

REITERACIONES RELACIONALES Y ACTIVACIONES EMOCIONALES: HACIA UNA RADICALIZACIÓN DE LA PROCESUALIDAD DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS

RELATIONAL ITERATIONS AND EMOTIONAL ACTIVATIONS: TOWARDS A RADICALIZATION OF PROCESSUALITY OF COLLECTIVE IDENTITIES

María Martínez¹

University of California Santa Barbara & Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea; maria.martinezg@ehu.eus

Historia editorial

Recibido: 05-04-2016

Primera revisión: 13-01-2017

Aceptado: 22-02-2017

Palabras clave

Identidad Colectiva

Movilizaciones Feministas

Relaciones

Emociones

Resumen

La identidad colectiva ha sido conceptualizada por las teorías de los movimientos sociales principalmente como una definición. En este texto, apoyada en las teorías feministas, argumento que esa conceptualización de la identidad colectiva, además de no atender a otras dimensiones centrales de éstas —principalmente las relaciones y las emociones—, limita su carácter procesual. Este argumento se sostiene en el estudio de las movilizaciones feministas contemporáneas en el Estado español a través de un trabajo de campo cualitativo (entrevistas quasi-biográficas, grupos de discusión, observaciones participantes y análisis de materiales escritos y gráficos). El análisis permite tanto la ampliación de las dimensiones de las identidades colectivas —de las definiciones a las relaciones y emociones— como, principalmente, la radicalización de la procesualidad al proponer los conceptos de reiteración y activación. Realizo así una propuesta teórico-analítica que entiende que las identidades colectivas no son más que materializaciones parciales, procesos siempre inacabados.

Abstract

Collective identity has been conceptualized by social movement theories mainly as a definition. In this text, based in feminist theories, I argue that the conceptualization of collective identity as a definition forgets other fundamental dimensions —mainly relations and emotions— and, moreover, limits its processual character. This argument is based on the study of contemporary feminist mobilizations in Spain through a qualitative fieldwork (quasi-biographical interviews, focus groups, participant observations and the analysis of written and graphic materials). The analysis allows the widening of dimensions of collective identities —from definitions to relations and emotions— as well as the radicalization of their processuality by placing the notions of iteration and activation at the heart of the analysis. I offer a theoretical-analytical proposal that understands that collective identities are but partial materializations, always unfinished processes.

Keywords

Collective Identity

Feminist Mobilizations

Relations

Emotions

Martínez, María (2018). Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales: hacia una radicalización de la procesualidad de las identidades colectivas. *Athenea Digital*, 18(1), 293-317.

<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1860>

Introducción

La identidad colectiva es una definición interactiva y compartida producida por un número de individuos (o grupos a un nivel más complejo) en relación a las *orientaciones* de su acción y al *campo* de oportunidades y restricciones en los que la acción tiene lugar (Melucci, 1996, p, 70, cursivas en el original)

¹ Beneficiaria de un programa de perfeccionamiento de personal investigador doctor del Gobierno Vasco (2016-2019).

La cita que abre este texto es la propuesta de Alberto Melucci de conceptualización de la identidad colectiva. Propuesta que, engarzada en un debate de larga data entre teóricos de movimientos sociales, se ha consolidado como definición o como punto de partida de muchas definiciones de la identidad colectiva. La identidad colectiva de un movimiento social es para estas teorías primordialmente *una definición*.

Comprender la identidad colectiva como definición constituía la apuesta para superar la concepción esencialista y naturalizada de la identidad de las teorías de movimientos sociales, principalmente de origen estadounidense (Casquette, 1998; Laraña y Gusfield, 1994; Tejerina, 2010) y con ello promover un aproximación constructivista y procesual. Esas teorías habían considerado la identidad bien irrelevante para el estudio de los movimientos sociales, bien un recurso más a ser utilizado para reclutar nuevos miembros y asegurar su participación (Bernstein, 2008; Friedman y McAdam, 1992). Fueron los llamados teóricos de los nuevos movimientos sociales, principalmente Melucci y Touraine, quienes pusieron el análisis de las identidades colectivas en el centro apostando por una comprensión construccionista y procesual de éstas². Para Melucci y otros teóricos de movimientos sociales, la identidad es una definición, sí, pero una definición que es interactiva y compartida, producida por varios individuos y/o grupos; negociada, si se quiere (Tejerina, 2002) y que es central en el proceso de construcción del movimiento social mismo. El carácter procesual reside precisamente ahí: en que diferentes actores de un mismo movimiento social proponen variadas definiciones a negociar con otros. El trabajo del analista será, entonces, detectar las diferentes definiciones que de una identidad colectiva existen en un movimiento social dado y analizar los procesos por los cuales una definición se impone a las otras.

Ese fue, de hecho, el punto de partida de la investigación de la que emana este texto³; el objetivo para investigar los procesos de construcción de la identidad colectiva en las movilizaciones feministas contemporáneas en el Estado español era el siguiente: indagar en las diferentes definiciones de la identidad colectiva aportadas por las múltiples agencias y actrices de dicho movimiento y estudiar qué definición se impone sobre las otras y mediante qué procesos. El análisis realizado no sólo muestra las imposibilidades de una definición compartida de la identidad colectiva en las movili-

² Poner la identidad colectiva en el centro de los análisis no fue una transformación menor. Al contrario, implicó cuestionar la noción misma de movimiento social que ya no puede ser considerado una cosa, un axioma, un objeto a ser investigado, sino que deviene el interrogante mismo de investigación (Melucci, 1995).

