

RETOS DE LA ANTROPOLOGIA FEMINISTA: ENTRE TEORIAS Y PRÁCTICAS ETNOGRÁFICAS

Lourdes Méndez Pérez

[10.17075/magaaas.2019.002]

XORNADA

MULLERES E ANTROPOLOXÍA EN GALICIA. ANTROPOLOXÍA APLICADA NA ACCIÓN SOCIOCULTURAL

Consello da Cultura Galega
Santiago de Compostela
Mércores, 12 de xuño de 2019



Mulleres e antropoloxía en Galicia. Antropoloxía aplicada na acción sociocultural.
Consello da Cultura Galega. 12.06.2019

RETOS DE LA ANTROPOLOGIA FEMINISTA: ENTRE TEORIAS Y PRÁCTICAS ETNOGRÁFICAS

Lourdes Méndez. UPV/EHU

En el marco de esta Jornada *Mulleres e antropoloxía en Galicia. Antropoloxía aplicada na acción sociocultural*, y para suscitar una reflexión que permita ir más allá de la denominada antropología de la mujer, de las mujeres o del género, -puesto que dicha antropología no tiene por qué ser feminista- voy a plantear los retos a los que, a mi entender, ésta debe enfrentarse. Esos retos conciernen tanto a la construcción teórica de la disciplina, como al contexto social, político y económico en el que esta prosigue su andadura. Por eso, antes de nada, voy a enunciar cinco hechos que, desde los cincuenta del siglo XX, afectan a la antropología y a la práctica etnográfica. Esos cinco hechos son: 1) el acceso a la independencia de las ex colonias y la consiguiente recomposición geopolítica, económica y urbanística del planeta; 2) el número creciente de profesionales de la antropología que investigarán en su propia sociedad; 3) la implantación de la disciplina como formación universitaria en países no occidentales, lo que contribuirá a difundir teorías acuñadas en Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia; 4) los sucesivos giros metodológicos de la disciplina; y 5) las críticas que sujetos históricos colectivos minorizados -indígenas, mujeres, homosexuales, lesbianas-, plantean al cómo habían sido analizados, ellos o sus sociedades, por las ciencias sociales y humanas. Entre las repercusiones que estos hechos tuvieron sobre la disciplina voy a destacar cuatro: 1) la ampliación de la tipología de sociedades analizadas; 2) la desaparición de lo que el antropólogo haitiano Trouillot denominó el ‘nicho del salvaje’, nicho constitutivo de la disciplina; 3) el incremento de objetos de estudio; y 4) el cuestionamiento de los principales paradigmas -evolucionista,

difusionista, funcionalista, estructuralista...- sobre los que se había construido el canon antropológico. Desde finales de los sesenta, a los objetos de estudio clásicos - parentesco, religión, economía, política- se les sumarán otros como salud, patrimonio, migraciones, turismo, arte contemporáneo, museos. Y también lo que, sin serlo, pasa por ser un objeto de estudio, a saber: 'la mujer', 'las mujeres', 'el género'. Un pseudo objeto de estudio del que, además, se ocuparán mayoritariamente mujeres formadas como antropólogas, o como técnicas en igualdad, o como expertas en género. Triple problema, por lo tanto: un objeto de estudio que no lo es, abordado, casi en exclusiva, por mujeres, de las que se sospecha que persiguen objetivos que son más de índole ideológico, que científico-social.

No está de más insistir, dada la confusión reinante, en que quien investiga elabora un objeto de estudio que remite a campos de actividad social -el del patrimonio, el del arte, el agrícola, el de la salud, el de las creencias- articulados por relaciones sociales que son producto de procesos históricos, e indisociables de las estructuras de sexo, clase, raza y etnia que atraviesan toda sociedad. Además de proveer una estructura de relaciones sociales, las categorías de sexo, clase, raza, etnicidad y, en intersección temporal o permanente con ellas, las de edad, orientación sexual y credo religioso, son las que cada persona tiene a su disposición para construirse identitariamente y, en ocasiones, para reivindicarse y hacerse visible como miembro de una comunidad específica -lesbiana, musulmana, gitana-, dentro de la sociedad en la que vive.

