



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY



## **Monografía Licenciatura en Trabajo Social**

**CAMBIAR LAS REGLAS: análisis del vínculo entre la (de)construcción social del cuerpo menstruante en las sociedades capitalistas y las reivindicaciones del feminismo actual**

Autora: Julieta Urbina Mazzei

Tutora: Gabriela González Vaillant

2023

Montevideo, Uruguay

*Simplemente, y mucho más que,  
gracias a quienes me han acompañado,  
de más cerca o de más lejos, pero siempre firmes.*

## ÍNDICE

● Introducción.....	4
● Fundamentación.....	5
● Antecedentes.....	6
● Problema de Investigación	
-Preguntas guía.....	7
-Objetivo general y objetivos específicos .....	8
● <b>Capítulo I:</b> Un poco de historia	
1.1-Feminismos: olas y vertientes.....	8
1.2-Entre la igualdad y la diferencia.....	21
1.3-Nombrar los cuerpos.....	24
● <b>Capítulo II:</b> Menstruación: sentidos y sentires.....	31
● <b>Capítulo III:</b> ¿Cómo estamos en casa?	
3.1-Latinoamérica menstrúa.....	41
3.2-Hay otros caminos.....	42
3.3-En el Río de la Plata, ¿qué se observa?.....	48
● Reflexiones finales.....	53
● Referencias.....	56
● Anexo.....	61

El presente documento corresponde a la monografía final de grado de la Licenciatura en Trabajo Social, cursada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República. Este trabajo cumple así con las condiciones establecidas en el Plan de Estudios del año 2009 para dicha licenciatura. Respecto al título escogido para la misma, es adecuado aclarar que se utiliza la palabra *reglas* a modo de referenciar que se trata de un término utilizado en algunos países para nombrar a la menstruación pero también como sinónimo de “normas” en otros, particularmente en Latinoamérica. La investigación que aquí se desarrolla se propone problematizar el vínculo que existe entre la (de)construcción social del cuerpo menstruante en las sociedades capitalistas y aquellas reivindicaciones que manifiestan los movimientos feministas actuales. Para lograr esto, se hace uso de una metodología cualitativa, contando con la lectura y análisis de una variedad de materiales bibliográficos así como también la realización de entrevistas en profundidad a las Magísteres en Sociología Sofia Cardozo y Erika Lara Vargas, profesionales que han dedicado su trabajo de grado y posgrado respectivamente a tratar, en algún punto, la temática en cuestión. Dichas entrevistas fueron realizadas en el mes de noviembre de este año, con el objetivo principal de recoger información sobre Uruguay en esta área, a través de una pauta de trabajo abierta, lo que permitió otorgar el espacio a las entrevistadas para desarrollar respuestas con espontaneidad. A modo de antecedentes, se consideran las investigaciones de Cardozo (2015) y de Lara Vargas (2023), así como otras dos producciones académicas pertinentes: una del año 2019 cuyo enfoque parte de la Psicología y otra del año 2021 orientada desde el Trabajo Social.

Se plantea la estructura del documento de tal forma que se identifican tres capítulos principales. El primero se compone, a su vez, de tres subapartados que en conjunto hacen posible examinar las tensiones históricas que se han dado sobre lo biológico, lo social y la relación entre ambos. La primera sección se dedica a hacer un breve recorrido por la historia de los feminismos y algunas de sus vertientes, luego se plantea el debate sobre la igualdad y la diferencia y sobre el reconocimiento y la redistribución, para terminar problematizando algunas formas de nombrar los cuerpos, comprendiendo los aspectos a los cuales éstas responden y sus consecuencias. En el segundo capítulo del documento se discuten los sentidos y los sentires socioculturales occidentales que existen hoy sobre la menstruación, los cuales se enmarcan en el sistema capitalista, y que, por ende, responden a sus intereses, así como a los del modelo bio-médico higienista y patriarcal. Finalmente, el contenido propuesto en el tercer capítulo -también estructurado en tres subapartados-, describe, en primer lugar, el asunto del Impuesto al Valor Agregado sobre los Productos de Gestión Menstrual en América Latina, así

como algunos datos de interés sobre la pobreza menstrual y qué implica. Luego se retoman las reivindicaciones del “activismo menstrual” y de la “ginecología natural” como parte del movimiento feminista actual del Río de la Plata (Uruguay y Argentina) para dar cuenta que lo instituido encuentra en ambos movimientos una resistencia. Por último, se recupera información que da cuenta de la realidad concreta de esta zona geográfica a través del análisis de bibliografía y también de la sistematización de las mencionadas entrevistas.

Para terminar, se dedica un espacio a exponer algunas reflexiones finales respecto a lo desarrollado, las cuales dan cuenta de un horizonte optimista respecto a la reivindicación de la menstruación y de los cuerpos menstruantes, reconociendo que a pesar de que los cambios y alternativas actuales no son aún suficientes para asegurar a toda la población menstruante una experiencia plena de este proceso tanto biológico como social, la realidad demuestra que los caminos cuestionadores están siendo recorridos.

### Fundamentación

La elección de la temática que aquí se trata parte, por un lado, de la problematización a nivel personal que la estudiante, como feminista y mujer, ha hecho de las desigualdades experimentadas en su cotidianidad a partir de transitar la experiencia menstrual y encarnar un cuerpo menstruante. Por otro lado, y con ello en mente, también la realización de que hay una falta de visibilización, de representación, de discusión activa y pública sobre la menstruación, y más aún sobre el conjunto de construcciones detrás de la forma en que es concebida, ocultando o minimizando que se trata de *otra manera más* en la que se manifiesta la desigualdad de género. En este sentido, Calafell lo expresa con asertividad al decir que “Menstruar no forma parte de nuestras vidas” (2021, p.8), para dar cuenta que, si bien es algo que sucede repetidas veces en la vida de los cuerpos menstruantes, y que se manifiesta con variedad de síntomas además de la propia “sangre-resto” (Tarzibachi, 2017), “de eso no se habla ni se discute” (Calafell, 2021, p.8). Al intentar dar cuenta de dichas construcciones sobre la menstruación a lo largo del trabajo, junto a las alternativas que se presentan más tarde, se pretende mostrar “cómo la inequidad y la resistencia ocurren en nuestras vidas de las formas más obvias y, también, de las más sutiles” (Tarzibachi, 2017, p. 315).

El contenido aquí propuesto, puede enfrentarse a preguntas sobre su relevancia, de forma similar a como fue cuestionado el trabajo de Bobel (2010) a través de interrogantes como “with all the other issues women face, why choose menstruation? Aren’t there more important things for feminists to worry about?” [con todos los otros asuntos que las mujeres

enfrentan, ¿por qué elegir la menstruación? ¿No hay cosas más importantes para que las feministas se preocupen?] (p.29). Ante ello, se reconoce en esa subestimación del asunto, en esa “no tan obvia” consideración del tema como importante, el lugar clave, desde la percepción de la estudiante, donde colocar el foco para comenzar con un proceso más profundo de análisis y problematización de la realidad social en la que vive más de la mitad de la población mundial.

Otro aspecto que es oportuno de subrayar es que casi la totalidad de la bibliografía consultada y utilizada en este trabajo es escrita por autoras, también las profesionales entrevistadas, los antecedentes mencionados son producciones de mujeres así como la docente que acompañó el proceso y las integrantes del tribunal que evalúa. Son también docentes mujeres aquellas que fueron consultadas previamente como opción para ser tutoras por las temáticas en las que se especializan, vinculadas éstas al género. Asimismo, la comunidad estudiantil y profesional del Trabajo Social, espacios que ocupa y ocupará la estudiante, se componen, en su *amplia* mayoría, por mujeres.

### Antecedentes

Con este apartado se busca recorrer hacia atrás el camino ya transitado en torno a la temática en cuestión, a través de considerar investigaciones que contribuyen al análisis y la discusión sobre la experiencia menstrual específicamente en Uruguay.

Se tiene en cuenta la monografía final de grado de Sofía Cardozo del año 2015 (en ese momento estudiante de la Lic. en Sociología) titulada *Sangre menstrual: una aproximación sociológica*, donde analiza una serie de publicidades sobre productos de “higiene femenina” y su influencia en la construcción social del ciclo menstrual y en las expresiones y significantes del mismo, así como del cuerpo de las mujeres.

También resulta oportuno señalar la monografía que Mariana Mota presenta en 2019 como su Trabajo Final de Grado de la Lic. en Psicología, la cual titula *El tabú de la menstruación: símbolo de la represión sexual femenina*. En dicho trabajo, la estudiante piensa en torno a la relación entre los aspectos sociales, psíquicos y físicos del tabú sobre la menstruación, para luego establecer una línea de acción -desde su disciplina- que implique el empoderamiento de los cuerpos femeninos.

Se destaca además la monografía final de grado para la Lic. en Trabajo Social de Franca Hazan del año 2021, trabajo que se titula *Menstruar como experiencia socialmente construida. Una aproximación desde relatos de mujeres de los '70* y donde la estudiante se

plantea el objetivo de “problematizar la relación entre la vivencia del ciclo menstrual y el ser mujer del Uruguay de mediados del siglo XX”, considerando, en realidad, únicamente a mujeres montevidéanas. Se dedica a la realización de entrevistas semi-estructuradas en profundidad, que le permitieron un acercamiento directo a la realidad social, discursos que luego analiza y clasifica en categorías como “Primeras menstruaciones”, “Eufemismos”, “Mitos”, “Gestión del sangrado”, “Publicidad y visibilidad del sangrado” y “Cambios en la experiencia”.

Una cuarta producción académica que es tenida en cuenta, es la tesis de maestría en Sociología de Erika Lara Vargas, cuya investigación se titula *Cuando sangrar es un lujo: Representaciones sociales de la menstruación y su relación con el Impuesto de Valor Agregado vinculado a productos de gestión menstrual en Uruguay* (2023). Allí, ella se dedica a analizar, desde una perspectiva de género, las representaciones sociales de la menstruación (identifica cinco) y su vínculo con el debate de políticas tributarias en el país.

Es sabido que el tema tratado en la presente investigación, así como en los antecedentes consultados, suscita cada vez más interés y relevancia pero se reconoce que las producciones e investigaciones al respecto resultan todavía escasas, lo que, por un lado, dificulta la exploración teórica pero, por otro, permite valorar más la información obtenida como precedente y aquí reunida y producida.

### Problema de Investigación

- Las preguntas que orientan esta investigación son:

¿Cómo se han presentado las tensiones históricas dentro de los feminismos sobre lo biológico? ¿Y sobre lo social? ¿Y sobre la relación entre ambos aspectos? ¿De qué forma ha sido percibido esto entre las diferentes vertientes feministas? ¿A partir de qué concepciones se llega a los sentidos y sentires socioculturales que hay actualmente en occidente sobre la menstruación? ¿Cuáles son las reivindicaciones que plantea el “activismo menstrual”? ¿Y las que propone la “ginecología natural”? ¿De qué forma se manifiestan estos movimientos en Latinoamérica y, más específicamente, en el Río de la Plata?

- Dicho eso, se establece entonces como el objetivo general:

Problematizar el vínculo que existe entre la (de)construcción social del cuerpo menstruante en las sociedades capitalistas y las reivindicaciones que manifiestan los movimientos feministas actuales.

- Mientras que los objetivos específicos que se proponen son:

-Examinar las tensiones históricas dentro de -y entre- los feminismos sobre lo biológico, lo social y la relación entre ambos.

-Discutir los sentidos y sentires socioculturales occidentales sobre la menstruación enmarcados en el sistema capitalista.

-Analizar las reivindicaciones del “activismo menstrual” y de la “ginecología natural” como parte del movimiento feminista actual del Río de la Plata.

## **Capítulo I: Un poco de historia**

### 1.1- Feminismos: olas y vertientes

Para empezar a trazar esta ruta, resulta imprescindible definir qué se comprende aquí por feminismo, y reconocer que la información considerada proviene de fuentes y perspectivas en su mayor parte occidentales y blancas, así como europeas y estadounidenses, ya que es -bastante- tiempo más tarde que, por ejemplo, las mujeres negras o las latinoamericanas comienzan a (re)escribir parte de la historia desde su lugar, con sus matices y condiciones específicas.

Así, con base en ideas que Nuria Varela plasma en su libro *Feminismo para principiantes* (2021), cuya primera edición se publicó en el año 2005, se establece que el feminismo es un discurso y un movimiento político conformado por mujeres organizadas de todas partes del mundo, que lucha por la igualdad de género y la justicia, tras haber tomado conciencia de la realidad en la que viven, a través de poner ideas en acciones, con el fin de cambiar aquellas condiciones sociales, económicas, culturales, políticas, que tienen por base la opresión, dominación y explotación de las mujeres -por la sola condición de serlo- por parte

de los varones, en el marco de un sistema construido por y para estos últimos, llamado patriarcado<sup>1</sup> y basado en el androcentrismo<sup>2</sup>.

El feminismo es, además, “una forma de estar en el mundo” (Varela, 2021, p.22), llevando consigo una determinada ética que es asumida como propia por parte de quien se percibe feminista. La autora también menciona un punto que resulta interesante de destacar, como el hecho de que el feminismo, a diferencia de otros movimientos, no es dirigido ni jerarquizado. Sin embargo, tal y como lo explica Mara Viveros (2016), frente a ello, aparecen los cuestionamientos desde las perspectivas teóricas, metodológicas y políticas de la interseccionalidad, las cuales se proponen denunciar que la opresión de género también se debe pensar en relación, o en *intersección*, con otros factores como la raza y la clase social.

Dice Viveros que “Los parámetros feministas universales son inadecuados para describir formas de dominación específicas en las cuales las relaciones se intrincan y se experimentan de diversas formas” (2016, p.11). Por esta razón, se reconoce que el concepto de “interseccionalidad” permite desafiar el modelo hegemónico de “La Mujer” -blanca, burguesa, heterosexual-, y comprender que las experiencias de las mujeres pobres y racializadas son “producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de denominación construidos históricamente” (Viveros, 2016, p.8). No obstante, la autora alerta que, para poder aplicar este concepto “políticamente de forma creativa y crítica” (p.5), es necesaria la precaución, teniendo siempre presente el contexto de las teorías que se están haciendo dialogar, ya que dicha postura actualiza y confiere significado a las categorías tanto de raza como de género y clase.

Por otra parte, se reconoce que, como todo movimiento social, el feminismo también tuvo un nacimiento, donde se constituyó finalmente como tal, a pesar de que las ideas básicas han existido desde tiempos anteriores reconociendo autoras y obras durante el período del Renacimiento<sup>3</sup>. El origen del feminismo, así como la historia que le sigue hasta hoy, puede estudiarse a partir de una periodización basada en olas<sup>4</sup>. Es decir, ciclos temporales en la historia del feminismo, caracterizados por reivindicaciones sociales particulares. No obstante, estas exigencias pueden aparecer antes o después de su correspondiente ola, no siendo etapas excluyentes, sino complementarias. Es posible visualizar cómo en la ola siguiente, contando

---

<sup>1</sup> “Es una toma de poder histórica por parte de los hombres sobre las mujeres cuyo agente ocasional fue de orden biológico, si bien elevado éste a la categoría política y económica” (Sau, 2000, p. 237-238).

<sup>2</sup> “El mundo se define en masculino y el hombre se atribuye la representación de la humanidad entera. Eso es el androcentrismo: considerar al hombre como medida de todas las cosas” (Varela, 2021, p. 227).

<sup>3</sup> “movimiento cultural que surge en Europa occidental en los siglos XV y XVI” (Aguilar Barriga, 2020, p.123).

<sup>4</sup> El término fue utilizado por primera vez por la escritora Martha Weinman Lear en el año 1968, en un artículo publicado en The New York Times.

con más derechos conquistados, nuevas ideas, y una presencia cada vez más firme como lucha por la igualdad, el foco principal se altera, pero no se deja de lado el anterior. Esta forma de categorizar es discutida por algunxs autorxs, pero lo cierto es que resulta útil para comprender y ordenar la historia, analizando el contexto del surgimiento de las ideas y sus resultados, aceptaciones y/o rechazos por parte de las sociedades en sus tiempos y espacios específicos.

Así, los primeros antecedentes del feminismo podrían remontarse a entrado el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siguiente, por lo que trae sus cambios con la Ilustración<sup>5</sup> y la Revolución francesa<sup>6</sup>, tiempo en el que las mujeres comienzan a organizarse como colectivo y hacen visibles las desigualdades políticas y civiles entre ellas y los hombres. Se recuperan voces feministas como las de Olympe de Gouges o la de Mary Wollstonecraft, y también los *Cuadernos de Quejas* como escritos que las mujeres organizadas redactan en 1789 a modo de única posibilidad de participación política extraoficial, donde manifiestan sus reclamos sobre la prostitución, y sobre los abusos y malos tratos dentro del matrimonio, expresando su deseo de abolir todas estas prácticas, entre otras demandas (Varela, 2021, p.37). Ese mismo año, ignorando el contenido de los Cuadernos, se proclama en Francia la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, documento que es cuestionado por las incipientes feministas, y directamente respondido por Olympe de Gouges en 1791 a través de *La Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*. Dos años más tarde, en noviembre de 1793, Olympe de Gouges es guillotina. Es en ese contexto, de desarrollo de nuevas condiciones políticas y sociales, que nace el feminismo, hecho que, según Varela, fue inevitable. La autora expresa que “hubiese sido un milagro que (...) las mujeres no se hubiesen preguntado por qué ellas eran excluidas de la ciudadanía y todo lo que esta significaba, desde el derecho a recibir educación hasta el derecho a la propiedad” (2021, p.35).

La primera ola llega entonces con una suerte de base sobre la que pararse, lo que permitió que las feministas de la segunda mitad del siglo XIX se manifiesten con firmeza a pesar de los obstáculos, y logren avances -aunque lentos- en su lucha.

Se destaca a las mujeres estadounidenses organizadas por la abolición de la esclavitud como hito que marca este nuevo tramo temporal, y también los cambios que las prácticas protestantes traen a dicho país, ya que éstas permiten la participación femenina en su Iglesia y favorecen que las mujeres aprendan a leer y a escribir (Varela, 2021, p.51). En el año 1848, un

---

<sup>5</sup> Movimiento intelectual desarrollado en Europa durante el siglo XVIII, cuya idea central se vinculaba al alcance del conocimiento a través de la razón, cuestionando así la religión y la política como -hasta el momento- instituciones que dictaban la vida humana. <https://humanidades.com/ilustracion/>

<sup>6</sup> Iniciada como levantamiento contra la monarquía absolutista de Francia en 1789, resulta en proceso de transformaciones sociales y políticas fundamentales con la instauración de una República y redacción de una Constitución y una Declaración de Derechos (del Hombre). <https://humanidades.com/revolucion-francesa/>

grupo de mujeres redactó la *Declaración de Seneca Falls*, cuyo modelo fue la *Declaración de la Independencia de Estados Unidos* a modo de otorgarle legitimidad política, pero que ellas llamaron *Declaración de Sentimientos*. A pesar de que el texto contaba con restricciones políticas como el derecho al voto, y restricciones económicas como la tenencia de propiedades, se lo reconoce como el texto fundacional del sufragismo norteamericano, y “uno de los primeros programas políticos feministas” (Varela, 2021, p.54). Incluso así, es recién veintiún años después de la Declaración, en 1869, que el voto femenino es reconocido en el estado de Wyoming, pero no en el resto del país. Ese hito ocurrió en el año 1920, resultado de una constante lucha del movimiento sufragista, donde las mujeres al fin pudieron votar en las elecciones presidenciales de ese año. Para entonces, solamente *una* de todas las mujeres reunidas en Seneca Falls seguía viva para aquella experiencia inédita. Mientras tanto, en el Uruguay de 1927, se celebró un plebiscito donde por primera vez votó una mujer, suceso que implicó, además, el primer registro del sufragio femenino en América Latina (EFD, 2019).