³ Mi tesis doctoral defendida en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea el 31 de marzo de 2015 y titulada: "Identidades feministas en proceso. Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales en las movilizaciones feministas en el Estado español". Agradezco a mi director de tesis, Benjamín Tejerina, su incondicional apoyo a lo largo del camino, así como a los miembros del tribunal las discusiones mantenidas durante el acto de defensa y en momentos posteriores: Josepa Cucó, Elena Casado, Karine Bergès, Mari Luz Esteban y, de manera especial, a Gabriel Gatti. Asimismo, mi agradecimiento a las activistas que participaron en el trabajo de campo, cuyas reflexiones, que rompen la distinción entre conocimiento experto y etnoconocimiento, fueron fundamentales para construir mi argumento.

ciones feministas, sino que principalmente hace patente los límites de una concepción procesual basada en la negociación de definiciones. El proceso de negociación, si es que tiene lugar, se ve coartado cuando una definición se impone sobre las otras. Así, el objetivo de este texto es realizar una propuesta teórico-analítica para la radicación de la procesualidad de las identidades colectivas. Para ello apuesto tanto por la ampliación de las dimensiones de análisis —de la definición a las relaciones y emociones— como por el recurso a los conceptos de reiteración y de activación. Comienzo el texto con una reflexión sobre los presupuestos sobre los que se sostiene la concepción moderna de la identidad en los que la idea de definición deviene el elemento central. Tras ello, abordo las (im)posibilidades de entender la identidad colectiva del movimiento feminista en el Estado español únicamente como definición compartida. A través del análisis de los procesos de identidad de ese movimiento propongo, en un tercer momento, atender a dos dimensiones fundamentales en la producción de identidades colectivas: las relaciones y las emociones, pero a través de los conceptos de reiteración y activación. Finalmente, presento las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales como propuesta teórico-analítica, aplicable a otros movimientos sociales, a otras identidades colectivas, que radicalizan su procesualidad.

El texto se apoya en un trabajo empírico intenso: 44 entrevistas cuasi-biográficas, 4 grupos de discusión, y cerca de 30 observaciones participantes en jornadas, manifestaciones y reuniones. Las activistas entrevistadas y que participaron en los grupos de discusión fueron seleccionadas atendiendo a varios criterios, además de su lugar de activismo: Catalunya, Euskadi, Madrid y País Valencià; sus variadas pertenencias generacionales (quiénes se incorporan al feminismo en los años 70, aquellas que lo hacen en los años 80, y quiénes se incorporan a finales de los años 1990 y durante la década de 2000); sus diferentes posiciones ideológicas en el feminismo (igualdad, diferencia, socialista, queer...); con niveles más o menos intensos de participación (de líderes a participantes puntuales, i.e. manifestaciones); y, en general, todas eran activistas no sólo de este movimiento, sino también de otros. Las observaciones participantes se realizaron principalmente durante jornadas —1 jornada estatal (Granada, 2009) y 2 autonómicas (País Valencià, 2007 y Euskal Herria, 2008)— y en manifestaciones tanto del 8-M (día internacional de la mujer) como del 25-N (día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer) en Bilbao, Madrid y Barcelona entre 2007 y 2013. Asimismo, se recurre en este artículo a materiales, en especial carteles, producidos por grupos y coordinadoras feministas.

Los presupuestos modernos de la identidad y la centralidad de la definición

Entender la conceptualización de la identidad colectiva como definición requiere volver sobre los modos de comprensión de la identidad, sobre los presupuestos (modernos) que la sostienen. El contexto de esta reflexión es importante: aquel en que “por doquier encontramos que la identidad ya no es esencia sino construcción” (Gatti, 2003, p. 183). La identidad es ya construcción, producción, *una definición* negociada y compartida. Ahora bien, este giro construccionista no abandona completamente los presupuestos de una noción moderna de la identidad, sino que les otorga un cariz diferente: los presupuestos son reformulados como construcciones, pero terminan produciendo el mismo efecto de cosificación y esencialización contra el que se habían erigido.

¿Cuáles son esos presupuestos de la lectura moderna de la identidad? Cinco parecen pertinentes de ser señalados, no por exhaustivos, sí por presentes en las teorías de los movimientos sociales, incluso de manera más patente entre aquellas que se alinean con la perspectiva construccionista: el establecimiento de un origen o mito fundacional, la creación y mantenimiento de límites y fronteras, la unidad interna de sus elementos, la continuidad y coherencia y la existencia de un centro que aporta el contenido correcto de la identidad. La idea de definición es, en cualquier caso, fundamental para el sostenimiento de estos cinco presupuestos.

- I. *Origen o mito fundacional*. El establecimiento de un origen, de un mito fundacional, es fundamental en la concepción moderna de la identidad. El mito fundacional “fija un punto de partida del relato y propone una explicación parcial de lo inexplicable” (De Singly, 2010, p. 32). Con ello, la historicidad de toda identidad queda anulada (Pérez-Agote, 1986), imposibilitando la indagación en las exclusiones sobre las que se asienta, y pone los cimientos para su cosificación y esencialización. A pesar de las críticas y cuestionamientos, el mito fundacional no ha dejado de ser utilizado y reforzado, pues “todos hemos sido colonizados por esos mitos originales” (Haraway, 1995, p. 300). Ello es, de hecho, común tanto entre teóricos de movimientos sociales como entre los activistas que con la interpelación del origen del movimiento constituyen tanto el objeto de investigación como el sujeto de reivindicación. El mito fundacional asegura la existencia ontológica del sujeto.
- II. *Límites y fronteras*. La creación y el mantenimiento de límites y fronteras constituye uno de los presupuestos fuertes de la lectura moderna de la identidad (Dubar, 2010; Gergen, 1997; Melucci, 1995). Una identidad para ser inteligible ha de marcar los límites y las fronteras que determinan quién está den-