A la antropología le da igual que la práctica etnográfica se lleve a cabo en Galicia, en Euskal Herria, o en cualquier otro lugar del mundo ya que lo relevante es cómo se construye el objeto de estudio y, en lo que aquí interesa, si para hacerlo se han retenido las premisas de la antropología feminista. Supongo que a estas alturas os

estaréis preguntando qué entiendo por antropología feminista y cuáles son los retos que esta plantea.

¿Qué entiendo por antropología feminista?

Tal y como la entiendo, la antropología feminista es un método de análisis, es decir, un conjunto de principios teóricos, crítico con el canon antropológico sobre el que se construyó una disciplina que ya ha cumplido 150 años, reflexivo con respecto a la práctica etnográfica y a la relación etnológica que se teje durante la misma, y aplicable a cualquier objeto de estudio. Porque así la entiendo, el objeto de estudio de la antropología feminista no es ni la mujer, ni las mujeres, ni el género, ni los roles de sexo/género. Y su objetivo no es incorporar a las mujeres a las disciplinas sociales dando cuenta de las actividades que estas hacen o dejan de hacer y analizándolas, según la posición teórica adoptada, a través del prisma de la opresión, del de la dominación, del de la explotación, del de la esencia (del 'ser mujer') o del de la complementariedad (entre los sexos). Además, eso ya lo hicieron las antropólogas feministas de los setenta y ochenta proporcionando a la disciplina un conocimiento (Méndez, 2007), con seria base etnográfica, que debería haber obligado a que esta revisara sus fundamentos epistemológicos. Pero no fue así.

Reconociendo el más que necesario trabajo realizado por nuestras antecesoras hay que insistir, como ellas hicieron, en que el objetivo de la antropología feminista es lograr transformarla, mediante una crítica a los sesgos que estructuran los métodos de la disciplina, hasta conseguir que esta deje de ser lo que, en palabras del antropólogo G. Stocking, todavía hoy es, a saber, una andro-logía. Una andro-logía, estructural en las ciencias sociales y humanas, y que permanece intacta. Si el carácter andrológico de los métodos de la antropología, de la historia, de la sociología, de la filosofía, permanece intacto; si además ese conocimiento andrológicamente sesgado se transmite de

generación en generación a través de los diferentes niveles de enseñanza reproduciéndose así hasta la náusea es, simple y llanamente porque, hasta ahora, esas disciplinas sólo han incorporado, como si se tratara de ‘nuevos’ objetos de estudio (cosa que no es cierta, puesto que ya lo estaban en el XIX), a sujetos históricos colectivos minorizados -mujeres, indígenas, lesbianas, gays, discapacitados-, con independencia de que, además, sean esos mismos sujetos minorizados quienes, a menudo, elaboran saberes científico-sociales sobre sí mismos apelando, con frecuencia, a sus vivencias y experiencias específicas como garantes de estar produciendo conocimientos libres de los sesgos teóricos que impregnaban las anteriores versiones sobre ellos.

Si bien es cierto que en el caso del sujeto histórico colectivo ‘mujeres’, en los países occidentales y gracias a las luchas feministas, hemos logrado una serie de derechos civiles y políticos; también lo es que desde los setenta algunas antropólogas, haciendo suya primero la categoría ‘mujer’ y, progresivamente, la de ‘mujeres’ o la de ‘género’, empezaron a analizar lo que con ellas acontecía en los campos de actividad en los que estaban presentes, y a preguntarse por qué estaban ausentes en otros. La opción de investigar focalizando la atención sobre las ‘mujeres’ no fue el resultado del desarrollo ‘lógico’ de los debates que tenían lugar en la antropología de aquellos años, sino el de unas luchas feministas, de unas reivindicaciones, que interpelaban a las académicas de la época. ‘La mujer’, ‘las mujeres’, devinieron así visibles en diferentes disciplinas pero, paradójicamente, a la par que esto sucedía, quedaron encapsuladas -al igual que quienes investigaban sobre ellas- como si la categoría de sexo social (hombre, mujer) sólo concerniera a las personas de sexo hembra.