Durante estos años, es posible reconocer biografías cuya lucha feminista comenzaba a teñirse de otros matices, subrayando otras condiciones que transversalizan la desigualdad de género. Siendo el caso de Sojourner Truth, mujer estadounidense que nació esclava en 1797, y que en su pelea por conseguir la libertad de su hijo, quien había sido comprado ilegalmente, se convirtió en la primera mujer negra de Estados Unidos en ganar un pleito contra un hombre blanco (Varela, 2021).

Por su parte, las sufragistas inglesas en 1903, después de muchos años “defendiendo el feminismo por medios legales, (...) pasaron a la lucha directa” (Varela, 2021, p.58) a través de la interrupción de los discursos de los ministros y presentándose en todas las reuniones del partido liberal para insistir en sus demandas. El movimiento sufragista y de lucha feminista continuó, siendo recién en 1917 que se aprueba la ley de sufragio femenino en Inglaterra. Sin embargo, las mujeres “tuvieron que esperar aún otros diez años a que las condiciones para su derecho al voto fueran idénticas a las de los varones” (Varela, 2021, p.59).

Continuando en Europa, pero cambiando el foco, es importante mencionar otro factor adicional a la desigualdad de género que comienza a manifestarse: ser trabajadora además de ser mujer. Con la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado, participando entonces de la reproducción así como de la producción, comienzan a surgir interrogantes al respecto. Para responderlas, aparece Flora Tristán con su obra *La Unión Obrera* (1843), quien puede ser considerada precursora de las feministas socialistas (Varela, 2021). En esta línea, en la que el feminismo se entreteje con otros aspectos de la vida, se valora interesante traer al marxismo

como teoría con la que el feminismo simpatiza al principio, ya que éste se trató de “la primera teoría crítica de la historia que contempla las relaciones humanas en clave de dominación y subordinación” (Varela, 2021, p.78). No obstante, difieren, porque el marxismo no otorga herramientas para analizar otros sistemas de dominación que no sean el capitalismo, por lo que, desde él, no es posible explicar el patriarcado. A pesar de esto, personas como Alejandra Kollontai logran articular ambas teorías, acercándose en gran medida a lo que sería luego el feminismo radical, a través de definir que el tipo de revolución que necesitaban las mujeres era la de la vida cotidiana -de las costumbres y las relaciones entre los sexos-, y no meramente ser incluidas en una revolución socialista (Varela, 2021).

Antes de ello, sin embargo, el movimiento feminista experimenta un período de decadencia, no ajeno al contexto mundial que se vivía en tiempos de entre guerras. En esos años, muchas mujeres dejaron su militancia después de obtenido el sufragio, y además, las feministas en general se veían afectadas por el “miedo rojo”<sup>7</sup>, acusadas de ser subversivas y culpadas de aspectos como la descendencia de la natalidad. En aquellos días, el escenario se presentaba -todavía más- hostil para la lucha feminista, mientras la primera ola llegaba a su fin (Varela, 2021, p.87).

En Uruguay, se destaca a las maestras que acompañaron a Varela en su reforma escolar (1875) como las pioneras del feminismo en el país. Paulina Luisi, líder sufragista uruguaya y maestra<sup>8</sup>, impulsó, por ejemplo, el primer *Consejo Nacional de Mujeres* (1916) y la *Alianza Uruguaya para el Sufragio Femenino* (1918), además, fue la primera mujer en graduarse de la Facultad de Medicina. Combinando ambas profesiones, publicó, entre otros asuntos de interés, un *Plan y métodos de Enseñanza Sexual* (1920) en la revista *Acción Femenina*<sup>9</sup>. Por otro lado, también “las trabajadoras se anotaron pronto en las luchas revolucionarias” (Sapriza, 2018, p.51), recordando la convocatoria a afiliarse a la *Primera Internacional*<sup>10</sup> publicada por el *Comité de Mujeres Socialistas de Montevideo* en 1881. Además, se creó la *Universidad de Mujeres* en 1912, y un año después se aprobó la *Ley de Divorcio por Sola Voluntad de la Mujer*. Las sufragistas logran su objetivo recién en 1932 pero queda opacado

---

<sup>7</sup> También conocido como el Terror Rojo, se trató de una campaña -y luego una política estatal- llevada a cabo por los bolcheviques (o Ejército Rojo) en Rusia. <https://www.nationalgeographic.com/historia/2020/09/como-el-terror-rojo-trazo-el-macabro-camino-de-la-union-sovietica>

<sup>8</sup> Sus hermanas Clotilde y Luisa también estudiaron magisterio y fueron grandes referentes del feminismo. Clotilde fue además la primera mujer en graduarse de la Facultad de Derecho. <https://www.harta.uv/hermanas-luisi/>

<sup>9</sup> Revista mensual publicada en Uruguay entre 1917 y 1925 por el Consejo Nacional de Mujeres del Uruguay.

<sup>10</sup> Nombre por el cual se conoce a la Asociación Internacional de Trabajadores nacida en Inglaterra en 1864, cuna del capitalismo industrial y uno de los países más avanzados de la época en ese sentido. Esta asociación fue producto de la acumulación de las experiencias del proletariado y de las revueltas del movimiento obrero producidas en toda Europa (Santos, 2022).

<https://izquierdasocialista.org.ar/2020/index.php/blog/elsocialista/item/21071-28-de-septiembre-de-1864-se-funda-la-primera-internacional>

por el Golpe de Estado de 1933, por lo que se posterga hasta 1938, año en que las mujeres votan por primera vez en las elecciones nacionales de Uruguay (Sapriza, 2018).

Por su parte, la segunda ola aparece en la historia del feminismo de la mano de Simone de Beauvoir y su obra *El segundo sexo* (1949), donde da cuenta de cómo la mujer siempre ha sido y es considerada *la otra* en relación con el hombre, mientras que él nunca es *el otro* sino el punto de partida desde el cual medir la otredad. Se trata de una producción que hizo a la propia autora una mujer feminista, ya que Simone no tenía ninguna intención política ni reivindicativa al momento de escribirlo, y ya era conocida por ser filósofa y escritora. Al día de hoy, dicho libro supone uno de los textos clásicos del feminismo, llegando a tener un reconocimiento mundial a lo largo de los años cincuenta, cuando se convierte en un libro muy leído por la nueva generación de feministas, hijas universitarias de las sufragistas. Es así que sus aportes resultan fundamentales para lo que luego se constituirá como la “teoría de género”. Si bien la autora en su momento no utilizaba la palabra “género”, sí insistía en separar naturaleza de cultura, siendo esta una construcción social, y que, por lo tanto, no hay nada biológico que justifique la discriminación de las mujeres (Varela, 2021). Se reconoce que otrxs autorxs habían pensado estas nociones con anterioridad, pero Simone las dejó plasmadas de una forma sencilla y resumida -aunque profunda-, en su famosa frase “No se nace mujer, se llega a serlo”.

Además, es durante esta ola que puede identificarse con claridad una de las primeras vertientes feministas, bajo ideales liberales, destacando a Betty Friedan y a su obra *La mística de la feminidad* (1963) como referente. Con sus aportes, demostró que el problema era político. Dicha *mística* era, en realidad, la reacción patriarcal contra el sufragismo, y el hecho de manejar un modelo asociativo de mujer con madre y esposa como medida de la vida de cada una, limita las posibilidades de superación personal y culpabiliza a las mujeres que eligen no vivir dedicándose sólo a los demás (Varela, 2021). Friedan contribuyó además a crear la *Organización Nacional para las Mujeres* (NOW por sus siglas en inglés que significan “ahora” o “ya”), que supone una de las organizaciones feministas más poderosas de Estados Unidos, y la máxima representante del feminismo liberal. Esta vertiente “se caracteriza por definir la situación de las mujeres como una desigualdad -y no una opresión o una explotación-” (Varela, 2021, p.106) y manifiestan que para lograr la igualdad entre los sexos, es necesario reformar el sistema.

De forma más o menos paralela, entre 1967 y 1975, se desarrolla el “feminismo radical” con cimientos en dos obras fundamentales: *Política sexual* (1969) de Kate Miller

-quien acuñe el célebre lema “lo personal es político”-, y *La dialéctica del sexo* (1970) de Shulamith Firestone. Esta línea con matiz radical dentro del feminismo se diferencia de la primera y segunda ola, así como de las feministas liberales, por su interés en la sexualidad. Se destacan también las grandes protestas y manifestaciones públicas características que se extendieron por todo el mundo, logrando con ellas cambiar opiniones y puntos de vista (Varela, 2021).

Para la tercera ola, se reconoce un panorama de multiplicidad y heterogeneidad, donde se pretende acabar con la idea de que el feminismo es un movimiento homogéneo, por lo que se reivindica con mayor énfasis también la diversidad respecto a la idea de mujer (Garrido-Rodríguez, 2021). Además, podría decirse que, en ese momento de transición entre una segunda y tercera ola, se destaca la incipiente organización del movimiento feminista latinoamericano, como tal. Esta identidad comenzó a formarse a partir del *Primer Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe* realizado en 1981, en el que participaron más de doscientas feministas pero -todavía- ninguna uruguaya.

Dice Celiberti que “seguramente ello se vincula con el momento particularmente dramático de la represión y el terror por la acción de la dictadura” (2018, p.18) que se vivía en la región y desde 1973 en el país. Debido a este complejo contexto, podría decirse que determinadas transformaciones culturales que se fueron desarrollando en otras partes del mundo durante la segunda ola, la transición a la tercera y el comienzo de la misma, se vieron postergadas, tanto aquí como en América Latina, por lo que es posible identificar sucesos que coinciden con la temporalidad de ambos períodos de la historia feminista.

En el *III Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe* sí se presentaron algunas uruguayas y “traen sus ecos al país” (Celiberti, 2018, p.19). Así, a medida que el movimiento de mujeres se fortalecía, se reconoce a la campaña para la aprobación de la *Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado* en 1986 como un hecho clave, ya que la *Comisión Nacional pro Referéndum* “estuvo encabezada por tres mujeres que representaban emblemáticamente la acción devastadora de la dictadura” (Celiberti, 2018, p.21) además de acompañada por madres y familiares de detenidos y desaparecidos uruguayos. Se reconoce también al *Grupo de Estudios sobre la Condición de la Mujer en Uruguay* (GRECMU) como importante antecedente feminista en el país, fundado a fines de los setenta y que edita en 1984 su primer número de la revista *La Cacerola*, la cual se constituyó como referente y espacio importante de encuentro feminista de Uruguay (de Giorgi, 2019, p.105).

Con la década de los 90, se comenzaron a recuperar otras voces feministas como las lesbianas o las mujeres negras, recordando, por ejemplo, un número de *Cotidiano Mujer*<sup>11</sup> dedicado en 1991 a analizar estas identidades silenciadas en el feminismo en Uruguay (Celiberti, 2018, p.35). Se diferencia a partir de entonces también el feminismo institucional del popular, y hay distancias entre los partidos políticos, con colectivos feministas naciendo de sectores particulares de la izquierda. A nivel internacional, aparecen en escena una serie de vertientes feministas, que tienen por foco algún aspecto central que transversaliza el género y que intensifica las manifestaciones de la desigualdad experimentada por las mujeres, por ejemplo, el feminismo latinoamericano. Otras vertientes, en realidad, se concentran en un área o espacio de materialización de estas desigualdades, siendo el caso del feminismo institucional<sup>12</sup>, o de lucha, como el ciberfeminismo<sup>13</sup>.

A modo de síntesis, se presenta a continuación una tabla que permite ordenar la información expuesta y observar de forma más concisa los períodos de auge de cada ola, así como sus principales características y algunos ejemplos de referentes y de obras.

**Síntesis de olas del feminismo** Fuente: Elaboración propia.

Dimensión	Antecedentes	Primera ola	Segunda ola	Tercera ola
<b>Cronología</b>	entre siglo XVIII y siglo XIX. Contexto de la Ilustración y la Rev. Francesa.	entre segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX	segunda mitad del siglo XX	entre mediados de los años 80 y comienzos siglo XXI
<b>Auge</b>	Ciclo de las revoluciones	entre fines del s. XIX y principios del s. XX	décadas de 1960 y 1970	décadas de 1990 y 2000
<b>Principales características</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Análisis descriptivo desigualdad hombre-mujer</li> <li>■ Foco en desigualdades políticas y civiles</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Toma de conciencia, reclamos y conquistas de acción colectiva</li> <li>■ Fuerte presencia del movimiento sufragista estadounidense e inglés</li> <li>■ Inicios interseccionalidad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Análisis de patriarcado y modificación legislativa</li> <li>■ Igualdad formal pero no real</li> <li>■ Cuestionamientos al género como construcción social</li> <li>■ Nacimiento de vertientes liberal, radical y socialista</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Nacimiento y auge de diversas vertientes como ecofeminismo, feminismo <i>queer</i>, <i>TERF</i>...</li> <li>■ reconocimiento de las multiplicidades y la heterogeneidad</li> <li>■ se extiende idea de que el feminismo no es un movimiento homogéneo y que no existe una sola idea de mujer</li> </ul>

<sup>11</sup> Colectivo uruguayo feminista creado en 1985 con fuerte presencia en el país. <https://www.cotidianomujer.org.uy/quienes-somos/>

<sup>12</sup> Asume formas distintas pero con el común de su apuesta por situarse dentro del sistema. Surgió en Nairobi pero el salto definitivo fue en la IV Conferencia Mundial de Mujeres de las Naciones Unidas de Beijing en 1995, donde “por primera vez en la historia se dijo alto y claro y quedó por escrito que los derechos de las mujeres son derechos humanos” (Varela, 2021, p.128).

<sup>13</sup> Término acuñado por un grupo de artistas australiano en el año 1991. El movimiento se consolidó en el Primer Encuentro Internacional Ciberfeminista en 1997. “Desde su punto de vista, el ciberespacio es un mundo crucial para la lucha de género” (Varela, 2021, p.130).

<b>Ejemplos de referentes y obras a nivel internacional</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ <i>Cuadernos de Quejas</i> (1789)</li> <li>■ Olympe de Gouges con la <i>Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana</i> (1791)</li> <li>■ Mary Wollstonecraft con la <i>Vindicación de los Derechos de la Mujer</i> (1792)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ <i>Declaración de Seneca Falls</i> (1848)</li> <li>■ <i>Convención Nacional de Derechos de la Mujer</i> (1850)</li> <li>■ <i>La sujeción de la mujer</i> (1869) de John Stuart Mill</li> <li>■ Flora Tristán con su obra <i>La Unión Obrera</i> (1843)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Simone de Beauvoir y su obra <i>El segundo sexo</i> (1949)</li> <li>■ Betty Friedan con <i>La mística de la feminidad</i> (1963)</li> <li>■ <i>Política sexual</i> (1969) de Kate Miller</li> <li>■ <i>La dialéctica del sexo</i> (1970) de Shulamith Firestone</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ <i>IV Conferencia Mundial sobre la Mujer</i> en Beijing (1995)</li> <li>■ Judith Butler</li> <li>■ Rebecca Walker con <i>Becoming the Third Wave</i> (1992)</li> </ul>
---	---	--	---	---

Resulta pertinente reflexionar en torno al lugar que se le otorga en cada una de las olas mencionadas a los estudios particulares del sexo, del género, de los cuerpos, de la biología, de los sentidos socioculturales, de la diversidad, de las identidades, de la sexualidad, pensando sus contemporáneas en categorías, en no categorías, en expresiones, en inclusión (o no). A saber: en la primera ola, las protagonistas son las sufragistas, por lo que se observa más bien un reclamo por la igualdad social sin distinción, siendo el objetivo primordial lograr que los derechos y las oportunidades que tenían las mujeres (en ese momento cisgénero, heterosexuales, blancas, de clase media o alta) fueran los mismos que los de los hombres, por ejemplo, votar. No se observa un cuestionamiento al género como construcción, no hay distinción entre género y sexo, no se consideran diversidad de identidades ni orientaciones sexuales. Si bien comienza a aparecer una suerte de diversidad, como el movimiento negro denunciando aspectos particulares, o las trabajadoras problematizando el doble trabajo doméstico y formal, o demandas en torno al divorcio y al matrimonio, todo esto aún es pensado desde un feminismo cisgénero y heterosexual que todavía no pone debate la diversidad en todos sus aspectos. Empieza la segunda ola y trae serios cuestionamientos sobre el género como construcción social, se problematiza el término universal de “mujer”, se reconoce que su definición es múltiple y que se constituye de un conjunto de mandatos sociales a cumplir, que no hay nada natural que justifique la opresión masculina. Se definen oficialmente varias vertientes, cada una con su foco particular, siendo el caso del feminismo liberal y el interés en la sexualidad de forma específica. Sin embargo, al principio, se declara al sexo como algo natural y dado, y al género como social. Es casi al final de esta ola que el sexo también es cuestionado y también es pensado como una construcción. En la tercera ola están muy presente estos estudios y demandas en la arena pública, por el trabajo y lucha en conjunto al movimiento y colectivo LGBTQ+ -que nace durante la segunda ola-, además de

una fuerte presencia de la vertiente feminista *queer*.

No obstante, la historia continúa, y por ello, se considera que una cuarta ola del feminismo comienza junto al actual siglo y continúa vigente hasta el día de hoy, teniendo como base teórica, así como principal reivindicación, la lucha contra la violencia hacia la mujer en todas sus expresiones aunque con mayor énfasis en la violencia sexual. También se caracteriza por haber asumido la diversidad de y entre mujeres y, al mismo tiempo, poner sus energías en las políticas de distribución. Al respecto, dice Luisa Posada que, “Tras las grandes conquistas feministas, lo que hoy está sacando el feminismo en las calles y haciéndolo un movimiento de masas, yo diría que es -no sólo pero sí centralmente- una auténtica insurrección, una rebelión contra la violencia patriarcal” (2018, párr.2).

Como lo expresa Varela (2021), se ha identificado que el neoliberalismo alimenta su núcleo duro a través de la misoginia, por lo que las feministas de esta ola se han centrado en volver a exigir políticas redistributivas y a colocar en el debate político la precarización material de las vidas de las mujeres, así como la profunda crisis de cuidados que se experimenta, y la explotación económica en general, que va desde la desigualdad salarial hasta la feminización de la pobreza.