tro y quién queda fuera, límites que deben ser protegidos y firmemente dibujados (Young, 1989). Se establece así un mapa o un territorio de la identidad más allá del cual no habrá ni vida ni sentido (Gatti, 2007). La necesidad de límites y fronteras es defendida por diferentes propuestas teóricas de los movimientos sociales: desde el enfoque de marcos (Hunt, Benford y Snow, 1994; Snow, 2002) hasta teóricos de los llamados nuevos movimientos sociales y otras adaptaciones híbridas contemporáneas (Della Porta y Diani, 2003; Reger, 2008; Taylor y Whittier, 1992). Se entiende que todo movimiento social ha de establecer las fronteras que determinen quién está dentro y quién fuera, quién pertenece y quién no al movimiento, a la identidad; y más tarde asegurar el mantenimiento de esas fronteras o su desplazamiento según el cambio en las definiciones⁴. A pesar de que ésta se pretende una propuesta constructorista —las fronteras no existen *naturalmente*, sino que son construidas por el movimiento— este presupuesto termina por cosificar la identidad: el territorio dibujado por las fronteras de la identidad es una cosa que se crea y se modifica. Ello, además de reforzar al sujeto hiper-racional y auto-productor, antropomorfa al movimiento social (Benford, 1997): ¿cómo un sujeto en fase de emergencia, que no existe aún, es capaz de crear los límites que le constituyen y con ellos delimitar su identidad?

III. *Unidad*. El presupuesto de unidad es inseparable del establecimiento de límites y fronteras. Siguiendo la discusión anterior, se supone que las identidades se crean y mantienen a través del establecimiento de límites y fronteras que determinan quién/qué está dentro y quién/qué queda fuera. A partir de ahí, y en una sucesión lógica, se asume que quien está dentro forma una unidad con el conjunto de quienes comparten esa posición, y quienes quedan fuera serán necesaria y radicalmente diferentes a quienes se ubican dentro. Esto implica pensar que “si hay (una) identidad, no hay diferencia (interna) posible y si hay diferencia (interna), no hay identidad posible” (Fernández-Llebrez, 2003, p. 56). La homogeneidad interna es un axioma a pesar de que “la unidad, la homogeneidad interna, lo que el término identidad trata como fundacional no es natural, sino una construcción desde el cierre” (Hall, 1996, p. 5). La unidad como presupuesto se inscribe en lo que Young denomina, siguiendo a Adorno y a Derrida, “la lógica de la identidad. Esta metafísica consiste en un deseo para pensar las cosas juntas en una unidad, para formular una representación de un todo, una totalidad” (1989, p. 303). Este deseo *para*

⁴ En un texto de 1997, Joshua Gamson habla de “patrullas de fronteras” como aquellos que controlan las fronteras del movimiento, y autores clave del enfoque de marcos utilizan la expresión: “marcos delimitadores o marcos que definen límites (*boundary framing*)” (Hunt et al., 1994, p. 232).

pensar las cosas juntas en una unidad está presente en muchos análisis de movimientos sociales. Dado que en general se trata de un objeto móvil y que tiende a mostrar todo menos unidad, la búsqueda de ésta se inscribe tanto en una necesidad del investigador de construir un objeto de investigación sólido como de los/as activistas de definir un sujeto fuerte de la acción.

IV. *Continuidad y coherencia.* La continuidad y la coherencia de la identidad son clave en la concepción moderna de la identidad. En palabras de Kenneth Gergen: “lo que durante siglos era reconocido como criterio para identificar al yo se basa en el sentido de la continuidad: yo sé que soy yo en virtud de que siento que soy el mismo a lo largo del tiempo” (1997, p. 177). Es lo que Paul Ricoeur denomina “*mêmeté*” (mismidad) o “*ídem*” que define la identidad como similitud de un individuo que es y permanece “el mismo” a través del tiempo (1990). Las referencias a esta idea de continuidad como presupuesto de las identidades colectivas de los movimientos sociales son permanentes (Melucci, 1996; Taylor y Whittier, 1992; Tejerina, 2010), lo cual contrasta con la idea de la identidad como proceso que esos mismos autores defienden. Si la identidad es un proceso, ¿cómo es posible que ésta se caracterice por la continuidad y la coherencia? Habría que ser más diligentes en precisar que la continuidad de algunos elementos no implica la imposibilidad del cambio de otros, que la continuidad no puede suponer directamente coherencia, que la contradicción y la ambigüedad son posibles y necesarias (Anzaldúa, 1987; Haraway, 1995), y que la continuidad no significa quietud o estabilidad de la identidad. Es interesante recuperar la doble tipología de continuidad de Hirsch (1982, p. 10) para quien la continuidad puede ser cualitativa —no cambia o cambia de manera similar constantemente— y espacio-temporal: no se mueve o se mueve constantemente. De interés porque maneja una idea de continuidad no sólo vinculada con lo temporal, sino también con la dimensión espacial (Grossberg, 1996) y territorial de toda identidad (Gatti, 2007). Pero, sobre todo, por la segunda acepción de ambas tipologías: la continuidad ya no es quietud (no cambia, no se mueve), sino cambio o movimiento (más o menos, añadiría) constante. Esta visión encaja más finamente con los procesos de identidad en los movimientos sociales.