Esa situación se agravará cuando, desde mediados de los ochenta y como parcial consecuencia del efecto conjugado de determinadas políticas públicas -de alcance nacional, estatal e internacional- destinadas a gestionar la desigualdad entre los sexos

(Méndez, 2006); y de la creación de los estudios sobre la mujer, las mujeres o el género en diferentes universidades; florezcan hasta la saciedad, sea bajo forma de Tesis de doctorado, de trabajos de fin de Grado, de Trabajos de fin de Master, de informes y de diagnósticos realizados por encargo para diferentes instituciones, estudios sobre: - mujeres y deporte; género y trabajo; arte y mujer; género y política; mujer y salud; géneros y museos.... Tanto la conjunción **y**, como la otra habitual, **en**, -las mujeres en la literatura; en el cine; en la agricultura, en las colecciones etnográficas, en las colecciones de arte...- reflejan una triple dificultad cuyas dimensiones son epistemológicas y políticas: la de no haber prestado la suficiente atención analítica a que el sexo social (mujer/hombre) es estructural, siendo mujer y hombre dos categorías relacionales; la de no haber retenido que la andro-logía permite que proliferen habitaciones propias -estudios de género, lesbianos, gays, queer-, puesto que su existencia crea la ilusión de que las ciencias sociales y humanas han transformado sus métodos de análisis deshaciéndose de sus sesgos teóricos e ideológicos; y la de no haber anticipado las consecuencias, que no son sólo políticas, de la institucionalización de un feminismo liberal promotor de políticas de igualdad.

Para hacer frente a los retos que esa triple dificultad entraña, urge recuperar el carácter epistemológico de la antropología feminista.

El carácter epistemológico de la antropología feminista

La confusión que existe entre campo de estudio y objeto de estudio, unida a la de considerar que perspectiva feminista y perspectiva de género son sinónimas y a que, desde ambas se estudia, sí o sí, a la mujer, o a las mujeres, es hoy uno de los grandes retos de la antropología feminista. Me explico.

Alguien que, por ejemplo, opta por examinar el arte contemporáneo en Galicia y decide focalizar su investigación sobre el reconocimiento alcanzado por las y los artistas

reteniendo, y cruzando, las variables de sexo social (hombre, mujer), raza/etnicidad, posición de clase, educación artística y orientación sexual, y planteando como hipótesis guía que el sexo social condiciona el grado de reconocimiento obtenido, puede hacerlo a partir de un método de análisis feminista que integra en otros y que, al integrarlo, transforma: del estructuralista al interpretativo, pasando por el materialista, el marxista estructuralista, el posmoderno, el decolonial e incluso el ontológico. Esa pluralidad de posibilidades explica las diferentes posiciones teóricas presentes en la antropología feminista. Marcadas por el clima político de los setenta, atentas a las luchas y reivindicaciones que acompañaron a la tercera ola feminista en Europa (o, en la genealogía anglosajona, a la segunda), algunas antropólogas feministas iniciaron su andadura optando por diferentes métodos que sometieron a crítica y guiaron sus prácticas etnográficas. Esas opciones quedan patentes en investigaciones que, en aquellos años, se centraron en demostrar la universalidad o no de la subordinación de las mujeres a los hombres; en examinar el impacto de la dominación colonial sobre la estructura tradicional de las relaciones sociales entre los sexos en sociedades que ya eran post-coloniales; y en debatir sobre la existencia o no de sociedades matriarcales.

