

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2018.14.05>

Fecha de Recepción: 08/01/2018
Fecha de Aceptación: 16/01/2018

LA CRÍTICA AL SUJETO DEL FEMINISMO: REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA

THOUGHTS ON THE CRITICS TO THE SUBJECT OF FEMINISM: EPISTEMOLOGICAL DEBATES FOR A FEMINIST ANTHROPOLOGY

Amaia Prieto Arratibel
Investigadora

Resumen.

La irrupción del pensamiento feminista en antropología en los años setenta permitió la puesta en cuestión de los modelos teóricos desarrollados hasta el momento por la epistemología clásica. A su vez, a pesar de que el sujeto político Mujer había sido fundamental para la articulación del movimiento feminista, con la emergencia en la década de los ochenta de nuevos sujetos históricamente invisibilizados por los discursos feministas hegemónicos, se comenzó a debatir sobre la imposibilidad de pensar un sujeto Mujer coherente y cohesionado en base a una identidad u opresión común.

El presente artículo tratará de reflexionar sobre las implicaciones de dicha crítica para la antropología feminista. Para ello se analizarán algunas de las propuestas epistemológicas implícitas en la crítica que al sujeto del feminismo elaboran las antropólogas poscoloniales. Postularé que será a través de un riguroso estudio de la acción colectiva como podremos llegar a reconstruir el juego político y la disputa de identidades para comprender mejor cómo se ha tratado de solventar la heterogeneidad del sujeto político Mujer(es) en la práctica, lo que supondrá un escenario estimulante para la práctica antropológica.

Palabras clave.

Feminismo, antropología, epistemología, acción colectiva, poscolonialismo, reflexividad epistémica.

Abstract.

Feminist thinking broke into anthropology during the 70s questioning the bases of the theoretical models developed by classic epistemology. At the same time, with the emergence of historically marginalized subjects during the 80s the subject of the feminism was questioned. The Woman as Subject had been of great importance for the articulation of the feminist movement, nevertheless, the possibility of a Woman as Subject coherent and unified under a common identity or oppression was discussed.

The aim of this article is to think about the epistemological implications of that questioning for a feminist anthropology. To that aim some of the critics that postcolonial anthropologists have done on the subject of feminism will be analyzed. I will propose that through a rigorous analysis of the collective action we will be able to have a better understanding of the dispute of identities and the different positions in which women are located, thus opening a stimulating scenario for anthropological practice.

Key words.

Feminism, anthropology, epistemology, collective action, postcolonialism, epistemic reflexivity.

1. INTRODUCCIÓN

La irrupción del pensamiento feminista en antropología en los años setenta permitió la puesta en cuestión de los modelos teóricos desarrollados hasta el momento por la epistemología clásica. Muchas antropólogas comenzaron a debatir en torno a cuestiones epistemológicas fundamentales para la labor de los y las antropólogos, así como a desarrollar un conjunto de herramientas para el análisis de la realidad social, dando paso así al inicio de una antropología feminista (Méndez, 2008). Estas académicas y activistas comenzaron a revisar las etnografías que se habían hecho hasta el momento, para darse cuenta de que los antropólogos habían interpretado los roles y funciones de las mujeres como derivadas de su “naturaleza femenina”, esto es, que no habían sido analizadas como sujetos sino “como meros agentes cuyas posiciones y actuaciones remitían, de una manera u otra, a su naturaleza biológica” (Méndez, 2008: 102). Así, estas antropólogas trataron de generar nuevos modelos explicativos que diesen cuenta de la construcción del sexo como categoría sociológica para elevarla de la esfera del “mundo natural”, y pusieron el acento en el carácter normativo de la heterosexualidad. Asimismo, debatieron las consecuencias

teóricas del androcentrismo y del etnocentrismo de los investigadores, sesgos que ponían en entredicho las conclusiones de las etnografías y que suponían nuevos desafíos para la construcción del conocimiento antropológico. Así pues,

“desde principios de los setenta empiezan a publicarse un número significativo de investigaciones destinadas, por una parte, a demostrar que el corpus etnográfico de la antropología adolecía de lo que hasta finales de esa década se denomina, indistintamente, sesgo machista, sesgo sexual, viricentrismo o androcentrismo y, por otra, a defender que considerar a las mujeres como sujetos modificaba radicalmente los paradigmas dominantes en la disciplina” (Méndez, 2008: 107).

A su vez, “a lo largo de los 80 sujetos políticos minorizados por el movimiento feminista occidental, en especial las mujeres feministas lesbianas (Witting, 1980; 1980b), las no blancas (Hooks, 1984) y las del Tercer Mundo (Barbieri y Oliveira, 1986), empiezan a cobrar protagonismo político y a elaborar críticas que afectan al conjunto de la teoría feminista” (Méndez, 2008: 177). Desde estas críticas se cuestionó el sujeto enarbolado por el feminismo y, a pesar de la importancia del mismo para la política, se afirmó la imposibilidad de pensar un sujeto Mujer coherente y cohesionado en base a una identidad u opresión común. Asimismo, se criticó la naturalización que desde algunos feminismos se había hecho de la categoría Mujer, una naturalización que la propia distinción entre sexo y género habría reforzado ya que

“salvo excepciones como las de las materialistas francesas quienes, desde principios de los setenta, insistían en que si había un sexo social (lo que las anglófonas denominan género), había que ver cómo este daba forma a las ideas dominantes sobre el sexo biológico, la tendencia mayoritaria consistió en asumir que éste era un dato de la naturaleza sobre el que se construía el género. Al optar por esa vía, se había excluido de la reflexión el hecho de que el sexo biológico y su soporte – el cuerpo sexuado – también son construcciones sociales que varían históricamente” (Méndez, 2008: 192).