V. *La designación de un centro simbólico.* Un último presupuesto de la lectura moderna de la identidad viene a apostar por la existencia de centro simbólico que detenta el código correcto de la identidad y, por tanto, tiene la capacidad de representar al conjunto. En el territorio de la identidad (Gatti, 2007), el centro simbólico es ocupado por quién posee o se erige como el portador de

la definición correcta de la identidad, el resto se ubicará en una posición más o menos lejana al centro en función del grado de coincidencia o divergencia con esa definición. Tanto las teorías de la movilización de recursos o del proceso político como el enfoque de marcos suponen esta imagen del movimiento social con un centro que dicta el código correcto de la identidad que el resto deberá reproducir (Benford, 1997; Friedman y McAdam, 1992; Hunt et al., 1994; McAdam, 1989). Las propuestas de los teóricos de los llamados nuevos movimientos sociales constituyen un primer paso para un cambio fundamental de mirada. Especialmente la insistencia de Melucci en que la identidad colectiva “es una definición interactiva y compartida” (1996), que no existe una única definición, sino que ha de haber negociación entre diferentes propuestas. Ahora bien, en ese proceso de negociación habrá una definición que intenta imponerse, situarse en el centro, devenir la fuente de la que emana la definición correcta de la identidad.

La idea de definición permea los cinco presupuestos de la identidad. La identidad de un movimiento social será el resultado de la *definición* de un origen o un mito fundacional, de límites o fronteras que aseguren la unidad interna, la coherencia entre sus elementos y la continuidad a lo largo del tiempo. Y esa definición no será sino aportada por quien se sitúe en el centro simbólico del movimiento; y quién quiera pertenecer a esa identidad deberá asumir dicha definición, deberá “convertirse” a ella (McAdam, 1989). La figuración de la identidad insular propuesta por Gabriel Gatti (2007) encaja con estos presupuestos.

La propuesta de la identidad como proceso de negociación de definiciones no termina por solventar los problemas, sino que los resuelve en falso, los reubica a otra escala. La identidad ya no es una definición, sino una negociación de definiciones. Pero ¿quién aporta esas definiciones? Las definiciones son aportadas por diferentes actores a los que se les supone una existencia dada y que construyen, definen, su propia identidad para luego buscar imponerla a otros. Aquí, uno de los problemas del “construccionismo omnipresente” (Ema, García y Sandoval, 2003) emerge: la tensión entre el sujeto como producto y el sujeto como productor (Casado, 2002). Desde el construccionismo se reivindica que el sujeto (en este caso el movimiento social) y su identidad son resultado de una construcción al tiempo que se sostiene que el sujeto es productor de su identidad, un sujeto soberano y autónomo que se construye a sí mismo (Arditi y Hequemburg, 1999; Bauman, 1996; Young, 2000). Con ello, además de perderse el carácter procesual de la propuesta de la identidad como negociación entre definiciones al centrar la atención en la definición —el producto del proceso—, se asume la existencia

de un sujeto que construye su identidad cuando ambos, sujeto e identidad, debieran ser comprendidos como un resultado siempre inacabado, un proceso constante.

De las (im)posibilidades de la identidad colectiva como definición en las movilizaciones feministas en el Estado español

Las teorías feministas han sido especialmente críticas tanto con las propuestas esencialistas de la identidad como con ciertas consecuencias de un construccionismo que termina produciendo el mismo efecto de cosificación y reificación de las identidades. En palabras de Rosi Braidotti: “hoy el desafío que afronta la teoría feminista es cómo inventar nuevas imágenes de pensamiento que nos ayuden a reflexionar acerca del cambio y de las cambiantes condiciones del sujeto” (2004, p. 142). En este sentido, son numerosas las metáforas y figuraciones propuestas por teóricas feministas para tensionar los presupuestos de la concepción moderna de la identidad y procurar su desesencialización. Algunas de ellas son: la *mestiza* de Gloria Anzaldúa, la *subjetividad nómada* de Rosi Braidotti, el *espíritu viajero* de María Lugones, *de los márgenes al centro* de bell hooks, la *casa de la diferencia* de Audre Lorde, la *ciudad y lo urbano* de Iris Marion Young, y el *cyborg* de Donna Haraway, el *otro inapropiado/able* de Trinh Minh Ha, el *subalterno* de Gayatrik Spivak, la *ficción* de Diana Fuss o la *mascarada* de Judith Butler⁵. Estas figuraciones y metáforas multidimensionales, viajeras o de tránsito, fronterizas e híbridas no proponen una nueva modalidad de la identidad que se sustituiría a la lectura moderna, sino que desdibujan el sueño de una modalidad totalizante (Gatti, 2007). Lo que hacen es cuestionar los presupuestos de la concepción moderna de la identidad y, más allá, alertan sobre la consideración de que los sujetos existen y construyen sus identidades aportando *la* definición correcta.