Por su parte, en Uruguay, este nuevo siglo viene acompañado de la creación de la *Coordinación Nacional de Organizaciones por la Defensa de la Salud Reproductiva* en el año 2002, así como la elaboración de un proyecto de Ley de Defensa de la Salud Sexual y Reproductiva, apoyado por el Sindicato Médico del Uruguay y la Universidad de la República pero rápidamente rechazado (Sapriza, 2018). A pesar de ello, la discusión sobre el aborto se retoma a mediados de 2011 y se impulsa un nuevo proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, convirtiéndose en ley en octubre del año 2012 (Sapriza, 2018, p. 78). Esto ubica a Uruguay como el segundo país de la región -primero fue Cuba en 1968- en garantizar este derecho para ese entonces, seguido de Argentina en 2021, Colombia en 2022 y México en 2023 (Marín y Merino, 2023).

Otro aspecto distintivo de esta ola es el conjunto de manifestaciones públicas multitudinarias y realizadas en todo el mundo, principalmente a partir del año 2010, bajo lemas y consignas como “ni una menos”, “si no es ahora, ¿cuándo?”, “desde Tijuana hasta Ushuaia exigimos aborto legal ya”, “vivas nos queremos”, “basta de violencia machista y complicidad estatal”, “no es un hecho aislado, se llama patriarcado”, entre cientos de otras, dando cuenta de una reacción feminista cargada de cansancio, hartazgo e indignación como capital político. Se recuerda el 8 de marzo del 2018 como un punto de inflexión para esta

cuarta ola, ya que ese día se llevó a cabo la primera huelga feminista global en el ámbito laboral, pero también de cuidados, de consumo y estudiantil (Varela, 2021).

Por otro lado, una vez establecida esta línea -no tan lineal- temporal del feminismo, se retoma lo ocurrido durante -y desde- la segunda ola mencionada respecto a la cuestión de las vertientes o líneas conceptuales que pueden identificarse dentro del amplio movimiento. Se procede entonces a caracterizar algunas de ellas, reconociendo las divergencias en sus reivindicaciones principales, pero aún así bajo el mismo paraguas ya que no se trata de corrientes excluyentes. Hasta aquí, ya se han mencionado varias: desde el feminismo liberal y radical, hasta el feminismo negro, el socialista, el latinoamericano -teniendo su contracara en el europeo y estadounidense, asimismo éstos tienen diferencias entre sí-, también el feminismo institucional y el ciberfeminismo. Sin embargo, a pesar de todas estas -y otras- vertientes actuales, en lo que respecta a este trabajo, se considera oportuno ampliar solamente en las siguientes: ciberfeminismo, ecofeminismo, feminismo latinoamericano, feminismo *queer* y “vertiente” *TERF*, como corrientes que manejan ideas relevantes con las cuales es conveniente dialogar.

Por lo que se refiere al ciberfeminismo, esta vertiente encuentra su punto de inflexión en la *IV Conferencia Mundial sobre la Mujer* en Beijing (China) en el año 1995. Allí se propuso por primera vez una visión de la comunicación con perspectiva de género, consagrándose además como el primer acto global en el que, gracias al aumento del uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, se pudo abrir el acceso a información relevante y crítica que hasta entonces estaba vedada (Benítez-Eyzaguirre, 2019). Dicho evento fue fundamental para comenzar a pensar un Internet “como espacio feminista, como una construcción colectiva, articulada a partir de resistencias y cuestionamientos, de la oportunidad subversiva de reinventar una nueva dimensión antes inimaginable” (Benítez-Eyzaguirre, 2019, párr.7). Esto permite determinar que, a partir de Beijing, fue posible reconocer que las redes electrónicas “ofrecen una nueva dimensión a la lucha y el trabajo feminista” (2021, p.131). Entonces, tal y como lo propone Benítez-Eyzaguirre, lo que hace el ciberfeminismo es tomar conciencia “de la importancia de la intervención de las mujeres en el espacio tecnológico para tratar de frenar la tendencia reproductiva del sistema del dominio masculino, dentro del espacio red” (Benítez-Eyzaguirre, 2019, párr. 4).

En cuanto al ecofeminismo, éste se trata de “la articulación teórica y política entre el ecologismo y el feminismo. Uno de sus planteos teóricos más extendidos es que las dominaciones sobre las mujeres y sobre la naturaleza no humana están emparentadas entre sí

y se refuerzan mutuamente” (Andreoli, 2022, p.156). Al respecto, dice también Paula Núñez (2020) durante su ponencia sobre la temática en el marco del ciclo de charlas “Ambiente y Géneros”, organizado por el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible de Argentina, que los ecofeminismos -en plural porque hay varias corrientes- proponen que existen similitudes entre la forma en que las mujeres son explotadas por parte de los hombres y la forma en que el ecosistema es explotado por parte de la humanidad. Núñez explica que la naturaleza es generalmente representada con la imagen de mujer, de igual forma que la mujer es asociada en múltiples ocasiones y aspectos a la naturaleza, vinculando ambas -mujer y naturaleza- a ideas de “estar al servicio”, de poder ser utilizadas, pero también de belleza, de admiración y de necesitar cuidados.

Por otra parte, si bien es posible distinguir al movimiento feminista en latinoamérica, con su historia de fenómenos complejos y duras realidades propias de la región, es necesario subrayar que su desarrollo “es tan diverso y plural que es imposible agruparlo bajo el nombre de feminismo latinoamericano” (Varela, 2021, p. 152). En este sentido, se reconoce que reivindicaciones ecofeministas están presentes en el territorio, a través de, por ejemplo, la *Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales*, creada en el año 2005, organización que considera al extractivismo como violento hacia los cuerpos de las mujeres (territorio-cuerpo) y hacia el territorio (territorio-tierra) (Red Latinoamericana de Mujeres, s.f.).

En cuanto a sus inicios, Varela recuerda que en América Latina los feminismos emergen en la década de 1970 junto a las resistencias contra los regímenes represivos dictatoriales que se estaban instaurando con sus políticas económicas neoliberales, las cuales aumentaron las brechas de desigualdad y feminizaron la pobreza. Asimismo, se destaca el tinte particular de la lucha de las poblaciones indígenas aún presentes, y también, como trae la autora, “tienen lugar y su potencia lo que Lola Luna califica como "movimientos femeninos maternalistas", como las *Madres de la Plaza de Mayo* en Argentina, movilizadas por los derechos humanos y por los hijos e hijas desaparecidos” (Varela, 2021, p. 157). Varela agrega que el desarrollo teórico de aquello que se denomina “feminismos poscoloniales<sup>14</sup>” supone otro aporte específico del feminismo en Latinoamérica.

---

<sup>14</sup> “aquellos que constituyen un conjunto de aportaciones feministas del sur global dispersas en la geografía, pero que se asumen situados en geografías y territorios concretos, y desde las diversas argumentaciones de la colonialidad y decolonialidad, asumen nuevos retos e incorporan nuevos sujetos que han estado silenciados y excluidos en el feminismo hegemónico y que, desde la periferia del conocimiento, apuntan a denunciar el carácter eurocéntrico, etnocéntrico y universalizador del sujeto del feminismo hegemónico y de la forma en que este reproduce la colonialidad, estando en relación estrecha con la propuesta de decolonizar el pensamiento y la praxis feminista” (Ana M. Montanaro, 2017, p.76).

Continuando en esta línea, la autora también expresa que los encuentros feministas latinoamericanos y del Caribe -organizados con regularidad desde 1981- suponen un factor clave para el fortalecimiento del movimiento de mujeres y el movimiento feminista en América Latina. En ellos, se destacan cuestiones en la agenda común: como los derechos sexuales y reproductivos -con su lucha específica por la despenalización del aborto-, los feminicidios y la precarización de la vida de las mujeres. Entonces, a partir de lo expuesto, puede decirse con seguridad que los movimientos feministas en América Latina se enfrentan a obstáculos particulares y en ocasiones “extras” frente a los feminismos que nacen y luchan, por ejemplo, en países europeos.

Como una cuarta vertiente, se considera al feminismo queer, que sienta sus bases en la teoría *queer* en general, desde donde también parte, por ejemplo, el movimiento LGBTQ+. Una referente clave de dicha teoría es Judith Butler, quien explica cómo el género es una mera construcción social y que, por tanto, es contextual y puede cambiar (en el siguiente capítulo se desarrolla más al respecto). Esto significa que, desde esta vertiente, se rechaza la clasificación de las personas en categorías universales, fijas y esencialistas, se desafía a los binarismos -no sólo hombre/mujer, masculino/femenino, sino también homosexual/heterosexual- y se lucha desde la resistencia y cuestionamiento a las relaciones de poder que están subyacentes en las categorías que pretenden definir una verdad única y absoluta sobre cada persona.

Resulta interesante recordar que el término *queer* fue resignificado a finales de los años 80, con el objetivo de, por un lado, quitarle el significado original homófobo y excluyente de todo lo que “se sale de lo normal y pone en cuestión lo establecido” (Sáez, 2017, p. 381) y, por otro, para tomar distancia del término *gay* que en la época “representaba solamente una realidad de varones homosexuales, blancos, de clase media o alta, con un proyecto político de integración normalizada en el sistema social y de consumo” (Sáez, 2017, p. 381). De esa manera, esta colectividad de personas diversas -como coloca Sáez: “bolleras, negras, chicanas, trans, maricas, seropositivas, pobres, migrantes, paradas, con sexualidades diferentes” (2017, p.381)- que comenzaban agruparse, decidieron apropiarse del concepto *queer*. A partir de la época, se incorporan así algunos conceptos y expresiones nuevas e importantes a los feminismos, tales como “cisgénero”<sup>15</sup>, “interseccionalidad” -mencionado antes- y “heteronormatividad”<sup>16</sup> (Varela, 2021, p.137).

---

<sup>15</sup> “la persona cuya identidad de género es concordante con su sexo biológico” (Varela, 2021, p.136), ya que, según la Real Academia Española: *cis* deriva del latín que significa “de este lado”, y *trans* es un prefijo utilizado para referir a algo “que atraviesa” o está “del otro lado”. <https://www.rae.es/>

<sup>16</sup> Warner sobre la cultura heterosexual: “Het culture thinks of itself as the elemental form of human association, as the very model of intergender relations, as the indivisible basis of all community, and as the means of reproduction without which society wouldn't exist” [Dicha cultura se considera a sí misma como la forma elemental de asociación humana, como el único modelo de relaciones entre géneros, como la base indivisible de toda comunidad, y como el medio de reproducción sin el cual la sociedad no existiría] (1993, p. 21)

Por último, se tiene en cuenta la “vertiente” *TERF*, sigla en inglés que significa *Trans-Exclusionary Radical Feminist*, lo que se traduce en Feminista Radical Trans-Excluyente. Aquí se coloca el término vertiente entre comillas como forma de dejar registro que el mismo es tema de debate: ¿esta corriente de pensamiento es feminista? Quienes suscriben a la corriente, sin embargo, rechazan dicho acrónimo, no por su significado en sí, sino por el tinte negativo que se le otorga cuando es utilizado como insulto o acusación por parte de corrientes trans-inclusivas y aliadxs, esto es, personas que no son parte del colectivo trans propiamente dicho pero sí apoyan y defienden los derechos de éste.

Así lo expresan Pearce, Erikainen y Vincent en su obra *TERF wars: An introduction*<sup>17</sup> (2020), donde además recuerdan que el acrónimo fue utilizado originalmente en los últimos años de la década del 2000 por algunas mujeres *cis* para distinguir su propio feminismo radical de aquellos enfoques trans-excluyentes. Estas autoras y autor, dan cuenta que este enfoque considera que la feminidad requiere de un marco biológico particular fijo e innegable con el que se nace, por lo que las mujeres trans no pueden ser “femeninas” (*female*) por más que sean vistas socialmente como mujeres. Desde esta posición, el sexo y el género “should be interpreted in such a way that trans women are understood as ‘male’, trans men as ‘female’, and nonbinary people as implicitly delusional. That is to say, the view of these organizations is that while ‘gender’ may be subject to change, ‘sex’ is immutable” [deberían ser interpretados de manera tal que las mujeres trans son entendidas como “masculino”, los hombres trans como “femenino” y las personas no binarias como implícitamente delirantes. Es decir, la visión de estas organizaciones es que mientras el “género” puede estar sujeto al cambio, el “sexo” es inmutable] (Pearce, Erikainen, Vincent, 2020, p. 680).

Hasta aquí llegan las conceptualizaciones de las vertientes feministas seleccionadas, pero es necesario reconocer que existen otras tantas que también permiten a sus adeptxs encontrar en ellas un espacio de identificación y reconocimiento de sus biografías, a la vez que un espacio de lucha por sus derechos particulares sin olvidar los principios generales que constituyen su base.

## 1.2- Entre la igualdad y la diferencia

Continuando por este camino de cuestionar dónde colocar límites y qué nombre se le pone a qué cosa y según qué, se propone recordar el dilema acerca del reconocimiento y la

---

<sup>17</sup> Trad. propia: *Guerras TERF: una introducción*.

redistribución planteado por Fraser (1995). Al respecto, la autora explica que el género se trata de una “comunidad bivalente paradigmática” debido a su doble sufrimiento tanto de injusticias culturales como de injusticias económicas. Entonces, como comunidad, necesita reivindicar y negar su especificidad al mismo tiempo, a través de soluciones redistributivas y de soluciones de reconocimiento de forma conjunta porque separadas no serán suficientes.

Así, el primer conjunto de soluciones sería el que terminaría, por ejemplo, con la feminización del trabajo doméstico no pagado, o también con la masculinización de ocupaciones laborales industriales y profesionales mejor pagadas. Es decir, desde este punto, “La justicia de género requiere transformar la economía política con el fin de eliminar su estructura” la cual “genera modos de explotación, marginación y privación según el género” (Fraser, 1995, p.13), lo que se lograría a partir de la redistribución.

El segundo conjunto de soluciones -las que tienen que ver con el reconocimiento cultural- refiere al que, con su aplicación, superaría el androcentrismo y el sexismo<sup>18</sup> como aquellos sistemas de normas socioculturales existentes que privilegian la “masculinidad”, negando respeto y trato igualitario a las mujeres y a los aspectos asociados a las mismas. Dice Fraser que “se trata de lograr un reconocimiento positivo a la especificidad de un grupo desvalorizado” (p.14).

Entonces, la autora reconoce un dilema porque, por un lado, aparecen las injusticias en “un círculo vicioso de subordinación cultural y económica” y, por el otro lado, se encuentran las soluciones pero que “presionan en direcciones opuestas”, lo que hace sumamente difícil dedicarse a ambas simultáneamente (Fraser, 1995, p.14).

A modo de empezar a tantear una posible resolución al dilema, la autora propone dos formas de abordar las soluciones mencionadas: la afirmación y la transformación. Fraser (1995) determina que las soluciones afirmativas a la injusticia son las que “tratan de corregir los efectos injustos del orden social sin alterar el sistema subyacente que los genera”, mientras que las soluciones transformadoras son las que “aspiran a corregir los efectos injustos, precisamente reestructurando el sistema” (p.18).

Luego de pensar en varios escenarios, donde combina uno y otro tipo de soluciones, evaluando tanto sus ventajas como desventajas, la autora concluye que el escenario que presenta menos problemas, es aquel que combina la redistribución transformadora con el reconocimiento transformador, “el escenario en cuestión combina la política socioeconómica

---

<sup>18</sup> “la desvaloración y el desprecio generalizado por todo aquello que ha sido codificado como «femenino», de manera paradigmática, aunque no sólo, las mujeres” (Fraser, 1995, p. 13).

de un feminismo socialista con la política cultural del feminismo deconstructivo” (Fraser, 1995, p.25). Allí, se daría lugar a una deconstrucción de las dicotomías jerárquicas de género -las cuales fundamentan el sexismo, el androcentrismo y la economía política actual injustamente generalizada- para dar lugar a varias redes con multiplicidad de diferencias, en intersección, que son cambiantes y no solidificadas, sino que dejan espacio a futuros reagrupamientos.

A pesar de sus propuestas, Fraser (1995) insiste en que el dilema es un asunto real, y que no hay ninguna iniciativa ni propuesta teórica que lo pueda disolver o resolver. Frente a tal panorama, plantea que lo adecuado es continuar con la búsqueda de perspectivas que minimicen los conflictos entre las injusticias de redistribución y de reconocimiento, especialmente por el bien de las comunidades bivalentes.

Asimismo, se decide traer a Sonia Reverter Bañón con su artículo *El feminismo: más allá de un dilema ajeno* (2010), donde plasma aspectos interesantes sobre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad. La autora aclara que, aunque estas interpretaciones o corrientes feministas ya no se encuentren vigentes como tales en los movimientos actuales, aún reconoce el valor teórico de los resultados de ese debate desarrollado durante los años 60 y 70 del pasado siglo. Reverter recuerda que poco tiempo antes, es decir durante la segunda ola del feminismo (el debate se da más bien durante la tercera, con el nacimiento de las distintas vertientes), se comenzó a pensar que el objetivo principal de la lucha “no se trata tanto de sumar mujeres a los derechos ya existentes para los varones, sino de sumar derechos para las mujeres” (2010, p.20). Frente a ello, dice la autora, podría decirse que el feminismo de la igualdad se centró en “conquistar derechos que integrasen a las mujeres y a los hombres desde una concepción más amplia, más inclusiva y no androcéntrica de la ley y los derechos”, mientras que el feminismo de la diferencia se encargó de “crear derechos nuevos que dieran respuesta a necesidades y deseos de las mujeres” (Reverter, 2010, p.20).

No obstante, advierte que sería simplista reducir las agendas de cada corriente únicamente a un conjunto de reivindicaciones y a una forma de lucha. En cambio, explica que lo que distingue a una interpretación de la otra son las diferencias que se aceptan y exigen dentro del marco conceptual que tiene a la igualdad como concepto rector. Es decir, “La tensión entre los diferentes feminismos se genera cuando hay que explicar en qué consisten esas diferencias y qué alcance tiene el marco de igualdad que vaya a servir de trasfondo para la interpretación feminista del mundo” (2010, p.21).

La autora recuerda los aportes de Wollstonecraft, quien propuso extender a las mujeres los derechos de la ciudadanía con el reconocimiento de sus diferencias, de forma tal que la igualdad sea entendida “de manera diferente a homogeneidad, y a la vez entender la diferencia entre hombres y mujeres como una diferencia que pudiera generar derecho” (2010, p.23). Dice Reverter que este dilema -sin aparente solución- es recuperado por Joan Scott, quien lo llama “problema de la diferencia”, y lo formula como la paradoja sustancial del pensamiento feminista, a saber: “reclamar la igualdad a partir de afirmar la diferencia” (2010, p.24). Sin embargo, “Scott pone en evidencia que la paradoja no tiene su origen en el feminismo, sino que es fundamental y constitutiva del pensamiento liberal universal, al conformar un individualismo abstracto que sólo se hace cuerpo en el hombre (varón)” (2010, p.24).