Como puede apreciarse, las cuestiones de fondo eran las posiciones de poder que, cada sexo, ocupaba en el mundo social, y las consecuencias materiales y simbólicas derivadas de esas posiciones. Pero había más ya que todos los artículos de aquella década, que hoy forman parte del canon de la antropología feminista, finalizaban con una propuesta política y proponían qué rumbo seguir para lograr la igualdad entre mujeres y hombres. Doble faz, por lo tanto, epistemológica y política, de una antropología feminista en pleno proceso formativo algunos de cuyos objetos de estudio fueron la división sexual del trabajo, la reproducción biológica, la reproducción social, los saberes a los que, en base al sexo, tienen acceso los miembros de cada

sociedad, la violencia física y mental ejercida por los hombres (como clase/sexo), o la existencia de sexos ‘supernumerarios’ en diversas sociedades. Objetos de estudio que, repito, pueden abordarse, o no, desde un método de análisis feminista.

Una práctica etnográfica que, en esta Jornada, viene al caso.

Ese fue mi caso en la que fue mi primera práctica etnográfica en Galicia y que se centró en dar cuenta de las transformaciones de la vida cotidiana de las campesinas de un municipio del interior de Lugo (Méndez, 1988). Práctica en la que, a nivel teórico, retuve la perspectiva materialista-feminista que sociólogas como Colette Guillaumin y Cristhine Delphy, y antropólogas como Nicole Claude Mathieu y Paola Tabet habían empezado a fraguar en los setenta. Con todas sus lagunas e imperfecciones, esa investigación desembocó en una Tesis de doctorado que ejemplifica cómo entendía, y entiendo, la antropología feminista. Lo ejemplifica porque su objeto de estudio no fue la mujer, ni las mujeres, ni el género, sino un tipo de productoras, las campesinas, insertas en un modo de producción específico, reproductoras biológicas y sociales, que estaban en tránsito de devenir agricultoras, en una sociedad con lengua y cultura propias, sí, pero ni aislada, ni ajena al Estado del que forma parte y a sus políticas públicas, ni ajena a la realidad económica de, en la época, Comunidad Económica Europea. A la luz del método materialista-feminista, la realidad cotidiana de esas campesinas desmentía tres de los ejes fundamentales del constructo científico-social según el cual, en Galicia, las relaciones entre los sexos eran igualitarias en un mundo rural que habría conservado intacta la esencia de la Cultura de Galicia. Esos tres ejes eran: 1) la idea de Vicente Risco (1979) según la cual Galicia sería un ‘patriarcado con igualdad de derechos’, 2) la sostenida por Maria Xosé Queizán (1978) en su ensayo *A muller en Galicia* y según la cual en el mundo rural no había división sexual del trabajo, y 3) la de la existencia, en el mundo rural, de una ‘permisividad sexual’ que se materializaba en el elevado número

de madres solteras existente, y en el hecho de que estas no fueran objeto de ostracismo social. Pienso que conseguí mostrar el androcentrismo de los estudios antropológicos sobre Galicia, de los de Lisón Tolosana a los más tardíos de Fernández de Rota; la persistencia del mito cultural del matriarcado gallego; y la incongruencia de afirmar la existencia de un patriarcado con igualdad de derechos. Pero volvamos al carácter epistemológico de la antropología feminista.