Entre las reflexiones que se realizaron desde dichos feminismos, la cuestión de la interseccionalidad, entendida como “una descripción de cómo diferentes formas de opresión – racismo, sexismo, opresión a LGTB y todas las otras formas – interactúan entre sí y se fusionan en una sola experiencia” (Smith, 2017) ha cobrado especial relevancia en los últimos años. La antropóloga María Viveros nos recuerda que es importante no perder de vista el contexto jurídico en el que se creó el término, ya que, la intención de la abogada que lo acuñó “nunca fue crear una teoría de la opresión general, sino un concepto de uso práctico” (Viveros, 2016: 5). Y es que el concepto de interseccionalidad fue acuñado en 1989 por Kimberlé Crenshaw para crear categorías jurídicas útiles “con el objetivo de hacer evidente la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por las trabajadoras negras de la compañía estadounidense General

Motors” (ibid.: 5). No obstante, en los últimos años, se habla de la *interseccionalidad* como un paradigma epistemológico y metodológico para el análisis de la imbricación de las distintas opresiones. Autoras como María Lugones u Ochy Curiel diferencian entre una noción de la interseccionalidad que analiza la consustancialidad de las opresiones, y otra que las aborda como categorías separables que al entrecruzarse se afectan. Esta segunda perspectiva sería para Curiel (2014) una propuesta liberal y moderna: “no se trata de describir que son negras, que son pobres y que son mujeres; se trata de entender por qué son negras, son pobres y son mujeres” (Curiel, 2014: 54). Y prosigue:

“La interseccionalidad remite a un reconocimiento de la diferencia colonial desde categorías intersectadas, en que la raza y el género, por ejemplo, se presentan como ejes de subordinación que en algún momento han estado separados, con algún nivel de autonomía y que luego son intersectados. La metáfora de las autopistas que se cruzan que usa la autora [Crenshaw] es un indicador del problema político y teórico que contiene esta propuesta (...) Por tanto tiende a un multiculturalismo liberal que pretende reconocer las diferencias, incluyéndolas a un modelo diverso, pero que no cuestiona las razones que provocan la necesidad de esa inclusión. En otras palabras, es definida desde el paradigma moderno occidental europeo” (Curiel, 2014: 55).

No obstante, sea desde una perspectiva de la consustancialidad de las opresiones, entendiendo que “cada una de ellas deja su impronta sobre las otras y que se construyen de manera recíproca” (Viveros 2016: 8) o desde una perspectiva de las intersecciones como análogas entre unas y otras, las autoras que han reflexionado en torno a la cuestión de la interseccionalidad de las opresiones han realizado la misma crítica al sujeto enarbolado hasta el momento por el feminismo apuntando aquello que era un secreto a voces; que a pesar de la necesidad de una identidad colectiva mujer para aglutinar la acción colectiva feminista, éstas no conformaban (ni conforman) un grupo homogéneo y coherente, evidenciando así lo paradójico del sujeto del feminismo que a pesar de luchar contra la naturalización, aludía a cierto esencialismo como condición para la transformación social.

En este artículo trataré de reflexionar en torno a las consecuencias epistemológicas que para la antropología tiene dicha crítica. Para ello, comenzaré analizando algunas de las propuestas epistemológicas y metodológicas que podemos encontrar implícitas en la crítica que al sujeto del feminismo han hecho autoras poscoloniales, ya que han sido fundamentales para la antropología al haber contribuido al debate sobre la construcción que la teoría antropológica ha hecho a lo largo de su historia del “otro” y a las reflexiones en torno a la relación modernidad/colonialidad, reflexiones en las que ha seguido profundizando en la actualidad la teoría decolonial y el feminismo decolonial (Curiel, 2014); para pasar posteriormente a un breve análisis de la acción colectiva feminista

para indagar cómo se han tratado de solventar en la práctica las diferentes posiciones en las que se han inscrito las mujeres a lo largo de la historia. Convendré con Viveros (2016) en que algunas de las perspectivas que hoy llamamos interseccionales han estado presentes en el movimiento feminista desde sus inicios a finales del siglo XIX. Postularé, por tanto, que será a través de un riguroso estudio de los distintos movimientos y luchas como podremos llegar a reconstruir el juego político y la disputa de identidades para comprender mejor cómo se ha tratado de solventar la heterogeneidad del sujeto político Mujer(es) en la práctica, lo que supondrá un escenario estimulante para la práctica antropológica.

2. LA CRÍTICA AL SUJETO DEL FEMINISMO DESDE UNA PERSPECTIVA POSCOLONIAL

Es importante destacar que la revisión del corpus teórico de la antropología al que he aludido anteriormente vino acompañada de una vertiente política: “atendiendo a las prioridades del movimiento feminista, deseaban demostrar que las mujeres estaban oprimidas y denunciar esa opresión con el objetivo de transformar en igualitarias las relaciones sociales entre hombres y mujeres” (Méndez, 2008: 102). Es en este sentido que muchas de las teorizaciones de estas antropólogas partían de una identidad Mujer unificada en base a una opresión patriarcal común. Así, “la tensión constitutiva de la antropología feminista tiene que ver con la voluntad de sus principales hacedoras de conjugar objetivos teóricos y políticos” (Méndez, 2008: 107). No obstante, como hemos mencionado, no tardarían en aparecer las críticas a este sujeto que pretendía erigirse por encima de cualquier diferencia como la clase, la raza, la edad, la etnia o la sexualidad, y que no hacía sino naturalizar la identidad mujer e invisibilizar los diversos contextos en los que se insertaban las mujeres y las relaciones a través de las cuales eran construidas como mujeres y remitidas a determinadas posiciones dentro de sus grupos. La feminista poscolonial Chandra Talpade Mohanty desarrolló esta crítica en su conocido artículo “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discursos coloniales” publicado en 1989. Para esta autora, la categoría Mujer enarbolada por lo que ella denomina como “feminismo occidental” (entendido éste como un lugar de enunciación, una estrategia discursiva utilizada por diversas autoras que codifican un “Otro no occidental”) es una categoría colonizadora, en tanto que suprime la heterogeneidad del sujeto y construye términos totalizadores y unívocos como, “la mujer del tercer mundo”. Esta categoría no reflejaría la variedad de situaciones y contextos históricos en los que se insertan las mujeres, y, por tanto, llevaría a análisis y conclusiones erradas.