A pesar de estas críticas y propuestas alternativas, renunciar a la idea de que la identidad es una definición (o en el mejor de los casos una negociación entre diferentes definiciones) es problemático tanto teóricamente como para los sujetos que a través de este modelo se construyen. Y lo es a varios niveles: primero, porque los presupuestos del modelo moderno de identidad son, reconozcámoslo, poderosos, nos aportan certidumbre en un momento en el que nos encontramos despojados de ella; segundo, porque las definiciones se mueven en el terreno de lo discursivo y lo cognitivo, terreno en el que la sociología se siente más cómoda (pensemos en sus herramientas metodológico-técnicas); y finalmente, porque es un modelo que ha funcionado parcial-

⁵ No entraré en este texto por falta de espacio a analizar cada una de estas metáforas ni en qué aspectos de los presupuestos modernos de la identidad tensionan. Para un repaso de algunas de ellas, remito a los siguientes textos: Casado, 1999, 2002; Grossberg, 1996; Martínez-González, 2008; Sandoval, 2004.

mente: como mostraré a continuación, durante un tiempo se pueden rastrear en las movilizaciones feministas en el Estado español no una, pero sí dos definiciones de la identidad colectiva que si no se disputan, sí conviven.

La diversidad y multiplicidad que adquieren desde pronto las movilizaciones feministas en el Estado español (Casado, 2002; Gil, 2011) dificultan la construcción de una definición de la identidad feminista. Encontramos, no obstante, durante algunos años —entre 1975 si aceptamos ésta como la fecha de fundación de este movimiento (Agustín, 2003; Escario, Alberdi y López-Accotto, 1996; Folguera, 2007) y finales de la década de 1980—, dos definiciones de la identidad feminista que se soportan sobre dos maneras diferentes de entender el sujeto del feminismo en línea con las dos grandes corrientes ideológicas: feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia. Ambas propuestas toman como punto de partida la identidad social de las mujeres construida por el patriarcado que en la configuración franquista se encarna en la figura de la mujer-ama de casa-madre (Casado, 2002; Osborne, 2012). Ante ésta, el feminismo de la igualdad propone una identidad alternativa y una identidad colectiva del movimiento que la asemeja a la identidad del ciudadano: la mujer-ama de casa-madre ha de dejar de ser lo que es, asumir la identidad del ciudadano. Por su lado, el feminismo de la diferencia, en sus diferentes versiones, apuesta no por asumir un modelo ya dado, sino por indagar en las formas de ser mujer que el patriarcado ha negado; la identidad alternativa ya se encuentra al interior de las mujeres. Así, durante los primeros años de este movimiento, la identidad feminista no sería una *isla* (Gatti, 2007), sino un *archipiélago* (Martínez-González, 2008); no una definición, sino una negociación o, más bien convivencia, de esas dos definiciones.

A partir de los años 80, con las críticas al sujeto del feminismo desde EE.UU. de feministas negras, chicanas y lesbianas primero y *queer* más tarde y, articuladas en España por lesbianas, transexuales, jóvenes y *queer*, se pone en cuestión el sujeto mujer-ama de casa-madre como condensador de las experiencias de todas las mujeres (Mohanty, 2002). Esta deja de ser la identidad a negar para construir tanto la identidad alternativa de las mujeres como la identidad colectiva del movimiento⁶. Estas críticas no proponen, sin embargo, nuevas definiciones de la identidad feminista a negociar con las dos existentes, *no crean nuevas islas en el archipiélago feminista*, sino que cuestionan la idea misma de que las identidades sean definiciones. Esto produce un impasse en el movimiento que hasta ahora había construido su identidad, y la de las mujeres liberadas, siguiendo el modelo constructorista, la definición.

⁶ Recupero aquí el concepto foucaultiano de litote, esto es, un recurso retórico típico de una deconstrucción que más que decir lo que las cosas son afirma lo que las cosas no son (Martínez de Albeniz, 2003, p. 85). La identidad feminista sería la negación de la definición del sujeto mujer.

¿Significa esto que a partir de los años 90 se renuncia al modelo de construcción de la identidad como definición y se propone uno nuevo? Responder afirmativamente sería esperanzador para el sujeto investigador; desafortunadamente la complejidad es la característica de las coordenadas espacio-temporales en las que vivimos (Melucci, 1996). Por ello, no es extraño encontrar, aún, discursos que reivindican la necesidad de un centro que aporte la *definición correcta* de la identidad colectiva a la vez que otros alertan de los efectos que toda categorización y definición conllevan:

El mayor problema es que nunca, nunca, nunca han querido discutir quién debe liderar el movimiento feminista. (Entrevista 8, entrevista personal, 5 de abril de 2005, Euskadi)

Cuando tú pones un límite de lo que es ser algo, ése es el problema, ésa es la operación de poder, realmente. Pero cuando tú dejas abierta la categoría, que no se pueda cerrar, definir, es esa apertura de pensamiento, justamente lo que Judith Butler plantea. (Entrevista 1, entrevista personal, 10 de octubre de 2008, Cataluña)

Así, en el marco de mi investigación empírica, cuando preguntaba a las activistas del movimiento por su definición de la identidad o indagaba en las definiciones en la documentación generada por los grupos feministas (actas de jornadas, manifiestos), lo que denotaba era una imposibilidad de definir la identidad⁷ que se declinaba en tres estrategias:

- I. la generalización de la identidad feminista: toda mujer es potencialmente feminista por el hecho de ser mujer o, al menos, toda mujer que muestre agencia es feminista: “muchas mujeres se consideran feministas aunque no sean feministas. (...) Sí que ha calado eso de que yo valgo, yo tengo mis deseos, que son míos” (Entrevista grupal 7, 8 de diciembre de 2008, Madrid). Es la “ósmosis feminista” de Chandra Tapalde Mohanty⁸;
- II. la individualización: cada definición particular ha de ser válida pues hay un rechazo a que una definición se imponga al resto: “el feminismo es la base, desde ahí cada una como defina el feminismo” (Entrevista 11b, entrevista personal, 23 de octubre de 2008, Cataluña), o “seguramente cada una tenemos

⁷ Es cierto, como indica Verta Taylor, que los activistas no hablan directamente de la identidad, sino que ésta “merodea detrás de la charla, discurso, exhibiciones colectivas, y prácticas de los grupos de activistas.” (2010, p. 121). El análisis de la identidad es, por ello, siempre complejo.