Los sesgos del conocimiento antropológico

Punto importante para la antropología feminista es el de que, a pesar de optar por diferentes métodos de análisis -marxista-feminista las unas, estructuralista-marxista las otras, culturalistas feministas las de más allá- de cara a las ciencias sociales y humanas todas las investigadoras parten de que éstas están androcéntricamente sesgadas y, en el caso de la antropología, a ese sesgo teórico e ideológico se le añadía otro: el etnocéntrico y, ya en los ochenta, otro más, el heterocéntrico. Enunciar que el androcentrismo y el etnocentrismo son sesgos estructurales de los métodos de análisis de la antropología, significa afirmar que estos fundamentan el saber antropológico. Y significa también considerar que ambos sesgos falsean los resultados de las investigaciones aunque estas partan de prácticas etnográficas destinadas a observar el mundo social en tal o cual comunidad, y a recoger datos -cuantitativos y cualitativos- haciendo uso de diferentes técnicas de investigación. Y, por último, significa entender que la antropología feminista debe ser epistemológica y proponer principios teóricos para, a partir de ellos, analizar el mundo social siguiendo reglas metodológicas que permitan validar, o invalidar, los resultados de las investigaciones. Por eso la antropología feminista, aunque focalice su atención sobre lo que en la vida social acontece con las personas categorizadas como de sexo social 'mujer', ni es una antropología de la mujer, ni una antropología de las mujeres, ni una antropología del

género. Olvidar eso ha llevado a un callejón teórico sin salida en la medida en la que, cada vez más, se olvida, como escribía en 1970 Christine Delphy, que el conocimiento feminista

“no puede conformarse con cuestionar tal o cual resultado de esta o aquella disciplina. Debe contestar las propias premisas a partir de las que se han obtenido esos resultados, el punto de vista desde el cual se han obtenidos esos resultados, el punto de vista desde el que se han observado los ‘hechos’, el punto de vista que ha constituido los hechos en hechos; lo que está en entredicho no es sólo la interpretación del objeto, sino la mirada que percibe el objeto y el objeto que esta mirada constituye; llegando por tanto hasta los conceptos aparentemente más ‘técnicos’ y más ‘neutros’ ”.

No es el menor de los retos de la antropología feminista reconocer de una vez que, entre esos conceptos “aparentemente más ‘técnicos’ y más ‘neutros’ ”, se encuentra el de ‘género’. Ese género que, es bien sabido, sigue utilizándose de forma descriptiva y como sinónimo de mujer. Uso que, a mediados de los ochenta, denunció la historiadora post-estructuralista Joan Scott en un largo artículo en el que defendía que la categoría de género era útil para el análisis histórico, siempre y cuando se superara su uso descriptivo y no se empleara como sinónimo de mujer. Treinta años después, cuando dices ‘estudios de género’, lo que alumnado universitario, instituciones políticas y organizaciones no gubernamentales entienden es que, quienes se dedican a ellos, estudian a las mujeres y pueden aportar diagnósticos ‘técnicos’, informes, que permiten diseñar intervenciones para paliar las desigualdades entre mujeres y hombres.

Esas intervenciones que, a mi entender, se inspiran de los modelos filantrópicos del siglo XIX, pasan por alto el carácter estructural de las desigualdades de sexo y a lo que las investigaciones antropológicas feministas deberían contribuir es a mostrar que, por ejemplo, los hoy de moda ‘recorridos feministas’ o ‘con perspectiva de género’ que proponen cada vez más todo tipo de museos, no altera el carácter androcéntrico de sus colecciones ni, en general, el de las exposiciones que programan. Por eso conviene mantenerse alerta ante unas estrategias, cada vez más frecuentes, que consisten en

ocultar el carácter estructural de las desigualdades de sexo recurriendo a la visibilización -de artistas mujeres, por ejemplo-; al ‘empoderamiento’ -de las mujeres, claro está, a las que se les proponen talleres y más talleres sobre el cómo empoderarse-; o animando al ‘emprendizaje’ como lo hacen programas subvencionados por la Unión Europea, algunos de ellos destinados a las mujeres, como el Proyecto Claudia que en 1994 se llevó a cabo en trece ayuntamientos rurales de Galicia. ¿Alguien sabe qué resultados se obtuvieron? Pero retronemos a la antropología feminista y a lo que en ella sucede con las categorías de sexo y de género.