De esta forma, y teniendo esto último en consideración, la autora concluye que, al final de cuentas, las dos interpretaciones feministas que aquí se analizan buscaron acabar con dicho dilema. Así, finaliza Reverter, “hoy sabemos que una y otra no sólo son compatibles, sino que en diálogo pueden apartarnos de la lógica que domina la institucionalización de la igualdad como un asunto de simples derechos y leyes” (2010, p.31).

Es posible finalizar este punto reconociendo que los aportes de ambas autoras permiten comprender que debatir en torno a la igualdad y a la diferencia en el marco de los feminismos, sea cual fuere la vertiente o interpretación que se considere, no es un asunto sencillo, sino todo lo contrario. Se trata de una disyuntiva y una paradoja que no serán posibles de resolver, pero que podrían ser sorteadas en la medida que se continúe con actitud crítica, evitando los esencialismos y las clasificaciones fijas y absolutas, aunque a veces estas sean necesarias en el análisis de la realidad cuando se espera trazar algún tipo de límite.

### 1.3- Nombrar los cuerpos

En este apartado se pretende realizar un breve ejercicio de problematización en torno al término “mujer”, con el objetivo de dar cuenta que la forma en la que se hace referencia a los cuerpos, importa. Y no solo importa, sino que en ella se encuentran reflejadas concepciones respecto al género, al feminismo, a la inclusión, como se vio anteriormente. Es decir, si un cuerpo es considerado “mujer”, por qué lo es, qué postura ético-política se maneja, qué factores están siendo tenidos en cuenta en esa definición, cuáles no. Lo mismo en caso de hacer referencia a un cuerpo “femenino”, a uno “menstruante”, a uno “úteroportante” o a una “biomujer”. Dicho ejercicio ha sido clave a lo largo de la historia de los feminismos,

convirtiéndose en un debate vigente hasta hoy, que atraviesa las olas mencionadas y que se muestra como un pilar fundamental en las diferencias entre vertientes, tanto en las tratadas como en otras.

En este sentido, se van a tener en cuenta los siguientes términos, clasificados en dos categorías según si la concepción que se encuentra detrás de ellos está en diálogo con una idea binaria del género o si el foco está puesto en cuestiones biológicas, lo que si bien permite traspasar la categoría de género también podría presentar determinados riesgos. A saber: el primer grupo está constituido por los términos “mujer”, “cuerpo femenino”, y “mujer cisgénero” (también mujer trans como su opuesto), mientras que en el segundo grupo se encuentran “cuerpo menstruante” y “cuerpo úteroportante”. Además, existe un concepto interesante que no se corresponde en su totalidad con ninguna de las dos categorías propuestas, y este es el término “biomujer”, ya que se compone de una parte *bio*, refiriendo al aspecto biológico del cuerpo, pero también contiene la palabra *mujer*, y eso lo hace entrar en relación con el género.

Para comenzar, resultan valiosos los planteos de Joan Scott en el artículo *Preguntas no respondidas* publicado en 2008. Allí, la autora se dedica a desarrollar sus ideas en torno al género como pregunta, como forma de interrogar a la historia. En sus palabras, el género: “Es, sobre todo, una invitación a pensar de manera crítica sobre el modo en que se producen, utilizan y cambian los significados de los cuerpos sexuados” (Scott, 2008, p. 102). Explica, entonces, que pensar el género, formulando y respondiendo preguntas sobre él, sólo puede hacerse en contextos específicos. Según Scott, el género, “No es un concepto universalmente aplicable con parámetros y referentes fijos” (2008, p. 102). Para concentrarse particularmente en el término “mujer”, comienza por mencionar el libro *Am I That Name? Feminism and the Category of "Women" in History*<sup>19</sup> de Denise Riley publicado en 1988. Al respecto, dice que dicha obra “se dirige a las feministas y a lo difícil que resulta para nosotras la necesidad de insistir en la identidad de "mujeres" y de rechazarla al mismo tiempo” (2008, p.104). Pero, subraya Scott refiriéndose a la autora, “Ella sostiene que esto no es una desventaja, sino la condición que da origen al feminismo” (2008, p.104). Reivindicar y rechazar la identidad colectiva de “mujeres” es una tarea compleja porque, además de que bajo el término se reúnen distintos tipos de mujeres, también significa cosas diferentes en momentos distintos, e incluso a nivel personal, una misma no está consciente de "ser mujer" todo el tiempo (Riley, 1988).

---

<sup>19</sup> trad. propia: ¿Yo soy ese Nombre? Feminismo y la Categoría de “Mujeres” en la Historia.

Asimismo, no sólo factores socioculturales e históricos dificultan la “definición” de esta identidad, sino que también lo hace el cuerpo. Sobre ello, Riley (1988) da cuenta que el cuerpo en sí mismo tiene que ser leído en relación con lo demás, con aquello que lo sustenta y lo rodea, es decir que, al igual que con el género, es imprescindible el contexto.

Una autora cuyos aportes son significativos para los estudios de género y para el feminismo en general, especialmente el feminismo *queer*, como se mencionó, es Judith Butler. Entre sus obras, aquí se retoman las ideas expuestas en el ensayo titulado *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*<sup>20</sup> (1998).

A lo largo de dicha producción, Butler desarrolla una de sus principales tesis: el género no es una identidad estable sino un conjunto de actos que son performados y repetidos en el transcurso del tiempo. Dice la autora: “gender is instituted through the stylization of the body and, hence, must be understood as the mundane way in which bodily gestures, movements, and enactments of various kinds constitute the illusion of an abiding gendered self” [el género es institucionalizado a través de la estilización del cuerpo y, por lo tanto, debe ser entendido como la forma mundana en la cual los gestos corporales, los movimientos, y las actuaciones de varios tipos constituyen la ilusión de un yo permanentemente generizado] (Butler, 1998, p. 519).

A partir de esta formulación, Butler explica que la supuesta “sustancia” detrás del género se trata, en realidad, de una identidad construida, de un logro performado el cual la audiencia social mundana, incluidos los propios actores, llegan a creer y a performar a modo de creencia. En este escenario entonces, la posibilidad de transformación del género se encuentra en la relación arbitraria entre dichos actos que se repiten, es decir, en la posibilidad de una forma diferente de repetición o en la repetición subversiva del estilo actual (p. 520). Esto es porque, tal y como lo entiende Butler, si bien el género no es una decisión meramente individual, tampoco es totalmente impuesto sobre el sujeto, ya que “The body is not passively scripted with cultural codes, as if it were a lifeless recipient of wholly pre-given cultural relations” [El cuerpo no es pasivamente inscrito con códigos culturales como si fuera un recipiente sin vida de relaciones culturales totalmente pre-dadas] (1998, p.526), por lo que el cambio es posible. No obstante, Butler también niega el otro extremo, donde el “yo encarnado” pre-existe a las convenciones culturales que otorgan significado a los cuerpos. En su lugar, la autora manifiesta que

---

<sup>20</sup> trad. propia: Actos Performativos y Constitución del Género: Un Ensayo sobre Fenomenología y Teoría Feminista.

Just as a script may be enacted in various ways, and just as the play requires both text and interpretation, so the gendered body acts its part in a culturally restricted corporeal space and enacts interpretations within the confines of already existing directives [Así como un guión puede representarse de varias maneras, y así como la obra requiere tanto texto como interpretación, también el cuerpo generizado desempeña su papel en un espacio corporal culturalmente restringido y promulga interpretaciones dentro de los límites de directivas ya existentes] (1998, p.526).

En referencia al “régimen normativo de heterosexualidad obligatoria”, dice Butler que este se encargó de establecer una “sedimentation that over time has produced a set of corporeal styles which, in reified form, appear as the natural configuration of bodies into sexes which exist in a binary relation to one another (...) with 'natural' appearances and 'natural' heterosexual dispositions” [sedimentación que a lo largo del tiempo ha producido un conjunto de estilos corpóreos los cuales, en forma cosificada, aparecen como las configuraciones de cuerpos en sexos que existen en una relación binaria entre sí (...) con apariencias 'naturales' y disposiciones heterosexuales 'naturales'] (1998, p.524).

Al respecto, la autora realiza un análisis del travestismo para dar cuenta que “*the transvestite*” (el/la travesti), puede hacer más que simplemente expresar la distinción entre sexo y género, puede desafiar, al menos implícitamente, la distinción entre apariencia y realidad que estructura una buena parte del pensamiento popular sobre la identidad de género. Esto es debido a que, si la “realidad” del género está constituida por la propia *performance* (actuación), no se puede recurrir a un “sexo” o “género” esencial, y en ese escenario, el género del/de la travesti es tan real como el de cualquiera cuya *performance* cumple con las expectativas sociales (1998, p. 527).

Entonces, para Butler, los géneros no pueden ser ni falsos ni verdaderos, ni reales ni aparentes, no existe una real o permanente masculinidad ni feminidad porque estos son “sitios ontológicos fundamentalmente inhabitables” (Butler, 2007, p. 284). No obstante, “one is compelled to live in a world in which genders constitute univocal signifiers, in which gender is stabilized, polarized, rendered discrete and intractable” [unx se ve obligadx a vivir en un mundo en el que los géneros constituyen significantes unívocos, en el que el género se

estabiliza, se polariza, se vuelve discreto e intratable], y esto crea una realidad en la que se aplican castigos -obvios e indirectos- a aquellas personas que interpretan *mal* su propio género, mientras que hacerlo *bien* aporta una cierta seguridad de que hay un esencialismo de la identidad de género (Butler, 2007, p. 528).

A la luz de lo precedente, ahora es posible definir -reconociendo que puede resultar limitante, difícil o confuso- los términos que aquí se establecen como relevantes para el análisis a realizar. Así, se considera “mujer” como uno de los dos sexos y géneros posibles que los cuerpos humanos pueden habitar en el sistema heteronormativo vigente, siendo el otro extremo ocupado por el “hombre”. Se trata de un término excluyente de cuerpos e identidades que no cumplen con alguno de los criterios que definen cada extremo, aunque si es problematizado en profundidad y reivindicado como concepto que considera disidencias, su uso en el lenguaje resulta adecuado. Es decir, si cuando se hace referencia a una mujer, se está conscientemente incluyendo personas que experimentan desigualdades vinculadas a cuestiones biológicas particulares -como menstruar- o a sus identidades de género -como ser trans-, el término mujer cambia su significado de manera trascendente. Sin embargo, si este ejercicio no ocurre, los conceptos de “mujer cisgénero” y de “mujer trans” -incluyendo este a transexual, transgénero y travesti- aparecen como formas de destacar esas diferencias entre cuerpos sexuados que coinciden (*cis*) o no (*trans*) con el género que les fue asignado al nacer.

Aparte, también se coloca sobre la mesa el concepto de “cuerpo femenino”, el cual mantiene relación con la categorización binaria del género, ya que supone que existen cuerpos con determinadas características fisiológicas que se condicionan con *lo femenino*, y otros que coinciden con *lo masculino*, decretando así únicamente dos posibilidades, haciendo que todos los cuerpos necesariamente deban ser asociados a uno u otro sin tener en cuenta identidades ni factores biológicos diversos. Sobre esto, es interesante traer a Fausto-Sterling con su artículo *The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough*<sup>21</sup> (1993), donde escribe sobre los cuerpos intersexuales y la temprana intervención médica sobre los mismos para ser “estrujados” en alguna de las dos categorías sexuales concebidas. Plantea que la sociedad manda el control de los cuerpos intersexuales porque estos desdibujan y a la vez conectan esa gran división entre sexos, la cual de por sí, dice la autora, desafía la naturaleza, ya que, en realidad, a nivel biológico, existen varias graduaciones entre femenino y masculino, y que

---

<sup>21</sup> trad.propia: Los cinco sexos. Por qué Masculino y Femenino no son suficientes.

depende de cómo uno lo decida, es posible discutir que a lo largo del espectro hay al menos cinco sexos, o quizás más.

Por otro lado, los términos “cuerpo menstruante” y “cuerpo úteroportante” pueden llegar a ser valorizados como términos más inclusivos que los mencionados en el primer grupo, en la medida que tienen en consideración que no todos los cuerpos que menstrúan ni los que tienen útero, son necesariamente mujeres, ni cis ni trans, y tampoco tienen por qué ser cuerpos femeninos. No obstante, como se menciona más arriba, esta perspectiva puede presentar algunas limitaciones o riesgos si se considera *solamente* el factor biológico como determinante de la identidad. Es decir que, si no se afirma, con esfuerzo consciente y continuo, que dichos términos se utilizan con el fin de destacar un aspecto particular, en un contexto determinado, y no desde una perspectiva binarista del género ni del sexo, podría caerse en el mismo esencialismo biologicista que las *TERFs* mencionadas anteriormente.

Finalmente, se opta por tomar las ideas que Preciado plasma en su libro *Testo Yonqui* (2008) y en su artículo *Biopolítica del Género* (2009) para tener un acercamiento al concepto de “biomujer” y otras cuestiones de interés vinculadas a ello. Este autor basa su análisis del género en torno a lo que él denomina como “programa farmacopornográfico”, el cual estaría presente en la sociedad occidental y heterosexualista a partir de la segunda mitad del siglo XX, que se desarrolla, a su vez, en el “régimen posmoneyista”. Dicho régimen es considerado por el autor como una “tercera episteme” frente a las otras dos que propone Foucault (soberana y disciplinaria, a ser tratadas en el siguiente capítulo) para explicar cambios sociales teniendo en cuenta “el impacto de las nuevas tecnologías del cuerpo” (2009, p.2). El régimen basa su nombre en el del doctor John Money, quien, a fines de los años 40, en el contexto de sus estudios especializados en bebés intersexuales, inventa el concepto de *gender* (género), para diferenciarlo del hasta entonces tradicional sexo.

Recuerda Preciado (2008) que Money define al género como la “pertenencia de un individuo a un grupo cultural reconocido como masculino o femenino” (p.28). De esta forma, con la posibilidad de intervenir en los cuerpos a través de la tecnología y modificarlos para etiquetarlos bajo uno u otro género, como planteó Money con aquellos bebés que nacían con características fisiológicas “masculinas” y “femeninas” a la vez, Preciado da cuenta de que esto supone concebir “un ideal regulador preexistente de lo que un cuerpo humano (femenino o masculino) debe ser” (2009, p.3).

Establecido eso, el autor manifiesta que, en dicho régimen y bajo dicho programa, se reconoce una “progresiva infiltración de técnicas de control social” (2008, p.133) que ya no

son externas sino que pasan a estar dentro del cuerpo individual a través del control de la sexualidad, con elementos como la píldora anticonceptiva. Esta idea resulta interesante ya que cuando se creó la píldora, ésta fue entendida como aliada para la liberación sexual femenina y era promovida como tal por las propias feministas de la época. No obstante, dice Preciado, este producto “es el panóptico comestible” ya que se trata de “un dispositivo ligero, portable, individualizado y afable que permite modificar el comportamiento, temporalizar la acción, regular la actividad sexual, controlar el crecimiento de la población y diseñar la apariencia sexual (refeminizándola sintéticamente) de los cuerpos que se lo autoadministran” (2008, p. 135). Al respecto, concluye que “por definición, el cuerpo femenino nunca es completamente normal fuera de las técnicas que hacen de él un cuerpo social” (Preciado, 2008, p. 147), es decir, fuera del consumo de preparados hormonales como la píldora, cargada de altas dosis de estrógenos y de progesterona. Entonces, gracias a este consumo, “la feminidad puede ser producida y reproducida en estado puro” (Preciado, 2008, p. 131). Por ello, interpreta Gros (2015) en función de los aportes de Preciado, las “biomujeres” son, en realidad, “artefactos industriales modernos, tecnoorganismos de laboratorio” (p.257).

Este último autor, retomando además el escenario de análisis que considera Butler, recuerda que “en el esquema teórico de Preciado, la *biodrag* o la transexual mujer cumple un papel similar a la *drag queen* butleriana” (Gros, 2015, p.258). Ya que, si dicha *biodrag* consume alguno de los mencionados preparados hormonales y, además, se somete a operaciones quirúrgicas con el fin de “feminizar su cuerpo”, se encuentra realizando de manera “consciente, esclarecida e hiperbólica”, lo que la biomujer hace de manera “inconsciente y oscuramente en la cotidianidad farmacopornista” (Gros, 2015, p.258).

Se concluye entonces que, en el esquema de Preciado, una biomujer refiere a aquel cuerpo que es (auto)intervenido, de forma irreflexiva y constante, para mostrar características femeninas a través de tecnologías modernas occidentales que permiten fijar el género que les fue asignado al nacer, es decir, la identidad de mujer, según los cánones de ese tiempo y espacio.

## Capítulo II: Menstruación: sentidos y sentires

*Atender a la cuestión de por qué las mujeres odian más la menstruación que otros procesos fisiológicos de su cuerpo nos invita a hablar de cómo la cultura, el género y el consumo configuran ciertas narrativas sobre la menstruación y los cuerpos que menstrúan*  
(Gómez y Marco, 2020).

Para abordar este nuevo capítulo desde una perspectiva integral, resulta conveniente recordar las reivindicaciones y demandas feministas de la segunda ola y el paso a la tercera, con las mutaciones que ello implicó para la lucha. Dice Fahs (2015) que a través del eslogan “lo personal es político”, “El feminismo de la segunda ola vio en el cuerpo un símbolo de la revuelta y de la manifestación última” (p.387), haciendo de la atención al cuerpo un hecho distintivo de la etapa. Sin embargo, explican Gómez y Marco (2020), esto pierde relevancia, junto al “activismo de calle”, para dar paso a lo que algunxs autorxs han llamado “academicismo postmoderno” en la tercera ola, el cual todavía colocará atención al cuerpo, pero no será “desde sus cualidades tangibles (tu cuerpo es un campo de batalla), sino desde la pluralidad teórica y la abstracción” (párr.10).

Estas autoras subrayan que Fahs critica este aspecto de desatención hacia la relación personal con el cuerpo propio y con las partes de éste que la tercera ola manifiesta por centrarse en la dimensión académica, frente al énfasis que se le daba en la segunda ola “hecho que se materializaba en prácticas de autoexploración y autoconocimiento ampliamente extendidas entre el movimiento feminista” (Gómez y Marco, 2020, párr.10).

También es interesante retomar el dilema sobre la igualdad y la diferencia expuesto con anterioridad, y destacar que los cuerpos menstruantes se presentan también como encarnación de las desigualdades vividas por la comunidad bivalente del género y, por tanto, coinciden con ella en tener la misma necesidad de reivindicar, en este caso, sus experiencias menstruales, pero negar su especificidad al mismo tiempo. Recordando, además, a las corrientes feministas de la igualdad y de la diferencia -debate más presente en la tercera ola pero que comienza en la segunda como ya fue visto-, puede decirse que, con lo planteado en este apartado, se alimenta el complejo y delicado debate sobre la delimitación de las personas y sus vivencias corporales, reconocidas estas últimas tanto en sentido biológico como social. Esta ambivalencia entre, por un lado, iluminar los sentires biológicos de los cuerpos que menstrúan y así facilitarles condiciones particulares que se adecúen a los mismos, y por otro lado, pensar en cuerpos menstruantes y no menstruantes como exactamente iguales, sin

considerar experiencias diversas resultantes de menstruar, es un asunto vigente -y si se quiere, pendiente de ser profundizado- en la esfera pública y dentro de los propios feminismos. Debido a ello es que se optó por analizar más arriba algunas de las diversas variantes y posturas.