“Este acercamiento no pretende dedicarse a descubrir las especificidades materiales e ideológicas que constituyen a un grupo particular de mujeres como “sin poder” en un contexto en particular, sino que busca encontrar una variedad de casos de

grupos de mujeres “sin poder” para probar de forma general la conclusión de que las mujeres como grupo no tienen poder” (Mohanty, 2008 [1989]: 127).

Y prosigue:

“Conceptos tales como la reproducción, la división sexual del trabajo, la familia, el matrimonio, el hogar, el patriarcado, etc. se usan a menudo sin especificarlos en contextos culturales e históricos locales. Las feministas usan estos conceptos para proporcionar explicaciones sobre la subordinación de las mujeres, aparentemente dando por sentada su aplicabilidad universal” (Mohanty, 2008 [1989]: 145).

Según la autora, esto sucede por la aplicación universalista que las feministas occidentales han hecho de la existencia transcultural de un patriarcado ahistórico. Un patriarcado sobre cuyo contenido, génesis, o proceso de desarrollo y transformación no sería necesario interrogarse. Así, la cuestión central para este feminismo sería demostrar que las mujeres están oprimidas en todas partes. De esta manera, afirma Mohanty, se presupone la categoría mujer como algo prediscursivo y, por tanto, biologicista. Por lo que el feminismo occidental habría operado de la misma forma que el humanismo. En el sentido en que, si el humanismo considera al Hombre Blanco Burgués como la centralidad, lo Uno, y define a la periferia -a la mujer, al obrero, al negro- como lo Otro, el feminismo occidental habría desarrollado un pensamiento análogo al considerar a las Mujeres Blancas Occidentales como el centro; “seculares, liberadas y en control de sus propias vidas” (Mohanty, 2008 [1989]: 157), definiendo al resto de las mujeres como la periferia en base a ciertas imágenes universales sobre la “mujer del tercer mundo”. Frente a esta forma de análisis, Mohanty propone analizar la producción de las mujeres como grupos en determinados contextos locales e históricos, y en determinadas relaciones sociales. Esto es, entender que las mujeres, de la misma forma que los hombres, se producen en determinadas estructuras sociales, y no antes de ellas. Esto supone una apuesta epistemológica en pos de análisis contextuales e históricos. La labor de investigación y de análisis sería pues mostrar cómo se construye la categoría de mujer en un contexto local determinado teniendo en cuenta las imbricaciones de las relaciones de dominación desde una perspectiva histórica. Entenderíamos entonces que la mujer no está definida por tal o tal rasgo, sino que es una categoría histórica, cuyo contenido va transformándose a lo largo de esa historia. Esto nos permitiría huir de definiciones esencialistas para pasar a construir definiciones relacionales, lo que nos remitiría a la propuesta epistemológica de autores como Pierre Bourdieu (1973) o Jean-Claude Passeron (1973; 2006) para los que el objeto de las ciencias sociales no sería sino el curso histórico de la vida social.

Las sugerencias de la antropóloga Saba Mahmood (2005), en su artículo sobre el “agente social dócil”, están en consonancia con la propuesta de Mohanty (1989; 2003). Para la antropóloga, los análisis teóricos deben ser contextuales y relacionales para evitar caer así en conceptos definidos *a priori*. Y es que en este artículo podemos ver la potencialidad del

trabajo de campo para dar cuenta de los deseos, actitudes y acciones de distintos sujetos en distintas partes del mundo. Esta autora, a través de su trabajo de campo sobre un movimiento urbano de mujeres en una mezquita de El Cairo, y a través de la explicación de las participantes sobre el *pudor*, concluye aspectos relevantes para la comprensión de la agencia humana. De un lado, que en contra a lo que afirma la teoría liberal, las acciones no se crean a través de deseos externos e inherentes, sino que son las propias acciones las que crean deseos. De otro lado, constata la importancia de la repetición de actos corporales en la construcción de dichos deseos. Así, el velo es importante, no tanto simbólicamente, como para la consecución de un precepto como el pudor. Es decir, sin velo no habría pudor ya que la repetición del acto corporal de llevar velo es necesario para el logro de dicho precepto. De esta forma, la repetición de actos no sería como diría Butler, subversiva de la norma, sino que sería acumulativa y sedimentaria: “el velo es, en este sentido, el medio tanto de ser como de llegar a ser cierto tipo de persona, mientras que para Hussein el acto de usar el velo es una expresión de un ser representado y no un acto que de hecho contribuye a crear ese ser” (Mahmood, 2008 [2005]: 194). El anclaje empírico de su trabajo le permite dilucidar una nueva forma de teorizar la repetición de actos corporales, así como de la agencialidad. El poder teórico y creativo del trabajo de campo es, por tanto, innegable. En palabras de Mahmood,

“si la capacidad para efectuar cambios en el mundo y en uno mismo es histórica y culturalmente específica (tanto en términos de qué significa “cambio” y la capacidad por la cual se efectúa), entonces su significado y sentido no puede ser fijado *a priori*, sino que tiene que emerger del análisis de las redes particulares de conceptos que habilitan modos específicos de ser, de responsabilidad y de eficacia” (Mahmood, 2008 [2005]: 186).