La trampa de entender el sexo como naturaleza y el género como cultura

Ya he indicado que las antropólogas feministas de los setenta cuestionaron los resultados de las investigaciones sobre la posición de las mujeres en diferentes sociedades y, a la par, trabajaron desde los métodos disponibles en la disciplina pero transformándolos gracias a una reflexión feminista que, a ambos lados del Atlántico, demostró empíricamente el *‘no se nace mujer, se deviene’*, de Simone de Beauvoir. En ese sentido sus aportaciones fueron, y son, fundamentales ya que incorporan a las mujeres, como sujetos, al mundo social y, además, muestran que los roles y funciones que estas desempeñan en las diversas sociedades no derivan de una hipotética naturaleza ‘femenina’, sino de las formas en las que cada sociedad piensa los significados, cualidades y atributos del ser hombre o del ser mujer. Significados, cualidades y atributos siempre relacionales, siempre simbólicos, y siempre acarreado consecuencias materiales y simbólicas para cada uno de los sexos reconocidos -sean estos dos o veintidós-, asignados a quienes forman parte de una sociedad determinada en un momento histórico concreto.

La antropología feminista empezó su andadura asumiendo una doble universalidad: la del dualismo naturaleza/cultura, y la de una subordinación de las

mujeres a los hombres derivada de la asociación de estas con la naturaleza. Para combatir el sesgo naturalista que impregnaba los análisis que tenían que ver con el ser mujer y/o el ser hombre, con sus roles y funciones sociales, y sin percatarse de hasta qué punto reproducía el dualismo entre lo biológico y lo social, la distinción analítica entre sexo (biológico) y género (cultural) propuesta por la socióloga Oakley en 1972, se consideró como la herramienta idónea para demostrar la variabilidad cultural de las formas de ser mujer y de ser hombre. A mi entender, los dos grandes logros de las antropólogas feministas de aquella década fueron el de desvelar los sesgos analíticos mediante los que la disciplina había naturalizado el ser mujer y el ser hombre, y el de producir etnografías focalizadas en el sujeto mujer que demostraban que de Beauvoir tenía razón. Desde diferentes paradigmas teóricos las antropólogas feministas (Méndez, 2007) abordaron tres cuestiones ya presentes en el evolucionismo. La primera concernía a la atribución de una naturaleza intrínseca, de una esencia, a cada sexo; la segunda, a cómo ésta se plasmaba materialmente estableciendo ámbitos de actividad -económicos, rituales, políticos- específicos para cada sexo en los que mujeres y hombres realizaban trabajos acordes con su naturaleza; y la tercera, concernía a la existencia de sociedades matriarcales en algún periodo histórico anterior a aquel en el que triunfó el patriarcado. Tres cuestiones que conciernen al cuerpo sexuado, a las actividades asignadas a cada sexo, y al poder ejercido por mujeres y hombres en diferentes periodos históricos, y que requieren analizar un orden socio-sexual de larga duración nutrido de múltiples discursos científicos, filosóficos y políticos. Desde todos se insiste en que las mujeres seríamos

“una especie natural, que tendríamos instintos, conductas, cualidades, insuficiencias propias a nuestra naturaleza. Seríamos, en la humanidad, los testigos privilegiados de la animalidad originaria. Y nuestras conductas, las relaciones sociales en las que nos hallamos, serían explicables, al contrario que

los otros hechos sociales, únicamente mediante la Naturaleza” (Guillaumin, 1978: 28).

La idea de que es lo social lo que nos construye en tanto que mujeres (u hombres), y no una “naturaleza trascendente de la que sólo podríamos pedir cuentas a Dios, ni una mecánica genética interna” (Guillaumin, 1978: 128) es, todavía hoy, tachada de ideológica cuando se examina desde el prisma de un dualismo naturaleza/cultura en el que la clave es la naturalización. Clave porque disocia ambos ámbitos y ordena la oposición naturaleza/cultura colocando a la primera al servicio de la segunda y legitima el orden socio-sexual y simbólico dominante que afecta: 1) al carácter de las relaciones mujeres/hombres, 2) a las que cada sexo mantiene con la naturaleza durante, por ejemplo, unas actividades productivas resultantes de la división sexual del trabajo, y 3) a las hipotéticas esencias del ser hombre o mujer. A pesar de que algunas antropólogas criticaron tempranamente tanto el dualismo naturaleza/cultura como su supuesta universalidad, la crítica no afectó a la distinción analítica entre sexo y género. Quizás porque, escribía Haraway a mediados de los noventa, era valiosa