Frente a estas divergencias entre argumentos, se traen los planteos de Elizabeth A. Wilson en su artículo *Gut Feminism* (2004) acerca de la relación entre el feminismo y las ciencias biológicas, así como los datos que estas ciencias producen. Dicha relación, según la autora, “have tended to be skeptical or indifferent rather than speculative, engaged, fascinated, surprised, enthusiastic, amused, or astonished” [ha sido tendiente a ser escéptica o indiferente en lugar de especulativa, comprometida, fascinante, sorpresiva, entusiasta, entretenida, o asombrada] (p. 69). Asimismo, le llama la atención que, en estudios y bibliografía, se ha logrado ser “astuto” en lo que respecta al cuerpo pero ignorante sobre la anatomía (femenina), por lo que insiste en que los datos biológicos (*biological data*) son indispensables para la eficiencia tanto conceptual como política del feminismo. Wilson explica que el feminismo debe de aliarse con las ciencias biológicas para construir esquemas conceptuales respecto al cuerpo que sean “astutos” política y biológicamente.

A ese ejercicio o método, Wilson lo llama “*gut feminism*” (feminismo visceral), y lo define como “a feminism that is able to think innovatively and organically at the same time” [un feminismo que es capaz de pensar innovadora y orgánicamente al mismo tiempo] (p. 86). A través de esta propuesta, la autora pretende reunir un conjunto de ideas referentes a la biología y a la mente, determinando que no existe una demarcación fundamental y *a priori* entre los órganos del cuerpo y la psiquis.

Como centra su estudio en la bulimia, explica la relación entre este trastorno y el tratamiento del mismo a través de antidepresivos, y describe cómo la mayoría de la serotonina del cuerpo humano puede encontrarse en “the complex neural networks that innervate the gut” [las complejas redes neuronales que inervan los intestinos/vísceras] (p. 85). Esto significa que los antidepresivos no tienen efectos en el ánimo simplemente a través de su influencia en el cerebro, sino que también estimulan directamente las vísceras. Entonces, plantea Wilson, la eficacia de los antidepresivos en el tratamiento de la bulimia puede ser mejor explicada en un terreno conceptual donde las relaciones entre “head and gut; between thinking and eating; among serotonin, appetite, and mood; among disgust and antiperistalsis and the esophagus; among anger and hunger and loneliness and the stomach are more than juxtapositions or utilitarian relations of otherwise disjunct realms” [cabeza e intestinos; entre pensar y comer;

entre serotonina, apetito, y ánimo; entre disgusto y antiperistalsis y el esófago; entre enojo y hambre y soledad y el estómago son más que yuxtaposiciones o relaciones utilitarias de reinos disjuntos] (p. 85). En tal sentido, afirma la autora, la teoría feminista se encuentra bien posicionada para generar este tipo de modelos conceptuales a los que refiere, pero solamente es posible si esta teoría se permite a sí misma una relación más abierta y generativa, menos antagonista, con los datos biológicos (*biological data*) y las ciencias de la vida (p.86).

Dicho eso, la propuesta central de esta segunda parte se trata de explorar el rol que tuvo -y tiene- el saber biomédico hegemónico con fundamentos higienistas y patriarcales, así como el sistema capitalista moderno occidental y las industrias, en particular la farmacéutica, en la determinación de los sentidos culturales que hay detrás de la menstruación como proceso biológico pero también social. Es decir, se pretende dar cuenta que las ideas presentes en el imaginario cultural acerca de menstruar y de los cuerpos que lo hacen, no son inocentes, sino que se encuentran atravesadas por relaciones de poder y connotaciones que tienen un origen, un sentido de ser, objetivos prácticos particulares, enmarcados estos en el sistema capitalista y patriarcal actual de occidente, respondiendo entonces a los intereses del mismo. Estas apreciaciones serán contempladas en un sentido más descriptivo que permita caracterizar el contexto socioeconómico, histórico y político actual, lo que facilitará, en un próximo capítulo, avanzar hacia el análisis de cómo algunas corrientes feministas han procesado y resistido dichas cuestiones.

Resulta necesario abordar a la menstruación en sus sentidos y sentires, a modo de reconocer y visibilizar en tanto que la construcción de las concepciones y nociones sobre la misma, son eso, construcciones. Por ende, pueden cambiar, desarmarse y volver a nacer a partir de pilares feministas y teniendo como protagonistas a los cuerpos que encarnan estas circunstancias. Se coloca el término de *sentires* a modo de subrayar que los propios cuerpos también son resultado de construcciones que los condicionan, al igual que los *sentidos* que hay en torno a sus experiencias como menstruantes.

Se pretende trazar un recorrido que transite por entender cómo los tres aspectos mencionados -el saber biomédico higienista, el sistema occidental capitalista, y las industrias-, se articulan continuamente para moldear a su medida los sentidos y sentires que determinan la vida social, cultural, económica y política de las personas menstruantes, creando una receta precisa de control sobre estos cuerpos. El propósito no es únicamente recuperar la génesis y lógicas que hacen a esta receta, compuesta de representaciones y prenociencias específicas, sino también dar cuenta que esta receta es tan rigurosa, que los propios cuerpos y sujetos que

menstrúan la reproducen como parte de sus identidades. Desde ese lugar, es adecuado también recurrir a la idea de *sentires*, y no solamente *sentidos*.

A modo de ampliar lo mencionado sobre el control de los cuerpos, se piensa en los aportes de Michel Foucault, tomando como base una clase impartida por él en marzo del año 1976 en el *Collège de France* (Colegio de Francia) donde el autor habla sobre dos “tecnologías de poder”. Una de ellas, que aparece en los siglos XVII y XVIII, de carácter *disciplinario*, se centraba especialmente en el cuerpo individual, en la distribución espacial del mismo, su separación, su alineamiento, su puesta en serie, bajo vigilancia y supervisión, controlado por inspecciones, escrituras, informes. La segunda, observada a fines del siglo XVIII, se refiere a una tecnología que integra la anterior y se aplica a la vida de las personas, de las poblaciones, produciendo un efecto que no es individualizador -como la primera- sino masificador. A la primera técnica el autor la nombra “anatomopolítica”, mientras que a la segunda la llama “biopolítica”. Algunos de los campos de intervención de la biopolítica, según Foucault, son la reproducción, la natalidad, la morbilidad, es decir, fenómenos colectivos, aleatorios e imprevisibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes y se vuelven pertinentes. Entonces, el objetivo del “biopoder” es establecer mecanismos reguladores que puedan fijar un equilibrio e instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio mencionado. El autor dice que, a diferencia de la tecnología disciplinaria, esta segunda tecnología propuesta, no se trata de un adiestramiento individual efectuado mediante un trabajo sobre el cuerpo mismo sino de actuar mediante mecanismos globales para obtener estados globales de regularidad. Concluye que, lo que busca la tecnología del biopoder es tomar en cuenta la vida y los procesos biológicos del hombre/especie -es decir, tomar en cuenta la primera tecnología- y asegurar en ellos no una disciplina sino una *regularización*.

Teniendo en cuenta estos conceptos, Bobel (2010) explica que Foucault reconoce en estas tecnologías de poder el fin de producir cuerpos dóciles que funcionen de forma eficiente tanto en el ámbito militar como de las fábricas o las escuelas. La autora dice que para ilustrar esto, Foucault analiza la propuesta de Jeremy Bentham del panóptico, una cárcel diseñada arquitectónicamente de tal forma que permite una constante vigilancia de los presidiarios, estructura que eventualmente produce el efecto de un funcionamiento automático del poder, ya que el control se interioriza pasando a ejercerlo cada uno sobre sí mismo. Bobel contempla estas ideas para decir que “The process of each inmate’s internalizing the perspective of the jailer is replicated in women’s internalization of the misogynist gaze” [El proceso por el cual

cada presidiario internaliza la perspectiva del carcelero es replicado en la internalización de las mujeres de la mirada misógina] (p. 34). Además, explica Bobel que Bartky examina una serie de “prácticas disciplinarias” que constituyen la feminidad como gestos, posturas, movimientos y comportamientos corporales, los cuales ilustran cómo las mujeres son dirigidas, simultáneamente por todos y por nadie en particular, para trascender la naturaleza y corregir cada “deficiencia” corporal (Bobel, 2010, p. 34), examen que da cuenta de las tecnologías de poder revisadas.

A su vez, continuando en la línea del control de los cuerpos aunque de forma más actualizada, se valora pertinente referir a los planteos de Zygmunt Bauman y David Lyon en su libro *Vigilancia líquida* (2013), donde los autores retoman el modelo del panóptico para explicar cómo esta “vigilancia líquida” -enmarcada en el mundo líquido moderno de Bauman, donde convergen el saber biomédico higienista, el sistema occidental capitalista y las industrias- supone un diseño post-panóptico, en el que la tecnología es clave y la ética cuestionable.

En tal sentido, Bauman explica que, si bien el modelo panóptico sigue vigente, ya no se trata del patrón universal o la estrategia de dominación principal o que más se utiliza, como Bentham y Foucault creían que era en sus respectivas épocas. En cambio, en la actualidad, se ha sustituido “el encarcelamiento y el confinamiento por la exclusión como máxima amenaza para la seguridad existencial y como máximo motivo de ansiedad” (p.32).

Considerando el control intensificado sobre los cuerpos menstruantes -con base en las nociones que se analizan luego-, esta *exclusión* es evitada a través de la constante intención de simular ser “a-menstruales” (Tarzibachi, 2017), y esto se hace con el uso de productos de gestión menstrual descartables o la ingesta de fármacos para aliviar dolores, entre otras estrategias, aunque también se elude en el hecho de no hablar -o hacerlo de forma limitada- sobre la menstruación, tanto en ámbitos informales como formales.

Agrega Bauman que el miedo a ser observado del modelo panóptico, ha sido vencido ahora por la alegría de ser noticia, pasó de ser un posible peligro a ser una tentación. Además, hoy por hoy, los comportamientos son guiados por el deseo, mientras que el diseño panóptico “asume que el camino de la sumisión del recluso pasa por la eliminación de la elección” (Bauman, 2013, p.140). Esto significa que “nuestra actual vigilancia por parte del mercado asume que la manipulación del gusto a través de la seducción y no la coerción es la vía más segura para llevar a los individuos a la demanda”<sup>22</sup> (Bauman, 2013, p.140).

---

<sup>22</sup> Ejemplo interesante que coloca el autor sobre esto: “Siguiendo los datos de mi última compra de libros, existe una alta probabilidad de que me sienta tentado... ¡Y de hecho lo estoy! Por supuesto, gracias a mi diligente, aunque inocente, cooperación, los servidores de Amazon conocen ahora todos mis

Si se observa en particular el mercado de productos de gestión menstrual (a partir de ahora PGM), es posible identificar con claridad la variedad de tipos, diseños, colores, olores, los cuales se anuncian de tal forma que parecen tener en cuenta los tiempos y actividades de los cuerpos menstruantes, representando esta idea que recoge Bauman sobre la manipulación del gusto y la oposición del modelo panóptico respecto a la eliminación de la elección. Por el contrario, existen tantas opciones, que la libertad de elegir parece real, ocultando, sin embargo, que dicha “gestión menstrual” supone, a fin de cuentas, la adaptación de los cuerpos menstruantes al ideal de no menstruantes.

A partir de lo expuesto, los autores identifican -al menos- dos problemas éticos que se plantean frente a estas nuevas formas de vigilancia. Dice Lyon que uno se refiere a “la preocupante tendencia hacia lo que Bauman llama "adiaforización" en la que los sistemas y los procesos se alejan de cualquier consideración moral”, mientras que el segundo “está en que la vigilancia agiliza el proceso de hacer cosas a distancia y de separar las personas de las consecuencias de sus acciones” (p.16). Finalmente, Lyon concluye que las tecnologías de la “in/seguridad” no pueden ser entendidas solamente a través de productos tecnológicos de información y comunicación sino que deben ser consideradas como “parte de una configuración política y social más amplia relacionada con el riesgo y con su prima cercana la incertidumbre” (Lyon, 2013, p.114). De igual forma, las representaciones sobre la menstruación -esto incluye el control de los cuerpos que transitan la experiencia-, tienen que ser tenidas en cuenta como representación de los intereses del saber biomédico higienista y del sistema occidental capitalista-patriarcal, así como de las industrias que se enmarcan en este último, asunto que se será ampliado debajo.

En consonancia, Eugenia Tarzibachi, en su libro *Cosa de Mujeres: menstruación, género y poder* (2017) presenta nociones útiles en torno al lenguaje y su relación con la menstruación, refiriéndose al mismo particularmente como una “tecnología de género”. La autora argentina explica que “el modo en que hablamos crea un mundo, (...) arma un cuerpo y nos habla de los cuerpos” (p. 65), es decir, el lenguaje define las posibilidades y las limitaciones de nombrar, permite dar -una cierta- existencia y también omitir lo que queda excluido de aquello que se establece como nombrable. Dice Tarzibachi: “El lenguaje produce subjetividades sexo-genéricas” (p. 65), idea que resume con claridad lo analizado en el último apartado del capítulo anterior. Con respecto a la menstruación específicamente, la autora

---

preferencias y aficiones mejor que yo mismo. Por eso ya no considero sus sugerencias como anuncios; las veo como una ayuda amable para facilitar mi progreso a través de la selva del mercado de libros. Y les estoy agradecido. Y con cada nueva compra, pago por actualizar mis preferencias en su base de datos e inevitablemente influyo en mis futuras compras” (Bauman, 2013, p.131).

recupera formas de referirse a la misma en distintos países y, a partir de ello, da cuenta de cómo esos nombres y representaciones ocultan detrás asuntos más profundos. Afirma que en la mayoría de los eufemismos nombrados por las mujeres entrevistadas durante su investigación, se destaca la ajenidad con la cual se refieren a un proceso corporal que es propio, así como también la figura de la visita de alguien. Tarzibachi describe el caso de América Latina, donde aparece la figura de un hombre llamado Andrés, Pepito o Pedro para referirse a la menstruación. Mientras que en países como Francia o Dinamarca, los “visitantes” son los ingleses y los comunistas respectivamente. Sobre ello, la autora expresa que ambas ideas indican “la señal de lucha que se inicia a partir de esa intrusión y posiciona al cuerpo de las mujeres como campo de batalla” (2017, p. 63).

Continuando en esta misma línea, se destacan las palabras de Calafell cuando dice que “menstruar sigue estando penalizado en su exceso (de impredecibilidad) y en su falta (de productividad)” (2022, p. 55). Al respecto, explica que esta penalización se refuerza en las tramas socioculturales, a través de la propagación de un ideal “de cuerpos esbeltos, sonrientes e inmaculados (es decir, sin mancha alguna) que nos prometen bienestar y felicidad”, y también con “la proliferación de narrativas que apelan al rendimiento, al éxito y a un estilo de vida proactivo” (2022, p. 55), propias del sistema de producción capitalista. Entonces, en este contexto, donde reinan enfoques “patologizantes y biomedicalizantes”, los cuerpos y sujetos que no se adecúan a dichos modelos, generan sentimientos de rechazo y deben ser expulsados.

Un claro ejemplo de ello sería un cuerpo menstruante. La autora explica, recordando a Bartky, que este cuerpo aparece “como problema y objeto de intervención de diferentes tecnologías, las cuales procuran regular sus fluidos, forma y devenir, en el marco de un sistema regido (...) por las lógicas heteronormativas que socializan de manera distinta y dicotómica a los sujetos” (2022, p. 55). De esta manera, concluye Calafell, es que se instalan las representaciones hegemónicas en torno al ciclo menstrual, con base en un enajenamiento del cuerpo que menstrúa, siendo éste “(auto) percibido como (...) un desperfecto que debe ser permanentemente arreglado a través de acciones cotidianas y constantes” (2022, pp. 55-57).

Para comenzar con la tarea de profundización respecto a estas representaciones y percepciones mencionadas, se retoma a Tarzibachi (2017), quien explica con asertividad cuáles son, por qué y cuándo se instalaron, con base en qué lógicas, además de cómo es que se mantienen reproduciendo en el imaginario societal occidental, capitalista, patriarcal y heteronormativo actual. Asimismo, cabe destacar que los tres aspectos mencionados que intervienen en este proceso constitutivo, afirmativo y reproductor de ideas sobre la

experiencia menstrual, se encuentran en continua conexión, lo que da cuenta de que se necesitan uno a otro para existir (y continuar haciéndolo). Es decir, las nociones definidas por la industria farmacéutica precisan del marco de un sistema capitalista consumista y basado en la productividad, así como el propio sistema exige la realidad de las industrias, mientras que el saber bio-médico higienista y patriarcal alimenta esa relación, otorgando fundamentos legitimados en el saber científico moderno, pisando además sobre lo que afirman las industrias y el sistema.

Entonces, respecto a la comprensión de la menstruación desde el discurso bio-médico, Tarzibachi (2017) indica que a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, esta experiencia pasa de considerarse “saludable” a ser “patológica”. Dicho cambio, dice la autora recordando a Vostral, coloca al cuerpo de las mujeres en un lugar temporal de “inválidas, débiles, enfermas y políticamente desaventajadas por la naturaleza de su cuerpo sexuado”, pero, agrega Tarzibachi, “nunca por las construcciones discursivas que le cargaron a esa sangre” (p. 56). Este saber bio-médico hegemónico comenzó entonces a otorgarle el saber legítimo a la Medicina, mientras que desplazaba el saber propio de lxs menstruantes sobre sus cuerpos. Por su parte, Magdalena Rohatsch en su artículo *Menstruación. Entre la ocultación y la celebración* (2015), retomando el planteo de Luz Esteban, da cuenta que las bases de este discurso médico hegemónico sobre el cuerpo de las mujeres son el biologismo y el reproductivismo, lo que las coloca en un lugar donde, como se dijo, se encuentran dominadas por su biología, además de reducidas únicamente a su capacidad reproductora.

Al retomar lo propuesto por Calafell, aparecen en escena los PGM descartables que aumentaron la practicidad para desechar con ellos la “sangre-resto”, minimizando el contacto con la misma, y facilitaron ocultar la experiencia a otros y a lxs propixs menstruantes, encubriendo toda evidencia de forma efectiva. Estos productos se presentaron desde una perspectiva de *reparar* un cuerpo que es “naturalmente” defectuoso y como *protectores e higiénicos*, remarcando a la experiencia menstrual como un asunto de cuidado teñido de indefensión, peligro y suciedad (Tarzibachi, 2017).