Volveríamos pues a encontrarnos con una propuesta que no busca soluciones ni análisis universales sobre la opresión de las mujeres, sino que busca a través del trabajo de campo comprender mejor los deseos, actitudes y acciones de distintas mujeres en distintas partes del mundo. Esta comprensión de lo particular permite describir y comprender la imbricación de las dominaciones en cada contexto concreto, lo que supone nada más y nada menos, que una potencialidad para la antropología, ya que el trabajo de campo se torna herramienta de gran utilidad. Y es que sin materiales empíricos no hay conocimiento teórico que se pueda aportar, y viceversa.

En este sentido, la estrategia metodológica propuesta por Mohanty (2003) en la revisión de su conocido artículo, es la elaboración de análisis que vayan de lo local a lo global. Considera que las experiencias de los grupos más marginales ofrecen las mejores posibilidades para la comprensión de las estructuras de poder. Con esto, la autora no quiere decir que “toda localización marginada es capaz de rendir conocimiento crucial sobre el poder y la desigualdad, sino que, dentro de un sistema capitalista sólidamente

integrado, el punto de vista particular de las mujeres indígenas despojadas y las mujeres del Tercer Mundo/ Sur ofrece la visión más inclusiva del poder sistémico.” (Mohanty, 2008 [2003]: 424-425). No obstante, la autora hace referencia a una problemática epistemológica que estuvo ya presente en algunas autoras cuando pusieron de relieve el androcentrismo de las etnografías. Esta problemática

“apunta hacia el hecho de que el superior estatus social que el etnógrafo, en tanto que hombre, ocupa en una sociedad patriarcal como la occidental, lo configura como individuo hasta tal punto que lo incapacita para eliminar un etnocentrismo en el que dominan el androcentrismo y el sexismo (...) Dicho de otra manera, solo someter los modelos teóricos dominantes en antropología al doble filtro de la vivencia subjetiva de la opresión y de la adquisición de una conciencia sobre sí misma, permitiría acabar con los sesgos etnocéntricos y androcéntricos que los estructuran” (Méndez, 2008: 111).

De esta manera, la problemática epistemológica radica en si la vivencia subjetiva de la opresión supone una fuente de conocimiento al alcance exclusivo de aquellas que han experimentado la opresión, y si, por tanto, solo puede investigarse desde allí para garantizar un conocimiento libre de sesgos androcéntricos o etnocéntricos. Patricia Hill Collins (2000) plantearía algo similar. Para esta socióloga, las experiencias de las afroamericanas les proporcionan una “perspectiva singular” en relación a la feminidad negra, no disponible a otros grupos y es por esto que las afroamericanas serían las más indicadas para interpretar dichas experiencias. Además, esta experiencia supondría “una fuente de conocimiento”. En palabras de Curiel (2014), y haciendo referencia a Hill Collins, “si la conciencia feminista negra surge de la experiencia, si ellas son desde su realidad quienes pueden interpretarla mejor, es porque la experiencia vivida es una fuente de conocimiento y deberían ser ellas mismas quienes la investiguen” (2014: 54). Esto supone un gran problema epistemológico para el desarrollo del trabajo de campo, ya que supondría que solo la vivencia subjetiva de la opresión y una conciencia sobre la misma permitirían la eliminación de los sesgos ya sean androcéntricos o etnocéntricos, y plantearía la cuestión de quién puede investigar qué.

No obstante, si bien es cierto que para Hill Collins (2000) el liderazgo en la producción de un pensamiento feminista negro tiene que recaer en las feministas negras, no considera que ello excluya a otros agentes sociales que también luchen por la justicia social. La búsqueda de autonomía para elaborar su propio pensamiento, de auto-representación, es una forma de pasar, como diría Curiel (2014), de “objeto a sujeto”, pero ello no implicaría separarse de otros grupos con el fin de buscar coaliciones: “Los rasgos distintivos del pensamiento feminista negro no tienen necesidad de ser exclusivos, y pueden compartir mucho con otros cuerpos de conocimiento. Más bien, es la convergencia de estos rasgos distintivos lo que da al pensamiento feminista negro estadounidense sus contornos

particulares” (Hill Collins, 2008 [2000]: 101). La propia Curiel puntualiza que no quiere plantear que “solo las que han sufrido las opresiones tienen la capacidad para entenderlas e investigarlas, sino que existe un *privilegio epistémico*” (2014: 54). Un privilegio epistémico que es al que se refiere Hill Collins cuando al proponer la coalición entre diversos grupos que luchen por la justicia social afirma que estas coaliciones requerirían que “los individuos traicionen los privilegios que les proporcionan su raza, su clase, su género, su sexualidad o su status de ciudadanía” (Hill Collins, 2008 [2000]: 125). En la construcción de nuestro saber antropológico, sería necesario pues reflexionar en torno a nuestro *privilegio epistémico*. En este sentido, la noción de “reflexividad epistemológica” o de “objetivación participante” de Bourdieu (2003) cobraría mucha importancia en nuestras investigaciones. Se vuelve necesario objetivar al sujeto objetivante con el fin de poner sobre la mesa la posición en la que cada investigador e investigadora se sitúa. Una reflexión sobre el origen social, las adscripciones teóricas y la posición que ocupa dentro de la academia la investigadora en cuestión es relevante para tratar de solventar algunas de estas cuestiones. En este sentido, Curiel (2014) propone la elaboración de una antropología de la dominación y un feminismo decolonial “que supone develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación (...) En otras palabras, debemos hacer etnografía de nuestros lugares y posiciones de producción de los privilegios” (2014: 56). Asimismo, propone como estrategia metodológica para minimizar las relaciones de poder en la construcción de conocimiento la de teorizar a través de la “co-investigación y la teorización desde los propios procesos comunitarios hechos por intelectuales orgánicas de las comunidades y organizaciones activistas” (Curiel, 2014: 57).