“para combatir los omnipresentes determinismos biológicos constantemente desplegados contra las feministas [...] En el esfuerzo político y epistemológico para sacar a las mujeres de la categoría naturaleza y colocarlas en la cultura [...] el concepto de género ha tendido a permanecer en cuarentena para protegerse de las infecciones del sexo biológico” (Haraway, 1995: 227).

Además de permanecer en cuarentena, el ‘género’ se utilizó como una categoría a través de la que “*explorar lo que suele entenderse por ‘mujer’*” (Haraway, 1995: 250), lo que complicará el problema que se pretendía resolver ya que la distinción sexo/género fracasa al “no haber historizado y relativizado el sexo y las raíces histórico-epistemológicas de la lógica de análisis implicada en la distinción” (: 229). Si a esto se le añade que la distinción naturaleza-sexo-biología / cultura-género-psicología-

sociología también sirvió para elaborar el paradigma de la identidad de género, se cae en cuenta de hasta qué punto la etiquetada como ‘Antropología del género’ asume el dualismo naturaleza/cultura y uno de sus correlatos: el de la distinción sexo/género, al igual que lo hacen los estudios gays, lesbianos, queer, o trans. A esto hay que sumarle que la hegemonía académica alcanzada por el modelo explicativo anglosajón basado en la dicotomía sexo/género ocultó a quienes desde principios de los setenta ya criticaban el dualismo naturaleza/cultura señalando que numerosas investigaciones niegan una parte de naturaleza en los hombres, y una parte de cultura en las mujeres, y recalcando que

“hasta ahora, los sexos, como producto social de relaciones sociales no parecen ser objeto de reflexión [...], en lo que concierne a los sexos, siempre se trata de las mujeres, y la inmediata referencia a la biología concluye el debate antes incluso de que este se inicie” (Mathieu, 1973: 113, cursivas de la autora).

Esta antropóloga feminista materialista también apuntó que, en lo referido a las categorías de sexo, había que retener *“el sesgo impuesto al conocimiento en ciencias sociales por una estructura de pensamiento propia a la sociedad que lo ha producido”*(Mathieu, 1971: 17). Apunte que vuelve a recordarnos el carácter epistemológico de la antropología feminista.

La antropología feminista: calado epistemológico y calado político

Con independencia de que la casi totalidad de la producción antropológica feminista de los setenta centró su atención sobre las mujeres, las feministas materialistas tenían clara la necesidad de pensar las categorías hombre, mujer, masculino, femenino, en términos tan sociológicos y relacionales como la categoría clase social. Y estamos muy lejos de conseguirlo quizás porque, todavía hoy, lidiamos con una ontología naturalista que organiza implícitamente los saberes científico-sociales y naturales sobre lo humano. Una ontología que la antropología feminista debe combatir para alcanzar su

objetivo epistemológico. Para seguir avanzando, esa antropología debe retener que “si el esquema dualista (naturaleza/cultura) define la modernidad, lo hace en un sentido político” (Charbonnier, 2015: 290), y que dicho esquema, que “se fue renegociando a medida que se transformaba la relación con el mundo natural” (: 290), sigue suscitando enconadas controversias. Buena parte de ellas conciernen a los procesos de naturalización que afectan a sujetos minorizados -por su sexo, por su raza- es decir, a personas cuyos cuerpos portan marcas biológicas que, interpretadas a la luz del dualismo naturaleza/cultura, permiten atribuirles una hipotética esencia identitaria. Una interpretación que permite legitimar el anclaje de dichos sujetos en posiciones de inferioridad naturalizadas, y obviar que las relaciones sociales de poder -entre personas de distintos sexos, clases, razas- estructuran lo social no yuxtaponiéndose entre sí, sino imbricándose. Ese anclaje también alimenta la creencia de que existe una frontera infranqueable entre dos órdenes: el de la naturaleza y el de la cultura. Por eso hay que reflexionar sobre el lugar central que la oposición binaria naturaleza/cultura ocupa en la antropología y, en general, en la teoría feminista.