En otros términos, un asunto que Tarzibachi (2017) califica de interesante, es la paradoja que nace a partir del hecho que esta “nueva práctica de control” permitió incrementar “el sentimiento de autodominio del propio cuerpo durante la menstruación”, generando “un significado libertario para las mujeres” y “una falsa igualdad con los hombres” (pp.10-11). La autora explica que el uso de estos productos maximiza la productividad del cuerpo de las mujeres en dos aspectos: su rendimiento económico, en tanto consumidoras y

trabajadoras, y su productividad libidinal, como objetos de placer visual masculino y sujetos deseantes que pueden realizar “lo que quieran”. Tal es la paradoja, y tan inexacta y frágil es dicha igualdad que, como lo interpreta Tarzibachi (2017), “estas tecnologías contuvieron literalmente la sangre pero también, metafóricamente, dos ideales corporales: el a-menstrual masculino, como eje de medida, pero también un ideal corporal femenino no sólo impoluto en apariencia sino también fértil, reproductivo” (p. 76).

Esta ambivalencia cultural es capitalizada con éxito por la industria del *Femcare*<sup>23</sup>, junto al saber bio-médico, a través de la comercialización de estos PGM descartables y el incentivo de su uso y consumo a partir de mensajes publicitarios tales como “nadie se da cuenta porque ni vos te das cuenta” o “no pasa N.A.D.A.”<sup>24</sup> (Tarzibachi, 2017, p. 16). Además, la industria ha construido la concepción de que un cuerpo menstruante “padece dolor físico e inestabilidad mental por menstruar y puede ser reparada por un fármaco para adaptarse a los códigos de la vida social” (Tarzibachi, 2017, p. 45), fármacos que la misma industria vende.<sup>25</sup> Otro asunto es el mundo de los anticonceptivos hormonales que detienen o simulan el ciclo para “manejar a gusto el cuerpo menstrual” (Tarzibachi, 2017, p.40).

Como resistencia a lo expuesto, Bobel (2010) reconoce al *Women 's Health Movement* (Movimiento por la Salud de la Mujer) nacido en los últimos años de la década de 1960 y principios de 1970 en Estados Unidos. Este movimiento -descrito por la autora como uno de los pilares genéticos del “activismo menstrual”, asunto que será tratado en el próximo capítulo- reivindicó el hecho de que el sistema médico dominante ignoraba las experiencias únicas de cada cuerpo femenino, fallando en proveer una atención adecuada, ya que este sistema era diseñado y atendido principalmente por hombres. Además, a la vez que cultivaban una “*critical menstrual consciousness*” (conciencia menstrual crítica) y cuestionaban la seguridad de los PGM así como las construcciones sociales de la menstruación como algo más que “*a shameful process*” (un proceso vergonzoso), negándose a mantener el silencio sobre un asunto crucial de la salud de las mujeres, se unieron con defensorxs de los derechos del consumidor y con ambientalistas para presionar al gobierno y a la industria del *FemCare* (pp. 42-43).

Por su parte, Tarzibachi subraya que fue el capitalismo incipiente en los Estados Unidos a comienzos del siglo XX el que convirtió en una ganancia productiva a la experiencia menstrual que, junto a dichas representaciones culturales, ya se estaba constituyendo como un

<sup>23</sup> abreviación para *Feminine Care* o en español Cuidado Femenino.

<sup>24</sup> ambos eslogans reconocidos en publicidades de comienzos de los años 90 para tampones (Tarzibachi, 2017).

<sup>25</sup> Por ejemplo, un anuncio para un analgésico que decía en 1939: “Ud. queda feliz, tranquila y contenta. EVANOL. Contra los malestares femeninos” (Tarzibachi, 2017, p.45).

desecho corporal. Esto se observa con claridad en la historia del surgimiento de las toallas descartables como PGM. Recuerda esta autora que las mismas fueron fabricadas a partir del *cellucotton*<sup>26</sup>, debido a la potencial pérdida comercial de éste luego de la Primera Guerra Mundial, adaptando este producto creado para la guerra a su uso civil en la posguerra. Es decir que, “los remanentes de un producto diseñado para contener la sangre valiente de los hombres en la guerra fueron reinventados para contener la sangre tan repugnante como innombrable de las mujeres en tiempos de paz” (Tarzibachi, 2017, p. 123).

Tal es la maleabilidad de las representaciones por parte -y a conveniencia- del discurso capitalista y bio-médico patriarcal que, durante la Segunda Guerra Mundial, la menstruación pasó a normalizarse porque los cuerpos de las mujeres eran necesarios para ocupar los puestos de trabajo de los hombres. No obstante, en la posguerra, cuando estos hombres precisaron volver a sus puestos laborales, la patologización de la menstruación retornó con ellos (Tarzibachi, 2017). Otro ejemplo de la contradicción constante de los sentidos en torno a la menstruación, es presentado por Bobel (2010) al expresar que “When menstrual pain is not pathologized to justify women’s subordination, it is trivialized and interpreted as “just in their head,” psychosomatic proof of women’s frailty and instability” [Cuando el dolor menstrual no es patologizado para justificar la subordinación de las mujeres, es trivializado e interpretado como algo que está “sólo en su cabeza”, prueba psicósomática de la fragilidad e inestabilidad de las mujeres] (p. 36).

Se reconoce que lo expuesto a lo largo de todo el capítulo puede considerarse superficial, en tanto se trata de cuestiones complejas que hacen de la realidad social, pero que, de todas formas, su -acotado- contenido logra cumplir el objetivo de esclarecer -en cierta medida- el trasfondo de los sentidos y los sentires socioculturales occidentales patriarcales, capitalistas e higienistas que existen hoy sobre la menstruación, y entender que se corresponden con intereses específicos asociados al control y la vigilancia de los cuerpos, especialmente los menstruantes, por las connotaciones negativas que se les han adjudicado históricamente. En pocas palabras, lo antedicho da cuenta de tan sólo “una parte infinitesimal de las sobrecargas, estigmatizaciones e injusticias”, como lo marca Tarzibachi (2017, p. 166), que han sufrido y todavía sufren las mujeres -en realidad los cuerpos menstruantes-, en términos históricos y transnacionales, por la única razón de “no haber nacido en el cuerpo de

---

<sup>26</sup> “an absorbent wadding made of wood pulp (...) cheap to mass-produce and extremely absorbent; in addition to helping with bandages for wounded soldiers, it attracted the attention of Red Cross nurses at the front. They found it an improvement on the hand-sewn cotton rags women had used during their menstrual cycles until then” [una guata absorbente hecha de pulpa de madera (...) barata para producir en masa y extremadamente absorbente; además de ayudar con los vendajes para los soldados heridos, atrajo la atención de las enfermeras de la Cruz Roja en el frente. Encontraron en él una mejoría frente a los harapos cosidos a mano que las mujeres usaban durante su ciclo menstrual hasta entonces] (The Wall Street Journal, 2018). <https://graphics.wsj.com/100-legacies-from-world-war-1/>

un hombre” (p. 166) -en un cuerpo no menstruante-. No obstante, si bien esa es la referencia principal, hay otros factores que hacen de la experiencia negativa de estos cuerpos todavía más desfavorable, como lo es el territorio donde habitan. Muestra de ello sería, entre otros asuntos, el caso de Latinoamérica y el Caribe, relación que se profundizará en el siguiente capítulo.

### **Capítulo III: ¿Cómo estamos en casa?**

#### **3.1- Latinoamérica menstrúa**

En un artículo titulado *Pobreza menstrual en América Latina, cuestión de Derechos Humanos* (2022), Flechas da cuenta que la pobreza menstrual en esta región es un asunto sumamente presente. Esto se observa, por ejemplo, recordando que a los PGM no se le aplica la totalidad del Impuesto de Valor Agregado (a partir de ahora IVA) solamente en 9 de los 31 países.<sup>27</sup> En los 22 países restantes, se continúa aplicando dicho impuesto en su totalidad -Uruguay tiene el valor más alto con un 22%- , no reconociendo a estos productos como de primera necesidad para las poblaciones menstruantes, sino de lujo. Pero, “Gravar los productos de atención a la menstruación significa que el hecho generador del impuesto es ¡la condición biológica de menstruar!” (Balbuena, Moreno y Rubilar, 2020, p.6), lo que supone un acto de violencia económica y de género. Esto sumado a que, de por sí, las mujeres son “la porción de la sociedad con menores ingresos, mayores niveles de precarización, desempleo y pobreza” (Carriazo, Loboguerrero y Villavieja, 2023, p.5).

Además, se sabe que “En la región, según la OMS<sup>28</sup>, dos de cada cinco niñas faltan a la escuela durante su menstruación, un absentismo potenciado por los estigmas que existen en torno a esta circunstancia” (Flechas, 2022, párr. 10). Dicen Carriazo, Loboguerrero y Villavieja que “Según UNICEF, una niña puede faltar entre 1 a 4 días a la escuela cada mes al padecer de fuertes dolores menstruales que no son atendidos” (2023, p.1). Todo esto, sin dudas, perjudica a largo plazo su rendimiento académico, lo que acaba por ampliar la brecha educativa de género (Carriazo, Loboguerrero y Villavieja, 2023, p.1). Situaciones similares se presentan también en el ámbito laboral a personas menstruantes adultas.

A esto se refieren Carriazo, Loboguerrero y Villavieja cuando dan cuenta de que la pobreza menstrual no se limita únicamente a la falta de acceso a PGM que lleva a las personas

---

<sup>27</sup> Aquí se destaca que en 2018 en Colombia “un grupo de feministas logró llevar a 0% la tarifa, después de una campaña de movilización social denominada #MenstruaciónLibreDeImpuestos” (Balbuena, Moreno y Rubilar, 2020, p.13).

<sup>28</sup> Organización Mundial de la Salud.

menstruantes a utilizar insumos inadecuados<sup>29</sup> y/o a la falta de infraestructura sanitaria<sup>30</sup>. En cambio, la pobreza menstrual se trata de

una condición en la que se reconoce aficción a las niñas, jóvenes, mujeres y personas menstruantes de manera diferenciada en todo el mundo, poniendo en desventaja a esta población, ya que representa un obstáculo para el ejercicio y goce pleno de los derechos humanos (2023, p.2).

De esta forma, lo expuesto permite concluir que “En América Latina y el Caribe prevalecen todavía las estructuras sociales y el modelo económico que limitan el pleno goce de los derechos de las mujeres y el avance hacia la igualdad de género” (Balbuena, Moreno y Rubilar, 2020, p.7). Este goce y este avance, implica considerar varias dimensiones, entre las que se puede incluir la necesidad de eliminar la pobreza menstrual, un problema que, como vimos, no es excluyente de AL, pero no es lo único necesario de ser atendido. Empezar por problematizar las condiciones de gestión menstrual actuales de las poblaciones menstruantes supone un primer paso, importante pero básico. Es necesario colocar el asunto en la agenda pública y de gobierno, para “diseñar políticas públicas, planes, proyectos, estrategias de territorialización, de educación menstrual para el conocimiento integral como un tema de salud pública” (Carriazo, Loboguerrero y Villavieja, 2023, p.16), entendiendo que la solución es no sólo de carácter económico -una cuestión de recursos- sino también cultural y educativo.

### 3.2- Hay otros caminos

Para esta segunda parte del capítulo se consideran dos movimientos que, con algunas diferencias en sus reivindicaciones y formas, ambos actúan desde una perspectiva feminista y se dedican a denunciar desigualdades resultado de representaciones capitalistas, patriarcales e higienistas sobre la experiencia menstrual y los cuerpos que la encarnan, así como también proponer visiones y acciones alternativas desde una perspectiva de derechos.

Estos movimientos son la “Ginecología Natural” (a partir de ahora GN) y el “Activismo Menstrual” (a partir de ahora AM). La principal diferencia entre ellos es que la

<sup>29</sup> Independientemente de que el IVA aplicado sea nulo, bajo o alto, los PGM implican un gasto. Se considera el caso de México, que eliminó el IVA en 2022 “gracias a la labor de Menstruación Digna México, colectiva feminista dedicada desde 2019 a la incidencia legislativa y agenda de gobierno” (Carriazo, Loboguerrero y Villavieja, 2023, p.12). Así, “Según estadísticas del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo (CONEVAL), el 42%, equivalente a 27 millones de las personas en edad menstruante en el país, no cuentan con el óptimo acceso a productos de gestión menstrual y 5.5 millones de las mismas viviendo en pobreza extrema no priorizarían la compra de estos productos, tomando en cuenta que ni siquiera pueden costear la canasta básica de alimentos. Orilladas a utilizar como sustituto trapos, calcetines, papel, cartón, entre otros” (p.11).

<sup>30</sup> como baños acondicionados y privados, con agua corriente y gestión de residuos.

GN construye su ideario, particularmente, en torno a la medicalización de los cuerpos, mientras que el AM lo hace alrededor de la visibilización y revalorización de la menstruación (Calafell, 2021). A pesar de ello, pueden ser considerados, como se dijo, parte de un mismo recorrido, el cual “intenta responder desde la mixtura de narrativas y perspectivas diversas (...) a las distintas tecnologías de intervención que despliegan sobre los cuerpos dispositivos de (auto)vigilancia, control y regulación” (Calafell, 2021, p.4). Ambos movimientos, cada cual desde su lugar, “se inscriben en una densa trama en la que circulan y se entrelazan dispositivos terapéuticos, médicos y mercantiles, tendientes a inscribir la vida de la población menstruante en el igualmente denso tejido de un capitalismo heterosexista, capacitista y mediático”, y es allí, en esta compleja realidad, que demuestran que otros caminos son posibles, que el cuerpo menstruante en su “metamorfosis y ciclicidad” (Calafell, 2021, p.1) no necesita ser regulado, intervenido, modificado ni limitado para que se corresponda a ideales hiperproductivos y a-menstruales.

Si consideramos en primer lugar a la GN, se puede entender como una forma de resistencia que va creando “alternativas de racionalidad ética, en la que se recuperan valores tradicionalmente producidos como intangibles”, tales como el amor, el cuidado, la ecología. Dice que el movimiento hace esto “al mismo tiempo que genera diálogos conflictivos con respecto a las condiciones neoliberales de existencia” (Calafell, 2020, p.4).

Además, la autora marca el origen de la GN en las bases del *Movimiento por la Liberación de las Mujeres* de las décadas de 1960 y 1970 en Estados Unidos y luego, respecto a América Latina, dice que “es posible considerar el proyecto *Ginecosofía. Sabiduría Ancestral de las Mujeres* de (...) Pabla Pérez San Martín (2009) como el punto de partida (...) en Abya Yala<sup>31</sup>” (Calafell, 2020, p.4). Al respecto de esto último, Calafell indica que “la GN constituye una expresión sociocultural propia de un entorno occidental u occidentalizado<sup>32</sup> de la clase media latinoamericana, de manera que no es extensiva a otras realidades” (2020, p.4).

Sobre los elementos constitutivos de la GN, Calafell subraya la apertura que tiene este movimiento hacia formas alternativas de nombrar el cuerpo y de “nombrar-se” considerando un lenguaje “mucho más metafórico y reivindicativo”. También destaca “la recuperación de un saber “femenino” que ha sido invisibilizado, negado y estigmatizado”, así como la “visión

---

<sup>31</sup> “significa *Tierra Madura, Tierra Viva* o *Tierra en Florecimiento*, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano. De acuerdo con el momento histórico vivido, se referían a este territorio de diferente forma: *Kualagum Yala, Tagargun Yala, Tinya Yala, y Abya Yala*, siendo este último el que coincidió con la llegada de los españoles. El término Abya Yala es en sí mismo un símbolo de identidad y respeto hacia las raíces de los pueblos originarios” (Carrera y Ruiz, 2016, p.12).

<sup>32</sup> “Por “occidentalizadas” me refiero a aquellas culturas que han experimentado un proceso de transculturación –por efecto de la colonialidad o de la fuerte inmigración– en el que diversos aspectos culturales se mezclan de manera indiferenciada, en vez de coexistir y convivir como sucede en ciertas sociedades multiculturales” (Calafell, 2020, p.4).

integral de la salud” que tiene la GN (2020, p.5). Representado esto último, por ejemplo, en el cuestionamiento de los “dispositivos de regulación” impuestos desde la bio-medicina -como los distintos anticonceptivos que causan una detención temporal del “sangrado”-, o también en la idea de que el cuidado de la salud sexual no es un tema exclusivamente “femenino” ni que su única finalidad es la procreación (Calafell, 2020, p.9).

Retomando el asunto del lenguaje, se recuerda lo visto anteriormente en Tarzibachi (2017) sobre la importancia del mismo en la constitución de las subjetividades, y se comprende que la GN tiene en cuenta esta idea en sus fundamentos. Por ejemplo, se recupera la “a” o la “x” y se habla de “cuerpa” o de “cuerpx” con el propósito de visibilizar diversidad de experiencias y voces en torno a la menstruación, a las representaciones corporales y a las identidades, o incluso se habla “útera”, a modo de devolverle la autoridad del saber sobre sus cuerpos a todas las bio-mujeres, apropiada por el modelo capitalista y la imposición de la Medicina como saber único y legítimo (Calafell, 2020, p.6). Se destaca también el nombrar a las “trompas de Fallopio<sup>33</sup>” como “trompas uterinas”, o a las “glándulas de Skene<sup>34</sup>” y las “glándulas de Bartolino<sup>35</sup>” como “glándulas de Anarcha” y “glándulas de Betsey y Lucy<sup>36</sup>” respectivamente, como forma de “tachar una fuerte colonización masculina y bio-médica” y así poder “reescribir sobre ella la huella de una decolonialidad corporal y territorial” (Calafell, 2020, p.5).

Entonces, se reconoce que, compartiendo las narrativas y acciones vinculadas a la autogestión de la salud, a través del autoconocimiento, el autocuidado y el cuidado del entorno, reconociendo y validando las experiencias de transformación del ciclo menstrual, así como la vivencia de un gozo corporal (Calafell, 2020, p.7), la GN propicia alternativas para “que nuevos sentidos se vayan sumando a los persistentemente transmitidos por la bio-medicina o la industria de la higiene femenina y que, de manera sutil, los vayan presionando, cuestionando y erradicando de algunos imaginarios personales y colectivos” (Calafell, 2020, p.10).

Un segundo movimiento que representa esta resistencia es el AM. Es posible definirlo como un sector del feminismo cuya lucha, demandas y reivindicaciones centran su atención en el cuidado del medioambiente y la salud integral de las mujeres, buscando además un enfoque sobre la experiencia menstrual que sea más completo y profundo -no sólo en sentido

---

<sup>33</sup> Son dos conductos musculares que conectan el útero con los ovarios, llevan el apellido del médico Gabriele Fallopio que las “descubrió”.

<sup>34</sup> Son las glándulas encargadas de la “eyacuación femenina”, llevan el apellido del médico Alexander J. C. Skene que las “descubrió”.