A la luz de todo lo visto hasta el momento, parece que la crítica al sujeto del feminismo (que puede hacerse extensiva a todo sujeto colectivo) abre vías de investigación estimulantes para la antropología, y para el estudio de las relaciones de poder y la dominación. Esta crítica enfatiza la dimensión histórica de la disciplina y trata de crear relaciones más horizontales entre las investigadoras y los sujetos, a pesar de que la tensión entre ruptura epistemológica y aproximación metodológica a los sujetos sea una tensión que vaya a formar siempre parte del propio trabajo de campo. Así, será fundamental acompañar nuestras investigaciones en ese eterno vaivén (entre ruptura y proximidad) de una reflexión sobre nosotras mismas – en qué posición nos situamos, cuáles son nuestros modelos teóricos, y/o cómo hemos llegado al tema que vamos a investigar –. Igualmente, una reflexión constante sobre la propia práctica etnográfica nos facilitará la transformación de las teorías y las herramientas. Ahora bien, ¿cómo afecta esto a la lucha política y al movimiento feminista? ¿Supone la fragmentación del sujeto del feminismo una fragmentación de las luchas, y por tanto un obstáculo para la elaboración de políticas efectivas? Si atendemos al estudio del movimiento feminista convendremos con Viveros cuando afirma que “actualmente existe un acuerdo para señalar que las teorías feministas

habían abordado el problema [de la imbricación de las opresiones] antes de darle un nombre” (Viveros 2016, 2). Y es que la fragmentación y multiplicidad de identidades de las mujeres ha estado siempre en el seno de la reflexión y lucha feministas, dando lugar a estrategias políticas diversas. La intención del siguiente apartado no será, ni mucho menos, la de elaborar un recorrido sistemático del movimiento feminista, sino la de mostrar cómo el movimiento feminista ha tratado de solventar las diferentes posiciones en las que se han inscrito las mujeres a lo largo de la historia dando pie a diferentes estrategias ya desde sus inicios.

3. LA CRÍTICA AL SUJETO DEL FEMINISMO A LA LUZ DE LA ACCIÓN COLECTIVA

Mientras la representación del Hombre ha sido (y es), como señalaba Simone de Beauvoir, lo Uno, la representación y reivindicación de la Mujer ha tenido que responder a numerosas articulaciones y particularidades, y es que como apunta Geneviève Fraisse, ya en el preámbulo de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* de Olympe de Gouges del año 1791, la representatividad de las mujeres se anuncia a partir de las distintas situaciones de filiación; la hermana, la madre o la hija como miembros de la nación. “Una observación sorprendente: la multiplicidad de las identidades femeninas, es pues, la primera cosa que se recuerda para conseguir reconocimiento” (Fraisse, 2003: 62). Las luchas de aquellas categorizadas como mujeres por la erradicación de las desigualdades entre hombres y mujeres han tenido que hacer siempre frente a la multiplicidad de posiciones en las que éstas se insertaban, lo que ha dado pie a distintas teorizaciones y estrategias políticas.

Ya en el seno del movimiento sufragista europeo hubo discrepancias entre las estrategias y discursos a seguir. Algunas se centraron exclusivamente en las desigualdades derivadas del sexo, mientras que otras analizaron también las desigualdades derivadas de la clase (Palomo, 2015). Las mujeres, para las sufragistas, eran aquellos sujetos que habían sido excluidos de la democracia burguesa y del Derecho por lo que el derecho al voto se tornaba fundamental para pasar a formar parte de las instituciones. Esto generó discrepancias con las mujeres obreras que incorporaban al análisis y a la lucha peticiones como la mejora de las condiciones laborales o la participación en los sindicatos prestando así atención a las desigualdades derivadas de la explotación que muchas mujeres sufrían en su condición de trabajadoras. Se dejaba de lado la Mujer como unidad de medida, para dar paso a la representación de la Mujer Trabajadora. Es significativo que Sylvia Pankhurst, hija de Emmeline Pankhurst, fundadora de la *Women’s Social and Political Union* (WSPU) fuera expulsada de la organización por discrepancias con la misma ya que, “de hecho, en este periodo [inicios de siglo XX] la WSPU desaconsejaba la participación de las mujeres trabajadoras en su campaña, y tampoco cuestionaba las estructuras económicas y de clase existentes” (Palomo, 2015: 122). Tras su expulsión,

esta activista fundó la *East London Federation of Suffragettes* que acabaría llamándose la *Workers' Socialists Federation* en la que se impulsaba la creación de comedores comunitarios, o la creación de una fábrica cooperativa de juguetes (Palomo, 2015). Autoras como Alejandra Kolontai, Rosa Luxemburgo, Clara Zetkin o Suzanne Lacore hablaban de la emancipación de las trabajadoras, lo que para Geneviève Fraisse (2003) no supone una analogía entre la explotación de la mujer y la del proletariado, sino una explotación común, por lo que la mujer no quedaría aparte del conjunto social, sino dentro, ocupando un lugar concreto; el de trabajadora. La opresión común que sufrían las mujeres, para muchas feministas europeas, era la familia. La dirigente soviética rusa Alexandra Kolontai se interrogaba sobre si burguesas y obreras podían unirse para luchar contra esta opresión, y consideraba que sería en virtud de las proletarias, no de las burguesas, que las mujeres se liberarían del “yugo familiar” (Kolontai, 1909) porque la lucha de las mujeres trabajadoras debía vincularse con la lucha por la transformación de la sociedad y el fin del capitalismo. Si bien durante un periodo de tiempo la “familia” se veía como el núcleo común de explotación de la mujer, Kate Millet en *Política sexual* postuló que la familia era la principal institución del patriarcado, en la década de los ochenta, esta institución sería rechazada por algunas mujeres negras estadounidenses como lugar de opresión común al constatar que la familia negra funcionó en su origen como fuente de resistencia a la esclavitud (Carby, 1982). Asimismo, se cuestionarían algunos de los análisis de las feministas marxistas como que la mujer estaba oprimida por haber sido excluida del trabajo productivo cuando la mayor parte de las mujeres negras en EEUU nunca habían dejado de desarrollar trabajos productivos y seguían igual de oprimidas (Davis, 1981).