⁸ Esta autora afirma: “ser mujer se considera, por lo tanto, que está naturalmente relacionado con ser feminista, y la experiencia de ser mujer nos transforma por ósmosis en feministas. El feminismo no se define como un terreno político muy disputado; es la mera consecuencia de ser mujer. Esto es lo que podría llamarse tesis de la ósmosis femenina: las mujeres son feministas por asociación e identificación con las experiencias que nos constituyen como mujeres” (2002, p. 93).

una idea diferente de lo que es ser feminista” (Entrevista 5, entrevista personal, 15 de octubre de 2008, Cataluña);

III. la tautologización de la identidad feminista: ante la imposibilidad de *una* definición, se acaba concluyendo que “ser feminista es ser feminista”.

No estamos sólo ante la imposibilidad de aportar una o varias definiciones de la identidad que compitan por el centro, nos encontramos más bien ante el derrumbe de la concepción de que la identidad es una definición, una negociación entre definiciones. Los problemas a los que esta cuestión nos aboca son enormes, pero de gran potencialidad para la ciencia sociológica. Dos opciones emergen ante tal situación para el sujeto investigador: la primera, hacer como si nada, considerar que nuestras herramientas teóricas y metodológicas siguen siendo válidas, y con ello quizás asumir que el movimiento feminista no es un movimiento social pues no tiene una identidad, no hay ni una ni varias definiciones; es otra cosa. La segunda, replantear nuestras concepciones de la identidad y nuestras herramientas para analizarlas, preguntarnos si no existirán otros elementos en la producción de las identidades más allá de las definiciones; interrogarnos si nuestras teorías y metodologías no estarán demasiado limitadas por el sujeto de referencia las ciencias sociales —racional, estratégico, que se expresa a través del lenguaje, lo cognitivo y las definiciones— que, a la vez que invisibiliza otras dimensiones de la identidad, nos impide radicalizar su procesualidad. En la segunda dirección trabaja este texto.

Más allá de la definición: indagando en otras dimensiones de las identidades colectivas y radicalizando su procesualidad

Hay como un compincheo, como una especie de hermandad, no sé muy bien, afiliación o algo así, un sentimiento de algo que nos une, aunque el algo sea un poco efímero y no lo sepas definir muy bien. (Entrevista 5, entrevista personal, 15 de mayo de 2005, Euskadi)

Radicalizar la procesualidad de las identidades colectivas implica un triple movimiento: primero, indagar en otras dimensiones; segundo, tener cierta cautela para que éstas no terminen por cosificarse, haciendo de lo procesual su eje central; y, finalmente, pensar qué herramientas metodológicas se ajustan mejor a esta propuesta. Los tres movimientos son inseparables, pero veámoslos uno a uno.

Para la indagación en otras dimensiones de la identidad me apoyo, además de en el análisis del material empírico, en el trabajo del propio Melucci que en el mismo tex-

to en el que apuesta por entender la identidad colectiva como *definición compartida*, señala lo que él considera sus dimensiones:

- I. “la identidad colectiva como un proceso conlleva *definiciones cognitivas* de los fines, medios, y del campo de la acción” (1996, p. 70).
- II. “la identidad colectiva como un proceso refiere entonces a una red de *relaciones activas* entre los actores que interactúan, comunican, se influyen unos a otros, negocian y toman decisiones” (1996, p. 71).
- III. “Un cierto grado de *inversión emocional* es requerida en la definición de una identidad colectiva, que posibilita a los individuos a sentirse parte de una unidad común” (1996, p. 71).

Detengámonos en las dos últimas. Las relaciones y las emociones no son, efectivamente, dimensiones nuevas en el análisis de las identidades colectivas de los movimientos sociales, pero se les ha otorgado, a lo sumo, un protagonismo secundario y subsidiario. Son, en el mejor de los casos, consideradas medios para la definición de la identidad colectiva. Esto es, una red de relaciones define y construye una identidad promoviendo ciertas emociones y sentimientos de pertenencia. Mi propuesta es que necesitamos ubicar esas dimensiones en el centro de los procesos de identidad. Ahora bien, necesitamos de un segundo movimiento para una radicalización de la procesualidad que no es otro que pensar esas dimensiones a través de los conceptos de activación, reiteración y repetición. Me apoyo para ello en la teoría de la performatividad de Butler quién afirma que la repetición es precisamente lo que habilita al sujeto (2002, p. 145): sin repetición no hay sujeto, ni identidad. A esto se suma la idea melucciana de que la identidad es un proceso que debe ser constantemente activado (1996, p. 67). Así, las identidades son entendidas como proceso en tanto en cuanto son el conjunto de reiteraciones relacionales y de activaciones emocionales su soporte y condición de posibilidad.