<sup>35</sup> Son las glándulas implicadas en la lubricación vaginal, llevan el apellido del médico Thomas Bartholin que las “descubrió”.

<sup>36</sup> Tanto Anarcha como Betsey y Lucy, son los nombres de esclavas africanas que fueron víctimas de operaciones experimentales sin anestesia por parte del médico Sims en Alabama, Estados Unidos. [https://anarchagland.hotglue.me/?anarcha\\_lucy\\_betsey](https://anarchagland.hotglue.me/?anarcha_lucy_betsey)

biológico como fue visto-, sino que también sea respetuoso y considerado con los cuerpos que la encarnan, siendo estos protagonistas y no víctimas, transformado la visión de que la menstruación es tabú a colocarla en el plano político y público (Rohatsch, 2015; Gómez y Marco, 2020; Tarzibachi, 2017).

Este activismo camina de la mano del ciberfeminismo antes desarrollado, ya que utiliza a las redes sociales y plataformas digitales como espacios fundamentales a través de los cuales expandir sus reivindicaciones, aumentar su alcance y difundir sus contenidos. Como expone Ramírez, “la menstruación y los activismos que la circundan han encontrado en los feminismos contemporáneos un sitio de manifestación y de apropiación a través de las redes” (2019, p.12). Así, a partir de discursos, imágenes y textos, una cantidad de grupos e individuos hacen circular información relevante sobre la naturalización y despatologización del cuerpo femenino y del ciclo menstrual, o también del uso de PGM alternativos a través del relato de experiencias, dificultades y sentires respecto a los mismos.

Recordando a Chris Bobel, en su libro *New Blood. Third-Wave Feminism and the Politics of Menstruation*<sup>37</sup> (2010), esta autora determina que el AM puede encontrar su origen durante la década de 1970 en Estados Unidos, a partir de tres pilares: el movimiento por la salud de la mujer, el ambientalismo y el activismo del consumidor, los cuales se fueron articulando lentamente hasta producir el AM (p.46). En dicha obra, Bobel también da cuenta de las dos corrientes, o como ella las denomina “alas”, que se observan dentro del AM: una radical y una feminista-espiritual, cada una con sus bases conceptuales particulares, lo que las lleva a tener diversas formas de llevar a cabo su lucha.

En su estudio, plasmado en el libro referido antes, la autora ordena la historia a través de definir que es en los años noventa que “the radical menstruation wing of the movement sprouted” [brotó el ala menstrual radical del movimiento] resistiendo a lo que veían como un control corporativo de la menstruación y promocionando el uso de productos menstruales reutilizables e incluso el *free bleeding*<sup>38</sup> (Bobel, 2010, p.8). Allí, Bobel explica que una visión radical de la menstruación es, en realidad, la base del activismo de las dos alas del movimiento, ya que las dos incorporan una crítica a la narrativa cultural dominante de la menstruación y promueven encuadres alternativos unidos por un rechazo a explotar los cuerpos de las mujeres (2010, p.110). Es decir que, “Both manifest a commitment to an alternative view of the menstruating body and refuse to banish menstruation to a private world

---

<sup>37</sup> trad. propia: Sangre Nueva. Feminismo de la Tercera Ola y la Política de la Menstruación.

<sup>38</sup> trad. propia: sangrado libre. “Es una forma de gestionar la menstruación sin usar ningún producto como tampones, adherentes o incluso la copa”.  
<https://pinklady.com.uy/sangrado-libre-que-es/>

of shame and secrecy” [Ambas manifiestan un compromiso hacia una visión alternativa del cuerpo menstruante y se niegan a desterrar a la menstruación a un mundo privado de vergüenza y secretismo] (2010, p.111).

A pesar de esos puntos en común, Bobel reconoce diferencias claras entre dichas alas. Por un lado, el AM radical se plantea derribar las corporaciones y resiste el control de ellas sobre los cuerpos, especialmente los menstruantes. Esto de “tomar el control”, dice la autora, supone para el AM radical uno de los temas más penetrantes, ya que para estxs activistas, las personas sin control son vulnerables a habitar un cuerpo alienado de sí mismo, cooptado por los intereses corporativos y disciplinado por la cultura del consumidor (2010, p.106). Su estrategia de activismo combina crítica con un plan de cambio estructural, movilizándolo el poder del consumidor para boicotear lo que consideran como “el mercado de productos tóxicos contaminantes”. Actúan personalmente pero piensan globalmente, intentando, a través del cambio individual, alterar radicalmente las prácticas de consumo que sostienen el capitalismo avanzado (2010, p.111), con interés en la transformación social y cultural más allá del individuo.

Además, subraya Bobel que, de forma consistente con los objetivos de desdibujar fronteras propios de la tercera ola del feminismo en la se inspira esta rama, el AM radical despliega un discurso *gender-neutral*<sup>39</sup> de la menstruación, expandiéndose más allá de los confines del género y desafiando así la hegemonía del binario de género esencializado a través de, por ejemplo, el uso cuidadoso del lenguaje, refiriéndose a “menstruantes” (*menstruators*) en vez de “mujeres” para hablar sobre los cuerpos a los que alude su lucha (2010, p.12). Otra de sus influencias es el movimiento *punk*<sup>40</sup>, por lo que se destaca en el AM radical aquello que se conoce como *DIY* (*do it yourself*, en español “hazlo tú mismo”) como forma de resistencia, ofreciendo así productos alternativos “caseros” de gestión menstrual y/o instancias y otras herramientas informativas. Estxs activistas rechazan, en general, la visión romantizada de la menstruación, es decir, ésta no se trata “ni de un regalo ni de una maldición” sino que es un proceso corporal entendido como el objeto de la colonización corporativa, “and it is time to take it back” [y es tiempo de recuperarlo] (2010, p.100).

En cuanto al AM feminista-espiritual, éste se caracteriza por la concentración de esfuerzos en la transformación de la “conciencia menstrual”. Desde esta ala, la menstruación

---

<sup>39</sup> Género-neutral.

<sup>40</sup> “El movimiento punk se remonta a la escena de la música alternativa a finales de los años 1960 en América del Norte y los años 1970 en el Reino Unido. Mucho más que música, el punk es un estilo de vida (...) el punk comenzó como una subcultura basada en una música que en general representaba una oposición directa y descontenta a la autoridad y la cultura dominante” (Bobel, 2010, p.104).

es “mágica, misteriosa y poderosa”, y presenta a las mujeres una oportunidad única de desarrollar una autoconciencia que las pone a cargo de sus cuerpos y sus vidas (Bobel, 2010, p.68). Se trata de “a spiritually endowed, women-centered experience that unites all women” [una experiencia espiritualmente dotada y centrada en las mujeres que las une a todas] (2010, p.110). Al respecto, dice Bobel, esta visión esencializa los cuerpos, al asumir que la menstruación es necesariamente una experiencia de *todas* las mujeres, fallando en desafiar la construcción social de “feminidad” y olvidando otros factores, como la raza, que moldean la vida al menos en la misma medida que la identidad encarnada de ser mujer (2010, p.73).

Además, la autora crítica el hecho de que el AM feminista-espiritual no traduce las dificultades personales en apuestas por la transformación social ya que, según los fundamentos de dicha ala, el cambio empieza y termina con el individuo. Las acciones de este sector se enfocan en lo cotidiano y lo íntimo, logrando cambios “one enlightened and empowered woman at a time” [una mujer iluminada y empoderada a la vez] (2010, p.69). Pero, para implementar estas acciones y transitar este proceso de “superación personal”, la autora coloca atención en que es necesario un cierto nivel de privilegio y de capital cultural que no todos los cuerpos menstruantes tienen, por ejemplo: espacios privados en los hogares y cronogramas flexibles para descansar cuando menstrúan o dinero para comprar productos alternativos, como es recomendado desde el AM feminista-espiritual.

Por otro lado, y en vistas de ubicar a este movimiento en latinoamérica, se valora interesante señalar la propuesta que trae la *Escuela de Educación Menstrual “Emancipadas”*, coordinada por el *Proyecto Latinoamericano Princesas Menstruantes*<sup>41</sup>, a través de la cual implementan la “educación menstrual<sup>42</sup>” (EM) en nueve territorios de la región<sup>43</sup>. Se plantean el quehacer de crear un espacio donde las mujeres generen conocimiento, desde el estudio y desde la enseñanza de la EM, como forma de resistencia para transformar narrativas opresoras y controladoras de los cuerpos que menstrúan. Asimismo, se fijan un objetivo a largo plazo vinculado a establecerse como una academia “menstruocentrista<sup>44</sup>” donde se construyan saberes desde los cuerpos y nuevas narrativas menstruales en América Latina. Es interesante destacar además su perspectiva para llevar a cabo sus acciones y planes: desde una postura

---

<sup>41</sup> En el cual además confluyen y colaboran entre sí varios proyectos como: Medicina de Mujer, Sintonía Lunar, Rubra Fluidez, Herself Educacional, Hormoonal y Sembradoras Menstruoteca (Escuela de Educación Menstrual “Emancipadas”, s.f.).

<sup>42</sup> La Educación Menstrual (EM), se refiere a “un conjunto de ideas, prácticas y discursos que, en su circulación y ensamblaje, van generando una línea de pensamiento común dentro de los activismos menstruales” para conseguir un abordaje de la menstruación que sea “integral, no binario y no biologicista” (Calafell, 2021, p.59).

<sup>43</sup> México, Guatemala, El Salvador, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil, Chile y Argentina (Escuela de Educación Menstrual “Emancipadas”, s.f.).

<sup>44</sup> Es un concepto desarrollado por la psicóloga social y educadora menstrual Carolina Ramírez en el año 2020 para posicionar el horizonte ético y político de la escuela de Educación Menstrual Emancipada. Bajo este término se considera a la menstruación como eje central y categoría de análisis multidimensional lo que resulta en deconstruir y transformar las narrativas que impactan negativamente a las personas que menstrúan, que no menstrúan y la sociedad en general (Escuela de Educación Menstrual “Emancipadas”, s.f.).

feminista, dicen priorizar los saberes populares, reconocer “la sabiduría que emerge de las juntanzas entre las mujeres”, y valorar los conocimientos adquiridos en la academia pero también los que surgen de las comunidades. A su vez, el proyecto general de esta escuela se divide en tres grandes áreas: un espacio académico dedicado a la formación a través de cursos, seminarios y diplomados<sup>45</sup>, también un proyecto editorial con *Revista Menstrúa* y, desde el 2020, organizan el *Encuentro Latinoamericano de Educación, Salud y Activismos Menstruales* (Escuela de Educación Menstrual, s.f.).

Subrayar que esta Escuela no está presente en todos los países de la región latinoamericana, permite dar cuenta que, como lo explicó Bobel, este tipo de activismos no se manifiesta de la misma forma en todas partes. Por ello, en la siguiente y última sección de este documento, se trata con más detalle las características con las que se desenvuelve en Argentina y en Uruguay, observando así dicha diversidad de manifestaciones.

### 3.3- En el Río de la Plata, ¿qué se observa?

A modo de acercar todavía más el análisis en términos de espacio geográfico, se opta por continuar por Argentina y observar en el país la presencia del AM y/o reivindicaciones que estén teñidas de sus fundamentos. Así, entre las líneas de acción más relevantes desarrolladas entre los años 2020 y 2021, se destacan: la búsqueda de la gratuidad en la provisión de PGM a los sectores más vulnerables, la reducción de los precios de dichos productos, y también la importancia de desarrollar infraestructura para el acceso a servicios de higiene, sanidad y agua. Eso en cuanto a las demandas de carácter económico y material, pero también han habido, y todavía persisten, cuestiones vinculadas a lo educativo. En dicha área se reconocen “campañas de sensibilización y difusión a lo largo del país para detener la propagación de tabúes y mitos que perjudican la narrativa sobre la menstruación” (Carriazo, Loboguerrero y Villavieja, 2023, p.5) así como la promoción de un abordaje con perspectiva de género y diversidad en el marco de la Educación Sexual Integral.

Un suceso interesante que cabe ser subrayado, es la realización de la *Primera Encuesta de Gestión Menstrual* en año 2020 por parte de la Defensoría del Pueblo de la Provincia de Buenos Aires. A partir de los resultados obtenidos, se determinó que varias personas cambiaron la marca de sus productos usuales (toallitas o tampones) por otras más económicas o incluso redujeron la cantidad de PGM que utilizaban, debido al efecto negativo

---

<sup>45</sup> Diplomado en Educación Menstrual Emancipadora; Diplomado en Dolor Menstrual; Seminario: el tabú menstrual, entenderlo para erradicarlo; Diplomado en Salud Menstrual Decolonial; Curso: arte y menstruación: caminos poéticos y políticos; Curso: herramientas periodísticas para la divulgación de narrativas menstruales; Curso: alfabetización corporal - biología, anatomía y fisiología del ciclo ovulatorio-menstrual (EMM “Emancipadas”, s.f.).

de la pandemia de COVID-19 sobre los ingresos de los hogares (Carriazo, Loboguerrero y Villavieja, 2023, p.5). A su vez, también se expuso que “la mitad de las personas encuestadas habían dejado de ir a la escuela o a la facultad durante los días de su menstruación” y que “el 22,3% manifestó que dejó de cumplir con la jornada laboral en algún momento por estar menstruando” (Carriazo, Loboguerrero y Villavieja, 2023, p.6).

Por otro lado, se destaca la campaña *#MenstruAcción* que forma parte del proyecto *Ecofeminista*<sup>46</sup>. Dicha campaña, desde el año 2017, se dedica a accionar en torno a mitigar el impacto del estigma de la menstruación en Argentina, a través de, por ejemplo, la redacción, asesoría y sanción de Proyectos de Ley vinculados a la exención impositiva y a la provisión gratuita de PGM; también llevan a cabo iniciativas educativas sobre el tema, colectas y distribución de PGM; y elaboran tanto materiales de difusión sobre la problemática como datos y estadísticas de interés. A su vez, en la página web de *Ecofeminista*, se ofrece un mapa interactivo que muestra las mencionadas iniciativas legislativas dentro del territorio argentino. Allí es posible observar que solamente algunos proyectos provinciales y ordenanzas municipales han sido aprobadas en lo que refiere a la provisión gratuita de PGM (aunque no en todos los casos es universal).

Debido a que estas condiciones no se expanden a todo el territorio argentino, Lucía Espiñeira escribe en 2022 el artículo *Activismo menstrual: seguimos sangrando*, en el marco de *Ecofeminista*, para dar cuenta que todavía es necesario continuar con la lucha, y recuerda algunas demandas de los *Activismos Menstruales en Red*, movimiento del que forma parte *Ecofeminista*. Recuerda Espiñeira que estos activismos ordenan sus principales demandas en tres puntos centrales: primero, plantean “un enfoque integral, interseccional, diverso, transversal y desjerarquizado de todas las aristas que intervienen en la gestión menstrual (economía, educación, salud, socioambiente, comunicación, activismo, entre otras)”, también “una mirada no asistencialista (no acotada a la entrega de PGM), vinculada fuertemente con la educación y la salud (desde una lógica del cuidado y la soberanía) y haciendo foco en la necesidad de formación de formadores” y, finalmente, insisten en “sostener la importancia del activismo como forma de intervención-trabajo-práctica territorial, de co-construcción de saberes simbólicos y formas de organización social circular, que vienen sucediendo y no se (re)conocen” (Espiñeira, 2022, párr. 5-7).

---

<sup>46</sup> A su vez convoca otros proyectos como *FeminIndex*, *Porotero por el Aborto Legal y Mundial de la Igualdad*. También ofrece cursos formativos y otras herramientas de interés, como una plataforma activa de noticias, una aplicación móvil y material de descarga gratuita para docentes.  
<https://ecofeminista.com/?v=9f72f02c2586>

Por último, es pertinente mencionar que la fecha de publicación de dicho artículo coincide con la creación de la *Línea de Gestión Menstrual* en el marco de la Dirección Nacional de Articulación de Políticas Integrales de Igualdad de Argentina. Esta “línea” se jerarquiza y consolida a través del *Programa Nacional MenstruAR*, el cual ha permitido, desde su implementación, la capacitación de más de 1500 personas de 27 localidades argentinas, también la entrega de diez mil copas menstruales, así como la asistencia técnica y acompañamiento en la elaboración de ordenanzas sobre gestión menstrual a 26 municipios que no tenían esta legislación. En este sentido, es posible afirmar que en Argentina existe una presencia constante y consolidada de este tipo de activismos, y que, a su vez, el Estado es receptivo a sus demandas aunque, hasta el momento, sus respuestas no han sido suficientes.

En cambio, para Uruguay, el escenario se presenta diferente. Así lo demuestra, por un lado, la escasa producción teórica al respecto de estos temas y, por otro, los resultados del estudio realizado por la Mag. Erika Lara Vargas entre los años 2020 y 2023 en referencia a las representaciones sociales de la menstruación y su relación con el IVA colocado sobre los PGM. Allí, la autora da cuenta de las pocas oportunidades en las que se colocó sobre la mesa el tema de la menstruación en el marco de la política pública del Estado uruguayo, y que, de esas pocas veces, ninguna ha avanzado lo suficiente para resultar en acciones y prácticas concretas, ya que la menstruación continúa siendo un asunto secundario en la agenda pública y política de Uruguay (Lara Vargas, 2023, p.12).

Como se mencionó, se observa una falta de fuentes informativas secundarias, razón por la que se decidió realizar las dos entrevistas a profesionales calificadas (magísteres en Sociología Lara Vargas y Cardozo), a través de las cuales fue posible obtener referencias pertinentes a la realidad uruguaya y su concepción -por ende también gestión- de la experiencia menstrual. Se indaga entonces sobre la presencia en Uruguay de colectivos o movimientos feministas y no feministas que tengan actualmente en su agenda a la menstruación, también sobre la relación del AM con otros movimientos sociales presentes en el país, así como con los partidos políticos, y sobre las acciones que el Estado uruguayo lleva a cabo hoy para con la población menstruante. Asimismo, otro asunto de interés tiene que ver con la perspectiva -actual y su evolución- del imaginario social sobre la experiencia menstrual y la problematización de las condiciones principalmente económicas y culturales de la misma. Para este aspecto, se toman solamente las opiniones de las entrevistadas, pero se considera que puede resultar en una línea de investigación interesante a través de un trabajo de campo más metódico.