De la misma forma, muchas mujeres afroamericanas señalaron el racismo interno de un movimiento sufragista que tomaba como punto de partida las experiencias de las mujeres blancas burguesas. “Ain’t I a Woman?” se preguntaba Sojourner Truth en el célebre discurso que dirigió a la Convención de mujeres celebrada en Akron (Ohio) en 1851. Estas diferentes experiencias, presentes desde un inicio en las luchas de las mujeres, muestran las dificultades de representación y de lucha unitaria con las que se topó el movimiento feminista desde sus inicios, siendo la visión liberal de las burguesas blancas la que se tomaba desde el poder como la visión hegemónica. No obstante, los intentos de unidad de acción no fueron pocos. Angela Davis (1981) en *Mujeres, raza y clase* apela constantemente a las alianzas y coaliciones concretas que tuvieron lugar en distintos momentos de la historia de EEUU. La búsqueda de unidad política entre mujeres negras y mujeres blancas, así como entre trabajadores y trabajadoras permea todo el libro, sin dejar de lado sus numerosos desencuentros y fricciones. Igualmente, muestra su oposición a que “la mujer” sea el criterio de las luchas, hecho que considera un reflejo de la ideología burguesa; “las trabajadoras, al igual que las mujeres negras, estaban esencialmente unidas a los hombres con quienes compartían la explotación de clase y la

opresión racista, ya que ninguna discrimina entre los sexos” (Davis, 2004 [1981]: 145). A pesar de que la promesa de unidad entre blancas y negras no se cumplió, Davis no deja de recordar los constantes encuentros entre las acciones de mujeres blancas y mujeres negras, y de afirmar la capacidad movilizadora de su lucha conjunta, como en el caso de la lucha por la educación: “los ejemplos más emblemáticos de solidaridad fraterna por parte de las mujeres blancas hacia las negras están ligados a la histórica lucha del pueblo negro para recibir educación” (Davis, 2004 [1981]: 108).

Asimismo, el posterior movimiento por los derechos civiles en EEUU conllevó la aparición de lo que se conoce como *feminismo negro* que sistematizó las imbricaciones entre el género, la clase, la raza y la sexualidad normativa y dio paso a la representación de la Mujer Negra.

“La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. Las síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que enfrentan todas las mujeres de color” (Combahee River, 1988: 179, como citado en Curiel, 2007: 95).

En los mismos años, las luchas de las mujeres chicanas dentro del Movimiento chicano dieron pie a reflexiones articuladas bajo el paraguas del *feminismo chicano*:

“A diferencia del feminismo radical europeo y angloamericano, el feminismo Xicana no rompe con el Movimiento Chicano, sino que, desplegando su lucha desde el Chicanismo, lo transforma por dentro, lo arrastra. No se puede trasladar el esquema de los grupos de la izquierda europea y norteamericana blanca, en los que el machismo dominante precipitó la salida de las mujeres feministas y la formación de grupos autónomos. Las feministas Xicanas han sostenido un fuerte compromiso con sus comunidades de origen que no se ha visto devaluado por las políticas feministas sino, al contrario, reforzado a través del ejercicio de la crítica” (López, 2014:108-109).

Las problemáticas de las migrantes mexicanas en Estados Unidos o de las afroamericanas no eran comparables con las de las feministas blancas de clase media que pretendían liberarse librándose del trabajo doméstico y labrándose una carrera como sus maridos, dejando el trabajo en el hogar en manos de otra mujer, en la mayoría de los casos, en manos de una mujer migrante. Así, la complejidad de las articulaciones de las aspiraciones e intereses de todas las mujeres es evidente. Las luchas y teorizaciones de estas pensadoras, entre otras, dieron paso a una crítica a la noción misma de sujeto colectivo por pertenecer

a una epistemología occidental y colonizadora, que daba ya paso a las primeras críticas poscoloniales, comenzando a pensar “las mujeres” como un sujeto híbrido, subalterno, siendo la diversidad de la experiencia fundamental para estas feministas, y cobrando especial relevancia la frontera. Las teorizaciones de autoras como Gloria Anzaldúa, Audre Lorde o Cherrie Moraga dieron paso a la representación de la Mestiza.

“La nueva mestiza supone una ruptura del paradigma colonial. Se trata de una figura surgida en el seno de la herida colonial, en esta herida abierta que es la frontera entre México y los EE.UU. Pero, al mismo tiempo, se trata de una figura que traspasa fronteras; es transfronteriza, tanto geográfica como lingüística y hasta sexualmente hablando” (Meloni, 2012: 211).

Pero como nos recuerda Curiel (2007), mientras que la mujer mestiza supuso un eje de resistencia en EEUU, se trataba de un concepto opresor para las afrodescendientes en América Latina, ya que “la homogeneización con una perspectiva eurocéntrica fue la propuesta nacional a través de la ideología del mestizaje, que aspiró a lo europeo como una forma de “mejorar la raza” (Curiel, 2007: 98). Una vez más, se hace evidente que las diversas experiencias sociales e históricas de las mujeres conllevan estrategias y representaciones políticas diferentes. Así, por ejemplo, cuando se trata de políticas públicas “o bien se reconoce la base racial y de clase del género, o cualquier agenda política feminista fundamentada sobre la asunción, explícita o implícita, de la existencia de una identidad de género común, remite inevitablemente a las experiencias y vivencias de las mujeres blancas de clase media (Méndez, 2008: 194).

