el análisis histórico", in James S. Amelang eta Mary Nash (argk.) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 23-58. Orr.
- Sen, Amartya (1993) "Capability and Well-being", in Martha Nussbaum eta Amartya Sen (argk.) *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford.
- Seremetakis, Nadia C. (1994) *The Senses Still Perception And Memory As Material Culture In Modernity*, Routledge, New York.
- Serrano, May; Serrano, Marta; Serrano, Julia (2012) *Mamá, me ha venido la regla*, Mandala Ediciones, España.
- Shark Week. A Queer and trans Inclusive Period Tracker Zine and Activity Book*, fanzinea, Glitterwurst zine distro
- Shimazono, Susumu (1999) "'New Age Movement' or New Spirituality Movements and Culture?", *Social Compass*, 40 (2), 121-134. Orr.
- Shuttle, Penelope; Redgrove, Peter (1978) *The Wise Wound: Menstruation and Everywoman*, Littlehampton Book Services, London.
- Simonis, Angie (2012) "La Diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola", *Feminismo/s*, 20, 25-42. Orr.
- Skultans, Vieda (1970) "The Symbolic Significance of Menstruation and the Menopause", *Man*, 5, 639-651. Orr.
- Snowden, Robert; Christian, Barbara (argk.) (1983) *Patterns and Perceptions of Menstruation: A World Health Organization International Collaborative Study in Egypt, India, Indonesia, Jamaica, Mexico, Pakistan, Philippines, Republic of Korea, United Kingdom and Yugoslavia*, St. Martin's Press, New York.
- Society for Menstrual Cycle Research (2011) "The Menstrual Cycle. A Feminist Lifespan Perspective", *Sociologists for Women in Society*, 13-19. Orr. [https://socwomen.org/wp-content/uploads/2018/03/fact_4-2011-menstruation.pdf] [Kontsulta-data 2020-01-23].

- Sointu, Eeva; Woodhead, Linda (2008) "Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 259-276. Orr.
- Speroff, Leon; Glass, Robert H.; Kase, Nathan (1999) *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, Lippincott Williams and Wilkins, Filadelfia.
- Šribar, Renata (2004) *O menstruaciji telo v diskurzu, diskurz v telesu*, Delta, Ljubljana.
- Stein, Elissa; Kim, Susan (2009) *Flow: The Cultural Story of Menstruation*, St. Martin's Griffin, New York.
- Steingraber, Sandra (2007) *The Falling Age of Puberty in U.S. Girls: What We Know, What We Need to Know*, Breast Cancer Fundation, San Francisco.
- Stephens, William N. (1967) "A cross cultural study of menstrual taboos", *Cross-Cultural Approaches*, 67-94. Orr.
- Stolcke, Verena (2004) "La mujer es puro cuento: la cultura del género", *Estudios Feministas. Florianópolis*, 12(2) 26, 77-105. Orr.
- Stolcke, Verena (2010) "Prólogo. Antropología médica ¿biología y/o cultura?", in Mari Luz Esteban, Josep M. Comelles eta Carmen Díez Mintegui (argk.) *Antropología, género, salud y atención*, Bellaterra, Bartzelona, 9-22. Orr.
- Stoller, Paul (1997) *Sensuous Scholarship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- SUKALDETIK PLAZARA *Ipar Euskal Herriko Emakume askapen mugimendua* (2015) Emagin / Bilgune Feminista / ZELATAN photofilmak, 47 min., [<https://vimeo.com/140765602>] [Kontsulta-data 2020-01-23].
- Taboada, Leonor (1978) *Cuaderno Feminista. Introducción al Self-Help*, Fontanella, Bartzelona.
- Taboada, Leonor (2016) "Vulva Sapiens y Gynepunks. Dos maneras, un mismo fin: descolonizar el cuerpo femenino", *Revista Mujeres y Salud MyS*, 40, 24-27. Orr.
- Taboada, Leonor (2018) "Entrevista a Enriqueta Barranco Castillo", *Dossier Menstruación Las reglas de la cuarta ola feminista*, *Revista Mujeres y Salud Mys*, 45, 5-9. Orr.
- Taboada, Leonor (2019) "Nuestros cuerpos, nuestras vidas", Maribel Blazqu ez conversando con Leonor Taboada, *IV Jornadas Ciencia, Salud y Género. Del Movimiento de Salud de Mujeres a los Activismos Feministas en Salud: 40 años de debate en España*, 2019-09-25/26, Universidad Complutense de Madrid.
- Tarzibachi, Eugenia (2017) *Cosa de Mujeres. Menstruación, género y poder*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Terradas i Saborit, Ignasi (2004) "El nombre de miel de las andamanesas. El calendario aldaman s y los nombres para la expectativa de la procreación femenina", *Revista de Antropología Social*, 13, 253-278. Orr.
- Thi baut,  lise (2018) *Esta es mi sangre. Pequeña historia de la(s) regla(s), de las que la tienen y de los que las marcan*, Hoja de Lata, Xix n, Asturias.
- Thurén, Britt-Marie (1993) *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid.
- Thurén, Britt-Marie (1994) "Opening doors and getting rid of shame. Experiences of first menstruation in Valencia, Spain", *Women's Studies International Forum*, Vol. 17, 217-228. Orr.
- Trepas Casanovas, Carla (2012) *El tesoro de Lilith. Un cuento sobre la sexualidad, el placer y el ciclo menstrual*, Carla Trepas Casanovas, España.