A esa reflexión de calado epistemológico, la antropología feminista debe sumarle otra de calado político. Cuando inició su andadura hace ya cincuenta años, la antropología feminista intentaba responder, en sus investigaciones, a demandas que provenían de las inquietudes del movimiento feminista y, al menos en parte, retenían sus principales debates. Esa parcial retroalimentación entre las teorías acuñadas para desnaturalizar las relaciones sociales de sexo, y las reivindicaciones políticas del movimiento feminista, condujo a que los resultados de esas investigaciones, a pesar de los datos cuantitativos y cualitativos que recogían, fueran entendidos como ideológicos en el ámbito académico, y como inasumibles en el político. Sin embargo, aceptar esos resultados hubiese entrañado una profunda transformación tanto del conocimiento

científico-social, como de la estructura de las relaciones de sexo en una sociedad determinada. Pero no fue así y por eso hay que proseguir un combate, cada vez más complejo, y en el que desde hace tiempo intervienen diferentes agentes institucionales. Cuando, en los estertores de la ola feminista de los setenta, los estudios de género empezaron a abrirse camino, muchos atenderán a demandas institucionales que pautan cuáles son los temas de investigación relevantes y asignan, en el Estado español de la Autonomías, presupuestos más que ridículos para realizar esas investigaciones y, en el caso de la antropología, la práctica etnográfica que debe acompañarla. Que no se me entienda mal, el problema no es que se responda a esas demandas, sino cómo se responde y desde qué métodos de análisis. El problema también es con qué criterios se deciden cuáles son los temas de investigación relevantes. Y, la pregunta del millón de euros ¿relevantes, prioritarios, para quienes?

Porque todo parece indicar que una nueva ola feminista se está preparando, y también una inquietante reacción antifeminista cuyas consecuencias materiales y simbólicas resultan difíciles de prever, es indispensable que la antropología feminista, al igual que el conjunto de las disciplinas sociales y humanas, afronte los retos epistemológicos que, desde sus inicios hace cincuenta años, se planteó.

Referencias bibliográficas

- Charbonnier, P. (2015). *La fin d'un grand partage*. Paris: CNRS.
- Delphy, C. (1985) [1970]. "El enemigo principal", en Delphy, C., *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros ensayos* (pp. 11-28). Barcelona: LaSal.
- Guillaumin, C. (1978). "Pratique du pouvoir et idée de Nature (1). L' appropriation des femmes". *Questions féministes*, 2: 5-30.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/feminismos.

Mathieu, N. C. (1991) [1971]. “Notes pour une definition sociologique des categories de sexe”, en Mathieu, N. C., *L' anatomie politique. Categoriisations et idéologies du sexe* (pp.17-41). Paris: Côté-femmes.

- (1991) [1973]. “Homme-culture et femme-nature?”, en Mathieu, N. C., *L'antomie politique. Categoriisations et idéologies du sexe* (pp. 43-55). Paris: Côté-femmes.

Méndez, L. (1988). ‘*Cousas de mulleres*’. *Campesinas, poder y vida cotidiana. (Lugo, 1940-1980)*. Barcelona: Anthropos.

Méndez, L. (2006). “Administrando la desigualdad entre los sexos: ¿los estudios de género a la deriva?”, en García Selgas, F. J. y Romero Bachiller, C. (eds) *El doble filo de la navaja: Violencia y representación*, (pp. 169-187). Madrid: Trotta

Méndez, L. (2007). *Antropología feminista*. Madrid: Síntesis.