La lucha de lesbianas, transexuales, transgénero y travestis fueron asimismo muy importantes para la crítica del binarismo y de la ontología naturalista, de lo masculino y lo femenino, e indispensables para la lucha contra la homofobia y la transfobia, generando también distintas estrategias y representaciones políticas (Méndez, 2014). El 28 de junio de 1969 estallaron las protestas de Stonewall, Nueva York, lo que sentó las bases de una lucha en favor de los derechos civiles de las personas homosexuales. En el seno del Estado español,

“las feministas lesbianas, hasta entonces integradas en el movimiento feminista, se desgajaron de él para crear sus propias organizaciones. Al hacerlo se visibilizaron como sujeto histórico colectivo doblemente oprimido – por su sexo y por su práctica sexual– y denunciaron, nutriéndose de los estudios que historizaban la sexualidad, los múltiples efectos de una heteronormatividad a la que las feministas heterosexuales habían prestado escasa o nula atención política” (Méndez, 2014:18).

Asimismo, entrando en pleno siglo XXI, surgió en el Estado un movimiento prodespatologización de las identidades trans que luchaba por la autoasignación de las identidades frente a los manuales médicos reivindicando que “la diversidad de nuestros

cuerpos, sexos, géneros, deseos e identidades fuese celebrada antes que aplastada bajo clasificaciones médico-políticas que nos resultan tan ajenas como opresoras” (Fernández y Araneta 2013: 47). A su vez, el surgimiento de un movimiento transfeminista condensado en el *Manifiesto por la insurrección transfeminista* (2009) denunció que el feminismo hegemónico había excluido la diversidad de identidades y que había sucumbido al binarismo: hombre/mujer, hetero/homosexual... (Fernández y Araneta 2013) y llamaba a dinamitar el binomio sexo/género, denunciado así que la insistencia en el sujeto Mujer como una categoría unitaria y coherente había negado la diversidad de la misma, marginando así a muchos de los sujetos que el feminismo pretendía emancipar (Butler, 2007).

Así pues, en este breve bosquejo que no pretende ser exhaustivo y que se deja fuera las luchas de muchas mujeres, observamos que el movimiento feminista ha tenido que hacer siempre frente a las numerosas intersecciones que han llevado al surgimiento de colectivos variados de mujeres burguesas, trabajadoras, socialistas, marxistas, anarquistas, negras, musulmanas, chicanas, lesbianas, transfeministas... o incluso a colectivos de mujeres que han decidido luchar en espacios mixtos dentro de sus comunidades junto a los hombres de su grupo (como en el caso de la lucha de las mujeres indígenas). Y aun con todo, las conquistas políticas y sociales del feminismo son innegables. Como afirma Méndez (2014),

“Nadie negará que los feminismos en movimiento, en toda su diversidad y complejidad, con sus tensiones internas y estrategias divergentes, pero también con sus alianzas inquebrantables cuando se ataca a los derechos ya obtenidos por ese sujeto político “mujeres” que fue básico para echar a andar, una vez más, mediados los sesenta del siglo XX, es uno de los movimientos sociales que más fuerte y a más múltiples niveles ha calado. No en vano sus eslóganes clásicos “lo personal es político” y “nuestro cuerpo es nuestro” han atravesado décadas y siguen tan anclados en esa multiplicidad de micro-grupos feministas, queer, transfeministas, como en aquellos que apuestan por políticas sexuales más reformistas. Ambos siguen haciéndonos pensar” (Méndez, 2014: 25).

Por lo que podríamos afirmar que la heterogeneidad del sujeto del feminismo no ha obstaculizado por completo la creación de coaliciones ni la acción colectiva cuando los derechos de aquellas socialmente adscritas a la categoría “mujer” se veían mermados, o sencillamente no eran reconocidos.

Es cierto que lo paradójico continua porque, como postula Cruz (2008), toda acción colectiva conlleva la articulación de identidades colectivas, siendo éstas uno de los recursos indispensables para la acción. Estas definiciones e interpretaciones pueden ser múltiples, así unas se definen como mujeres, pero como hemos visto, también como trabajadoras, migrantes, negras, lesbianas, trans, ... lo que no dejará de generar conflictos

que se hacen públicos en la acción colectiva. En una protesta, las participantes siempre identifican quiénes son, quiénes son sus adversarios, el origen del conflicto y su posible solución. Estando todas estas cuestiones siempre en disputa. De esta manera, es a través de la acción colectiva que estas numerosas identificaciones (que no son ni esenciales, ni estáticas, sino que están en constante definición) se confirman, revisan y resignifican, transformándose así a cada momento los significados adscritos al sujeto político “mujer” y las estrategias de emancipación. Es por esto que resulta interesante volcar nuestra mirada sobre la acción colectiva para ver cómo dicho sujeto ha ido transformándose a lo largo de la historia y de los contextos. Pero también, para comprender mejor los conflictos o las estrategias que surgen ante dicha heterogeneidad (entre las múltiples definiciones de la categoría social “mujer” y la articulación de la acción colectiva), para reflexionar sobre la imbricación de las opresiones o para poder teorizar sobre el sujeto del feminismo. Y es que como se ha dicho, sin trabajo de campo no hay teoría, y sin teoría no hay trabajo de campo. Y si la formación de las identidades responde a procesos histórico-sociales concretos, podremos estudiar la acción colectiva como uno de los marcos en el que éstas se disputan, se consensuan y se movilizan.