- Trujillo Barbadillo, Gracia (2006) "Cultural y político: el feminismo autónomo en los espacios autogestionados", *Revista de Estudios de Juventud*, 75, 61-73. Orr.
- Tuana, Nancy (2006) "The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance", *Hypatia*, 21(3), 1-19. Orr.
- Turner, Bryan (1989) *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, Mexiko.
- Turner, Bryan (1994) "Avances recientes en la Teoría del cuerpo", *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, *Perspectivas en Sociología del Cuerpo*, 11-40. Orr.
- Ussher, Jane M. (1991) *Women's madness: Misogyny or mental illness?* Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire.
- Valls-Llobet Carme (1991) "Efectos periféricos de los cambios hormonales cíclicos", autorearen artxiboa [CAPSek antolatuturiko *Manejo del ciclo menstrual* ikastaroan banatua]
- Valls-Llobet, Carme (2006) *Mujeres Invisibles*, Random House Mondadori, Bartzelona.
- Valls-Llobet, Carme (2009) *Mujeres, salud y poder*, Cátedra, Madril.
- Valls-Llobet, Carme (2013) "Salud e influencias químicas desde el medioambiente" [Mundubat fundazioak antolatutako *Ekofeminismoak* ikastaroan banaturiko txostena]
- Valls-Llobet, Carme; Webb, Susan (1990) "Trastornos del ciclo menstrual: influencia del stress, nutrición e insuficiencia luteínica en su etiopatogenia", in *Mujer y Calidad de Vida*, CAPS, Barcelona, 22-35. Orr.
- Van de Walle, Etienne; Renne, Elisha P. (2001) *Regulating Menstruation: Beliefs, Practices, Interpretations*, University of Chicago Press, Chicago.
- Vance, Carole S. (1989) "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad", in Carole S. Vance (komp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Talasa, Madril, 9-49. Orr.
- Varela, Nuria (2019) *Feminismo 4.0. La cuarta ola*, Ediciones B, Madril.
- Vidal-Abarca, Ana María (2005) *Diálogos vitales. Itinerarios interiores femeninos y masculinos*, Icaria Editorial, Bartzelona.
- Vosselman, Fritz (1935) *La menstruation. Légendes, coutumes et superstitions*, Doktore-tesia, Faculté de Médecine et de Pharmacie de Lyon, Année Scolaire 1935-1936, 23.
- Vostral, Sharra L. (2011) *Under Wraps. A History of Menstrual Hygiene Technology*, Lexington Books, Plymouth.
- Wacquant, Loic (2004) *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Alianza, Madril.
- Wajcman, Judy (2010) "Feminist theories of technology", *Cambridge journal of economics*, 34.1, 143-152. Orr.
- Webster, Paula; Newton, Esther (1974) "Matriarcado: enigma y paradigma", in Olivia Harris eta Kate Young (Kompk.) *Antropología y feminismo*, Anagrama, Bartzelona, 83-108. Orr.
- Weideger, Paula (1977) *Menstruation and Menopause: The Physiology and Psychology, the Myth and the Reality*, Delta, New York.
- Weiss-Wolf, Jennifer (2017) *Periods Gone Public. Taking a Stand for Menstrual Equity*, Arcade Publishing, New York.
- Winner, Langdom (1977) *Autonomous technology: technics out of control as a theme in political thought*, MIT Press, Cambridge.

Winslow, Deborah (1980) "Rituals of first menstruation in Sri Lanka", *Man*, 15, 603-625. Orr.

Witch Mom, *The Four Phases of the Menstrual Cycle*, fanzinea.

Wittig, Monique (2005) [1980] *Pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Bartzelona.

Young, Iris Marion (2005) *On female body experience: Throwing Like a Girl and other essays*, Oxford University Press, Oxford.

Zabala, Begoña (2008) *Movimiento de mujeres. Mujeres en movimiento*, Txalaparta, Tafalla.

Zapata Hidalgo, María (2019) *La depresión y su recuperación. Una etnografía feminista y corporal*, Doktore-tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).

Ziga, Itziar (2009) *Devenir perra*, Melusina, Bartzelona.