Con respecto al reconocimiento de colectivos que reivindiquen la menstruación, Larga Vargas compara dos años: el 2020 -cuando comenzó con su investigación- y el 2023. Manifiesta que tres años atrás no localizó ningún movimiento específico, por lo que debió acudir a organizaciones y colectivos que trabajan la salud sexual y reproductiva y la economía feminista para su estudio, y en los cuales reconoce que podría existir un interés por la menstruación, aunque enfatiza que de forma secundaria frente a otros temas. Más tarde, a comienzos de este año, explica que se encontró con el colectivo *Menstruar en Calle Montevideo*, colectivo que, según lo que recuerda, tiene una impronta “obviamente muy antipatriarcal, anticapitalista, muy cuestionadora de las ideas, digamos, hegemónicas, de las menstruación, bastante críticas” (Lara Vargas, 2023). Este colectivo considera que “menstruar es político”, así lo indica Federica Pérez en un artículo publicado en *la diaria* en 2022 con base en los lineamientos presentados por una de las fundadoras del colectivo. Si bien *Menstruar en Calle Montevideo* se dedica principalmente a repartir PGM entre mujeres que se encuentran en situación de calle, son conscientes de que su trabajo traspasa hacia el AM y eso supone una razón para ser independiente de otros colectivos (Pérez, 2022). Por otro lado, en referencia a colectivos no feministas que vinculan su trabajo con la menstruación, Lara Vargas reconoce que existen algunos cuya línea principal es la endometriosis. Sin embargo, destaca que, a pesar de que estos colectivos surgen, en primera instancia, por un asunto de salud “decantan, de alguna forma, hacia una mirada también feminista” (Lara Vargas, 2023).

Ahora, colocando el foco en el AM como espacio feminista y cuya reivindicación primera y principal sí es la experiencia menstrual, Lara Vargas opina que dicho activismo se encuentra desarticulado en Uruguay, es decir, no existe un espacio consolidado como tal, activo y organizado. Por su parte, Cardozo da cuenta de una idea similar, explicando que, desde su perspectiva, los avances a favor de mejorar la experiencia menstrual en el país no han partido de colectivos o movimientos específicos sobre ello -como lo sería el AM- sino desde el amplio movimiento feminista o incluso desde mujeres feministas que se encuentran en espacios con importante poder político y que allí logran llevar a cabo su agenda.

Considerando el vínculo entre el AM y los partidos políticos de Uruguay, Lara Vargas explica que la menstruación se trata de un tema que “no es tan controversial como lo serían otros” -coloca como ejemplo la interrupción voluntaria del embarazo- y esto supone una ventaja, una “facilidad”, para que las propuestas referentes a la misma “puedan salir de cualquier partido” (Lara Vargas, 2023), pensando en dos propuestas vinculadas al IVA de los PGM, una de parte del Partido Colorado y otra desde el Frente Amplio (FA). A pesar de ello,

la magíster indica que existen diferencias entre los partidos al momento de concebir la forma en que debe ser abordada la menstruación -la propuesta del FA es más amplia- pero que al considerar que es un proceso sólo de las mujeres “todos los partidos están por igual” (Lara Vargas, 2023).

En esta línea, ambas entrevistadas expresan que las acciones por parte del Estado uruguayo para garantizar una experiencia menstrual plena a su población no son suficientes. Al preguntar qué hace el Estado, responden “Mucho no” y “Ahora, nada”. Sin embargo, valoran positivas algunas propuestas como el proyecto de la Intendencia de Montevideo con la entrega de kits de PGM y un ciclo de talleres, sobre los cuales cabría preguntarse contenidos, tiempo de duración y alcance. Una indagación posterior en torno al proyecto revela que lleva el nombre de *Gestión Menstrual + Igualdad + Inclusión* y que se propone “promover la salud integral de niñas, adolescentes, mujeres y disidencias desde una perspectiva de sostenibilidad tanto económica, al reconocer costos no visibilizados en los hogares, como ambiental” (Intendencia de Montevideo, 2023, párr. 1). Los kits se componen de copas menstruales, toallas ecológicas e información básica sobre su utilización y son tan sólo mil unidades. Respecto a los talleres, estos se organizan en un ciclo de veinte instancias y su enfoque es integral de diversas dimensiones implicadas en la experiencia menstrual. Lara Vargas también recuerda que en el marco de la campaña “Montevideo más Verde” se promocionan productos con menos impacto ambiental como la copa menstrual, aunque cuestiona su alcance universal, en sentido económico -por el momento se trata de un producto costoso- y cultural -vinculado a ideas sobre el cuerpo, sobre todo femenino-. Además, reconoce la mejoría de los últimos años en la infraestructura que permite el acceso a agua potable, pero subraya que no en todo el país está garantizada y que no se trata de una acción que esté vinculada específicamente a la menstruación sino que es “como un efecto secundario” (Lara Vargas, 2023). Otro aspecto interesante que plantea Cardozo es la importancia de mantener -y seguir mejorando- la educación sexual de la población, cuestión en la que el Estado tiene un rol fundamental.

Por otra parte, las entrevistadas dan cuenta de que, a su parecer, la perspectiva del imaginario social en referencia a la experiencia menstrual ha cambiado. Al respecto, Cardozo reconoce que la construcción sobre la menstruación en la actualidad es “radicalmente diferente” a como era hasta hace unos pocos años atrás, pensando en los resultados de su tesis de grado realizada en 2015. Realiza una comparación con ese momento y manifiesta que “el conocimiento general, o lo que se maneja a nivel social sobre la menstruación, es

abismalmente mayor” (Cardozo, 2023). En referencia a si la sociedad realiza un ejercicio de problematización sobre las condiciones en que la población menstruante vivencia ese aspecto de sus vidas, ambas entrevistadas coinciden en que no se hace, dice Cardozo (2023) que eso “todavía falta”, mientras que Lara Vargas expresa dudas sobre si el lugar desde el cual se habla sobre estos temas en las comunidades es un lugar de cuestionamiento o si es, en cambio, a nivel del entramado cotidiano y más bien asociado a prácticas para mejorar los aspectos más “incómodos” de la experiencia menstrual. Lara Vargas también percibe que la poca o nula problematización se da “porque culturalmente nos han enseñado que de estas cosas no se hablan, y que si se hablan, se hablan de unas maneras muy específicas, con gente muy específica y ya está” (Lara Vargas, 2023).

En definitiva, Uruguay se encuentra todavía atrasado en materia de garantizar una experiencia plena para su población menstruante. La menstruación no es discutida en los ámbitos políticos con la importancia que requiere, tampoco es profundamente problematizada en el imaginario social, y no tiene representación específica en los colectivos feministas, mucho menos en los movimientos u organizaciones no feministas. Hay que recordar, además, que a nivel regional, Uruguay es el país que tiene el más alto Impuesto de Valor Agregado a los productos de gestión menstrual. A diferencia, por ejemplo, de Argentina, en Uruguay no se observan ni ofertas por parte del Estado ni demandas por parte de la población menstruante.

### **Reflexiones finales**

Con base en lo expuesto, se reconoce que al momento de analizar las tensiones que históricamente se han dado entre los feminismos -tanto entre las olas como entre las vertientes- respecto a lo biológico y lo social, es posible destacar ciertos aspectos, tales como el hecho de que es con la tercer ola feminista que se radicalizan los cuestionamientos al género y al sexo como construcciones sociales, y es también en esta etapa que se abren las puertas a la definición de diversas vertientes con focos de lucha particulares dentro del amplio movimiento feminista que se estaba construyendo. Por ende, es a partir de entonces que se empiezan a tejer las bases teóricas y activistas, cuestionadoras, con vistas a otros posibles caminos y visiones respecto a los cuerpos menstruantes. En este trabajo fueron mencionadas sólo algunas de dichas vertientes, y fueron desarrolladas todavía menos, pero se destacan, por ejemplo, la vertiente *queer* y la “vertiente” *TERF*, las cuales dan cuenta de que las tensiones sobre lo biológico y lo social pueden llegar a ser tan significativas que determinan

conceptualizaciones e ideas totalmente distintas sobre el feminismo y todo lo que de allí se desprende, entre otras cosas, las “definiciones” de los cuerpos, menstruantes o no.

Por otro lado, se buscó comprender qué concepciones hay detrás de los sentidos y sentires socioculturales occidentales sobre la menstruación, su gestión y los cuerpos que la encarnan, reconociendo el rol fundamental que ha tenido y tiene el saber biomédico higienista y patriarcal, así como el sistema capitalista moderno occidental y las industrias, en particular la farmacéutica, en la construcción y reproducción de dichas concepciones. Al indagar en estos asuntos, se arribó a la importancia que tiene el control y la vigilancia de los cuerpos menstruantes en este proceso de gestión de sus experiencias, donde se ven condicionados por intereses económicos, sociales, políticos y culturales, “que poco tienen que ver con el respeto por la dignidad de las personas que menstrúan” (Tarzibachi, 2017, p. 210).

Asimismo, se valoró importante visualizar el impacto de estas nociones y representaciones en la región latinoamericana, lo que llevó a concluir que la pobreza menstrual es un aspecto considerablemente presente. Al observar también la zona del Río de la Plata, se dispuso que las respuestas y alternativas a las condiciones materiales, culturales y educativas de la población general y menstruante, tanto a nivel latinoamérica como a nivel país y su vecino Argentina, no son suficientes, aunque si favorablemente encaminadas. Y a partir del reconocimiento de movimientos como el “activismo menstrual” y la “ginecología natural” se determinó que en ellos se pueden reconocer estos primeros pasos sobre un camino más justo. Cabe recordar a Bobel cuando expresa que

The menstrual activists show us that when we interrogate the relationships between the material body and identity, the cultural and the biological, and the social and the individual—and even when we question the very categories upon which the movement itself rests—we are better equipped to make a profound change [lxs activistas menstruales nos muestran que cuando interrogamos las relaciones entre el cuerpo material e identidad, lo cultural y lo biológico, y lo social y lo individual -e incluso cuando cuestionamos las propias categorías en las que el movimiento mismo descansa- estamos mejor equipadxs para hacer un cambio profundo] (2010, p.178).

Estos movimientos también enfrentan sus propios inconvenientes y se manifiestan de forma diferente según países pero, por el momento, dan cuenta de un escenario más optimista en términos de pensar positivamente en la menstruación. A partir de considerarlos, se entiende que es posible desestigmatizar la menstruación como proceso y experiencia cargada de debilidad, dolor, suciedad, necesaria de ser oculta, controlada, silenciada. Por lo tanto, sería posible así identificar un proceso de deconstrucción social del cuerpo menstruante y una nueva construcción por parte de nuevas perspectivas y concepciones dentro de los feminismos actuales. Lo aquí expuesto responde a una primera aproximación a un terreno poco explorado, lo que permite visualizar cómo se trata de una preocupación dentro de los feminismos que aún está en proceso de emerger, por lo que sería necesario un análisis más exhaustivo dentro de las corrientes existentes hoy para determinar cómo se manifiesta y en qué medida implica una reedición del debate entre lo biológico y lo social planteado sobre el comienzo del trabajo. No obstante, se entiende que, en definitiva, es posible reconocer cambios y avances, tanto a nivel individual como colectivo, en materia de problematizar la experiencia menstrual y reivindicar los derechos particulares de los cuerpos que la transitan.

## Referencias

- Aguilar Barriga, N. (2020). Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola. *Femeris*, 5(2), 121-146. <https://doi.org/10.20318/femeris.2020.5387>
- Andreoli, B. (2022). Feminismo, naturaleza y ecologismo. Dos teorías ecofeministas examinadas desde una perspectiva sociológica. *Revista de Ciencias Sociales*, 35(51), 153-169. <https://doi.org/10.26489/rvs.v35i51.7>
- Balbuena, A., Moreno, N. y Rubilar, C. (2020). *Impuestos sexistas en América Latina*. Fundación Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Bauman, Z. y Lyon, D. (2013). *Vigilancia Líquida*. Editorial Paidós.
- Bobel, C. (2010). *New Blood. Third-Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. Rutgers University Press.
- Benítez-Eyzaguirre, L. (2019). Ciberfeminismo y apropiación tecnológica en América Latina. *Revista Virtualis*, 10(18), 1-15.  
<https://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/264/284>
- Butler, J. (1998). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40 (4), 519-531. The Johns Hopkins University Press.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. (1ª ed) [1990] Editorial Paidós.
- Calafell Sala, N. (2020). Menstruación decolonial. *Revista Estudios Feministas*, 28(1), 1-13.  
<https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n157907>
- Calafell Sala, N. (junio y septiembre de 2021). *El cuerpo menstruante en los discursos de Ginecología Natural y del activismo menstrual: negociaciones y disputas de sentido*. [Sesión de conferencia] 12º Congreso Argentino de Antropología Social.

- Calafell Sala, N. (2022). Los cuerpos (visibles) en prácticas de Educación Menstrual. *Revista de Educación*, 25(2), 53-75.
- Canal Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (26 de agosto de 2020). *Ambiente y géneros | Ecofeminismo: miradas alternativas para otros mundos posibles*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=xkKPRDz9t38&t=58s>
- Carrera, B. y Ruiz, Z. (ed.) (2016). *Abya Yala Wawgeykuna. Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos*. AcerVOS - Colección Textos.
- Carriazo, M.I., Loboguerrero, M. y Villavieja, A.L. (2023). La lucha contra la pobreza menstrual en América Latina. *Centro de Estudios Estratégicos de Relaciones Internacionales*, 1- 21.
- Celiberti, L. (comp.) (2018). *Notas para la memoria feminista. Uruguay 1983-1995*. Cotidiano Mujer.
- Consejo Nacional de Mujeres del Uruguay. (comp.) (marzo de 1920). *Acción Femenina*, 27(4), 1-36. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/32538>
- De Giorgi, A, L. (2019). Democracia en el país y en la casa. Resignificaciones de la democracia desde el feminismo de izquierda en el Uruguay de los ochenta. *Historia y problemas del siglo XX*, 10(10), 101-117.
- EFD. (27 de marzo de 2019). *El derecho al voto de las mujeres: breve historia de la lucha sufragista en Uruguay*. <https://efd.uy/derecho-al-voto/>
- Escuela de Educación Menstrual “Emancipadas. (s.f.). *Sobre la escuela. Todos los cursos*. <https://escueladeeducacionmenstrual.com/>
- Espiñeira, L. (6 de marzo de 2022). Activismo menstrual: seguimos sangrando. *Ecofeminista*. <https://ecofeminista.com/activismo-menstrual-seguimos-sangrando/?v=9f72f02c2586>
- Ewald, F. y Fontana, A. (dir.) (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

- Fahs, B. (2015). The Body in Revolt: The Impact and Legacy of Second Wave Corporeal Embodiment. *Journal of Social Issues*, 71(2), 386–401.
- Fausto-Sterling, A. (1993). The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough. *The Sciences*, Marzo/Abril 1993, 20–25.
- Flechas Anzola, C. (27 de diciembre de 2022). Pobreza menstrual en América Latina, cuestión de Derechos Humanos. *Efeminista*.  
<https://efeminista.com/pobreza-menstrual-america-latina-derechos-humanos/>
- Fraser, N. (marzo de 1995). *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»*. Simposio sobre “Liberalismo Político”, Universidad de Michigan, Estados Unidos.
- Garrido-Rodríguez, C. (2021). Repensando las olas del Feminismo. Una aproximación teórica a la metáfora de las “olas”. *Revista de Investigaciones Feministas*, 12(2), 483-492.
- Gómez, E. y Marco, E. (2020). Desafiando las reglas: articulaciones políticas del activismo menstrual. *Revista Española de Sociología (RES)*, 29(3), 155-170.  
<https://doi.org/10.22325/fes/res.2020.62>
- Gros, A. (2016). Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría queer. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 16(30), 245-260.
- Intendencia de Montevideo. (25 de mayo de 2023). *Se lanza proyecto de Gestión Menstrual + Igualdad + Inclusión*.  
<https://montevideo.gub.uy/noticias/genero/se-lanza-proyecto-de-gestion-menstrual-igualdad-inclusion>
- Marín, J.L., y Marino, A. (7 de septiembre de 2023). Así queda el derecho al aborto en Latinoamérica tras la despenalización en México. *El Orden Mundial*.  
<https://elordenmundial.com/mapas-y-graficos/derecho-aborto-latinoamerica-despues-de-espenalizacion-mexico/>

- Ministerio de las Mujeres, Género y Diversidad. (29 de mayo de 2023). *Ayelén Mazzina presentó el Programa Nacional de Gestión Menstrual “MenstruAR”*. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/ayelen-mazzina-presento-el-programa-nacional-de-gestion-menstrual-menstruar>
- Montanaro, A. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Editorial Dykinson, S.L.
- Lara Vargas, E. (2023). *Cuando sangrar es un lujo: Representaciones sociales de la menstruación y su relación con el Impuesto de Valor Agregado vinculado a productos de gestión menstrual en Uruguay*. [Tesis de Maestría, Universidad de la República]. [https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/39748/1/TMS\\_LaraVargasErika.pdf](https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/39748/1/TMS_LaraVargasErika.pdf)
- Pearce, R., Erikainen, S., Vincent, B. (2020). TERF wars: An introduction. *The Sociological Review Monographs*, 68(4), 677–698. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0038026120934713>
- Pérez, F. (6 de diciembre de 2022). Menstruar en Calle: un proyecto que hace tres años facilita productos de higiene menstrual a mujeres en situación de calle. *la diaria*. <https://ladiaria.com.uy/salud/articulo/2022/12/menstruar-en-calle-un-proyecto-que-hace-tres-anos-facilita-productos-de-higiene-menstrual-a-mujeres-en-situacion-de-calle/>
- Posada, L. (22 de octubre de 2018). El sujeto político feminista en la 4ª ola. *elDiario.es*. [https://www.eldiario.es/opinion/tribuna-abierta/sujeto-politico-feminista-ola\\_129\\_1874112.html](https://www.eldiario.es/opinion/tribuna-abierta/sujeto-politico-feminista-ola_129_1874112.html)
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Editorial Espasa Calpe.
- Preciado, B. (2009). *Biopolítica del Género*. Universidad de Buenos Aires.
- Ramírez, M. (2019). Ciberactivismo menstrual: feminismo en las redes sociales. *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad*, 9(7), 1-18.
- Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales. (s.f.). *¿Quiénes somos?* <https://www.redlatinoamericanademujeres.org/>

- Reverter Bañón, S. (2010). El feminismo: más allá de un dilema ajeno. *Feminismo/s*, 15, 15-32.
- Riley, D. (1988). *Am I That Name? Feminism and the Category of "Women" in History*. Editorial Macmillan Press.
- Rohatsch, M. (2015). *Menstruación. Entre la ocultación y la celebración*. XI Jornadas de Sociología, Universidad de Buenos Aires.
- Sáez, J. (2017). Queer en Platero, L.; Rosón, M. y Ortega, E. (Eds.) *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Ediciones Bellaterra.
- Sau, V. (2000). (1ºed) [1981]. *Diccionario ideológico feminista. Volumen I*. Editorial Icaria.
- Scott, J.W. (2008). Unanswered Questions. *American Historical Review*, 113(5), 1422-1430.
- Tarziachi, E. (2017). *Cosa de Mujeres: menstruación, género y poder*. Editorial Sudamericana.
- Varela, N. (2021). *Feminismo para principiantes*. (1ºed) [2005]. Editorial Penguin Random House Group.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada. *Debate Feminista*, 52, 1-17.  
<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603>
- Warner, M. (ed.) (1993). Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory. *Cultural Politics, Volume 6*. University of Minnesota Press.
- Wilson, E.A.A. (2004). Gut Feminism. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 15(3), 66-94. <https://www.muse.jhu.edu/article/174>