4. CONCLUSIONES

Las reflexiones sobre la interseccionalidad de las opresiones y la crítica al sujeto del feminismo que llevaron a cabo las antropólogas poscoloniales, entre otras, han abierto nuevas posibilidades para la antropología feminista. Si bien en un plano epistemológico no podemos afirmar la existencia de un sujeto Mujer homogéneo y, por tanto, las investigaciones con profundidad histórica, contextuales y donde se pongan en juego definiciones relacionales y no sustantivas, en las que las investigadoras hagan un ejercicio de *reflexividad epistémica*, se vuelven fundamentales para el desarrollo de investigaciones rigurosas; en el plano de la acción colectiva, la(s) Mujer(es) (trabajadora, negra, mestiza, lesbiana, trans, ...) ha sido sujeto de muchas y grandes luchas. No obstante, dado que, como hemos visto, la acción colectiva es el espacio en el que las identidades se redefinen constantemente, siempre en el marco de unas relaciones socio-históricas concretas, me parece que la antropología feminista tiene en ella un escenario estimulante para seguir indagando en las relaciones entre los sexos, en las categorías sexo/género, sexualidad, y/o patriarcado. Poniendo la mirada sobre la acción colectiva (tanto al entramado simbólico que ésta articula, como a las prácticas concretas) tendremos una mejor comprensión de cómo se ha tratado de solventar la heterogeneidad del sujeto político Mujer(es) en la práctica. Comprender qué identidades y cómo se disputan, en qué momento aparecen unas definiciones y desaparecen otras, qué estrategias prevalecen, y cuáles desaparecen, y cómo todo esto influye en la articulación de nuevas teorías, y viceversa.

En vista de las últimas movilizaciones en América Latina (movimiento “Ni una menos”), el Paro Internacional de Mujeres del 2017, y la próxima convocatoria para la Huelga

Feminista en el Estado español en marzo del 2018, o las recientes movilizaciones en el seno del Estado por el juicio contra “La manada” bajo el lema “La manada somos nosotras”, las mujeres siguen siendo punta de lanza en la lucha por la transformación social y la extensión de derechos. Y si bien es cierto que éstas se insertan en numerosas posiciones distintas dentro de la estructura social y que no todas tienen los mismos intereses, desde la antropología feminista podríamos tratar de mirar (y participar) en dichos movimientos con una doble finalidad, por un lado, la de crear conocimiento desde sus experiencias; un conocimiento comprometido con los sujetos que estudia. Y por el otro, la de articular las distintas miradas críticas, heterodoxas, y autónomas presentes en el movimiento que puedan servirnos de guía hacia la transformación radical de la sociedad y, por tanto, de las relaciones entre los sexos, sin olvidar analizar aquellas que siguen reproduciendo la ontología naturalista y el binarismo para pensar cómo podemos evitar caer en ellas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Bourdieu, P.; Chamboderon, J. y Passeron, J.C. (2005) [1973] *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Madrid: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre (2003) “L’objectivation participante”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 150, pp. 43-58.

Butler, Judith (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Carby, Hazeil (2012) [1982] “Mujeres blancas, ¡escuchad! Los límites del feminismo negro y la hermandad femenina”. En Jabardo, Mercedes (ed.) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 209-242.

Cruz, Rafael (2008) *Repertorios. La política de enfrentamiento en el siglo XX*. Madrid: CIS.

Curiel, Ochy (2007) “Crítica postcolonial desde las prácticas del feminismo Antirracista”. *Nómadas* 26, pp. 92-101.

Curiel, Ochy (2014) “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”. En Mendía *et al.* (ed.) *Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Hegoa, pp. 45-61.

Davis, Angela (2017) [1981] *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

Fernández, Sandra y Araneta, Aitzole (2013) “Genealogías trans(feministas)”. En Solá, Miriam y Urko, Elena (eds.) *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta, pp. 45-58.

Fraisse, Geneviève (2003) *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Hill Collins, Patricia (2012) [2000] “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”. En Jabardo, Mercedes (ed.) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 99-134.

Kollontai, Alejandra (1976) [1909] “El matrimonio y el problema de la familia”. En Castellote, Miguel (ed.) *Marxismo y Revolución*. Madrid: Miguel Castellote, Editor, pp. 11-59.

López, Pablo (2014) “Feminismo Xicana”. *Revista internacional de Filosofía* 63, pp. 97-111. <http://revistas.um.es/daimon/article/view/199761> [consultado el 27 de diciembre de 2017].

Manifiesto por la insurrección transfeminsita

Mahmood, Saba (2008) [2005] “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones”. En Suárez, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (coords.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Barcelona: Cátedra, pp. 165-223.

Meloni, Carolina (2012) *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Méndez, Lourdes (2008) *Antropología feminista*. Madrid: Editorial Síntesis.

Méndez, Lourdes (2014) “Feminismos en movimiento en el Estado español: ¿re- ampliando el espacio de lo político”. *Revista Andaluza de Antropología* 6, pp. 11-30.

Palomo, Eva (2015) *Sylvia Pankhurst, Sufragista y Socialista*. Toledo: Almud, Ediciones de Castilla-La Mancha.

Passeron, Jean Claude (2006). *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid: Siglo XXI.

Smith, Sharon (2017) “Una defensa marxista de la interseccionalidad”. *Viento Sur*. <http://vientosur.info/spip.php?article12953> [consultado el 26 de diciembre de 2017]

Talpade Mohanty, Chandra (2008 [1984]) “Bajo los ojos de occidente: Academia feminista y discursos coloniales”. En Suárez, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (coords.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Barcelona: Cátedra, pp. 117-165.

Talpade Mohanty, Chandra (2008 [2003]) “De vuelta a Bajo los ojos de occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En Suárez, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (coords.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Barcelona: Cátedra, pp. 407-464.

Viveros Vigoya, María (2016) “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 52, pp. 1-17.