Pero, y este es el tercer movimiento, ¿disponemos de las herramientas técnico-metodológicas para abordar estas dos dimensiones? Las herramientas sociológicas se sienten cómodas en el análisis de discursos, de definiciones, pero se quedan cortas para lo relacional y, sobre todo, lo emocional. No es una cuestión sólo técnica (el discurso es el material central de grupos de discusión y entrevistas), sino epistemológica: el sujeto de la sociología es, ya lo he dicho, racional y se mueve bien en lo cognitivo y lo discursivo. Por ello, para la indagación en estas dos dimensiones —relaciones y emociones— quizás debamos dar prioridad a otras técnicas, como las etnográficas. Aunque haré uso de las entrevistas y grupos de discusión realizados, en el análisis que sigue me apoyo principalmente en el material producido a través de las observaciones parti-

cipantes (cuaderno de campo) realizadas sobre todo en dos espacios en el quicio entre lo público y lo privado: las manifestaciones y las jornadas feministas⁹.

Las manifestaciones más allá de la reivindicación y de la ritualidad

Las manifestaciones son uno de los repertorios de acción más común de los movimientos sociales. Éstas han sido estudiadas generalmente como el medio para la reivindicación ante las instituciones (Van Dyke, Soule y Taylor, 2005); también su carácter ritual ha merecido atención en los estudios de movimientos sociales (Casquette, 2005). Apuesto por atender a las manifestaciones como un espacio-tiempo fundamental en los procesos de identidad a través del análisis de las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales que permiten.

Las notas del cuaderno de campo en torno a las manifestaciones recogen una pauta común en la que la cuestión relacional aparece como central:

Notas comunes a manifestaciones

El lugar marcado como arranque del itinerario se llena progresivamente a medida que se acerca la hora de convocatoria. En general, los grupos y colectivos feministas se dan cita con anterioridad bien en su local bien en otro punto de encuentro y llegan al lugar de convocatoria ya en grupo. Los primeros momentos revelan ese encuentro con otras mediante el abrazo y saludo entre aquellas que ya se conocen, así como la presentación de unas a otras, fortaleciendo los nodos de activistas así como las líneas de conexión. Los saludos y las presentaciones se repiten a lo largo de la manifestación. (Entradas de diario de campo, 2005-2013)

Aunque acuda “cada una con su pancarta” (Entrevista 11a, entrevista personal, 23 de octubre de 2008, Cataluña), la manifestación permite el contacto con otros grupos y colectivos, con otras activistas. De hecho, en algunos lugares del Estado, las manifestaciones son uno de los pocos lugares de encuentro entre grupos y colectivos. El papel durante las manifestaciones de quienes Mario Diani denomina ‘brokers’ —caracterizados por su “capacidad para conectar actores” (2003, p. 107)— y que yo opto por denominar “articuladoras”¹⁰, se revela clave. Estas relaciones no sólo se activan en el espa-

⁹ Este análisis contribuye también a la desestabilización de una de las dicotomías tan presentes en los estudios de movimientos sociales, entre el ámbito “privado” del movimiento donde tendría lugar la producción de la identidad colectiva y el ámbito público (Taylor y Whittier, 1999). Las manifestaciones, primordialmente públicas, y las jornadas, siendo semi-públicas, son fundamentales para los procesos de identidad.

¹⁰ Apuesto por utilizar “articuladoras” en el sentido en que Haraway otorga al concepto de “articular”: “los articulados están ensamblados de manera precaria. Es la condición misma de ser articulado (...). En inglés antiguo, articular significa alcanzar términos de acuerdo. Quizás deberíamos volver a vivir en ese mundo ‘obsoleto’ y amoderno. Articular es significar. Es unir cosas contingentes. Quiero vivir en un mundo articulado. Articulamos, luego existimos.” (1999, p. 150).

cio-tiempo de la manifestación, sino a raíz de su preparación, y como resultado se genera en ocasiones un trabajo colectivo a medio y/o largo plazo:

Intentamos hacer un trabajo de cara al 8 de marzo, algo más continuado en el tiempo, que creara alianzas, que la gente se conociera, porque había mucha gente que no se conocía (...). Pero ya se trata no sólo de focalizarse en el 8 de marzo, sino construir movimiento de una forma más continuada. (Entrevista 4, entrevista personal, 10 de junio de 2008, Madrid)

La importancia de estar con otras, de activar o reiterar relaciones, tiene claramente una capacidad performativa: el movimiento existe y se materializa (parcialmente) en el espacio-tiempo de la manifestación. Varios carteles utilizados para la convocatoria de manifestaciones revelan la performatividad del estar juntas; el sujeto se representa a través del cuerpo colectivo (Esteban, 2009) (ver figuras 1, 2 y 3).



Figura 1. Cartel para la manifestación del 8-M en Bizkaia, 1996

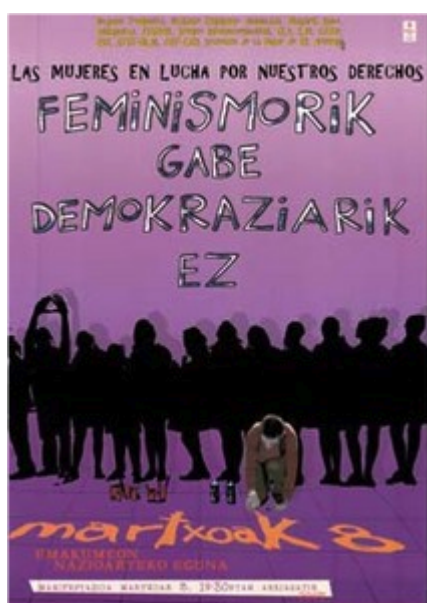


Figura 2. Cartel para la manifestación del 8-M en Bizkaia, 2007



Figura 3. Cartel para la manifestación del 8-M en Bizkaia, 2011

La concentración de mujeres que convoca una manifestación performa el movimiento por la fuerza de ese cuerpo colectivo. Entro con ello en la segunda dimensión: la emocional. El relato de esta activista de una manifestación es claro al respecto:

Debía ser el 75-76, era una manifestación que hicimos en Madrid que fue la primera manifestación sólo de mujeres que era por Goya, íbamos a Presidencia de gobierno que estaba en Colón. (...) era una manifestación muy, muy numerosa. Entonces, todas nosotras avanzando, era por la noche, y todos los hombres aplaudiendo por las aceras; eran claro, los colegas... Pero fue muy bonito porque éramos todas nosotras ocupando toda la calle, la calle Goya que es una calle enorme y con una sensación de fuerza impresionante. Pero cargó la policía, (...), entonces nos tuvimos que dispersar. Entonces era todo como muy, también el sentimiento de rabia, de impotencia... Pero esa manifestación fue una manifestación preciosa, preciosa. (Entrevista 17, entrevista personal, 8 de septiembre de 2008, Madrid)

“Sensación de fuerza impresionante” y “sentimiento de rabia, de impotencia” enmarcan las dos grandes tipologías de emociones. Aunque la segunda —emociones de rabia, impotencia, frustración— ha recibido mayor atención por los estudios de movimientos sociales (Flam y King, 2005), apuesto por virar el interés hacia la otra tipología: la “sensación de fuerza”, los afectos, el amor, la alegría de estar con otras (Eyerman, 2005; Goodwin, Jasper y Polletta, 2001; Hercus, 2005) que emergen y son posibilitadas a través de las manifestaciones. En este sentido, es de interés recuperar el concepto de “energía emocional” de Randall Collins (2001, p. 29). Para este autor, los rituales colectivos, como las manifestaciones, permiten una doble transformación emocional: una que supone la ampliación de la emoción inicial (rabia, miedo, compasión, desesperanza, enfado) y una segunda que transmuta la emoción original en algo diferente que “genera solidaridad, y que hace al individuo sentirse más fuerte como miembro del grupo. Llamo a esto energía emocional” (2001, p. 29). En palabras del autor es lo que Durkheim llamaba “fuerza moral” y cuyo producto más claro es la “efervescencia colectiva”.

Una manifestación en la que claramente se produjo ese proceso que describe Collins fue la convocada para el 8 de marzo de 2008 en Madrid. Tradicionalmente, la manifestación del 8-M se convoca el sábado más cercano a esa fecha, pero ese año, al coincidir con la “jornada de reflexión” previa a las elecciones, la manifestación no fue autorizada. Algunas notas del cuaderno de campo permiten una reflexión en este sentido:

07-08/03/2008 – Manifestaciones en torno al 8-M, Madrid

Ante la prohibición de la convocatoria de la manifestación el mismo 8 de marzo por ser jornada de reflexión, me cuentan algunas activistas que se ha

producido un conflicto entre los grupos de la coordinadora que organiza la manifestación. Mientras las organizaciones cercanas al PSOE han aceptado la propuesta de celebrar la manifestación el día anterior (viernes, 7 de marzo), otros colectivos se han negado por considerar un ultraje al movimiento feminista y han propuesto una concentración para el sábado 8. Algunos grupos optan por una postura intermedia y acuden tanto a la manifestación del 7 para que ese espacio no sea cooptado por ciertas organizaciones (principalmente cercanas al PSOE) como a la concentración del 8.

El 7 de marzo se celebra la “manifestación autorizada” que sigue la dinámica de cualquier otra: convocatoria en un punto de la ciudad, “recorrido” por el itinerario marcado, canto de eslóganes e himnos, porte de pancartas de cada grupo, predominio del color lila y uso de identificadores del movimiento... La manifestación se cierra en esta ocasión sin manifiesto final por los conflictos derivados de la fecha.

El 8 de marzo, los grupos contrarios al cambio de fecha, convocan una concentración en la plaza de Jacinto Benavente. Llego antes de la convocatoria y me encuentro con un centenar de mujeres. Poco a poco la plaza va llenándose, se desborda. Se repiten los saludos, abrazos y besos. Al contrario que en otras ocasiones, los cánticos, bailes y gritos no esperan a que se declare el comienzo oficial de la manifestación. Cada grupo o los círculos formados entre varios colectivos y activistas arrancan en cuanto acceden a la plaza e incluso antes. Esta vez, además, el coreo de gritos es más coordinado. No hay pancartas que identifiquen a cada grupo, y las vestimentas son más festivas que en otras ocasiones. La convocatoria era sólo concentrarse en la plaza, pero al cabo de un rato, se comienza a caminar hacia la Plaza del Sol, terminando por alcanzarse la plaza de Callao.

Me sorprende la fuerza de esta manifestación, comparada con otras en las que detectaba un alto componente rutinario. Aquí la fuerza, la emoción de participar juntas, la alegría y el entusiasmo se palpan. De hecho, la manifestación dura mucho más tiempo que otras, es como si las participantes no quisieran dejar que terminara, abandonar ese estado emocional. (Entrada de diario de campo, 07-08 de marzo de 2008).

La propuesta de Collins (2001) parece claramente explicativa para este caso. El enfado contra las instituciones que prohíben la manifestación el día 8 de marzo y contra aquellas organizaciones de mujeres que se pliegan a este requisito se transmuta durante la concentración en una “energía emocional” no detectada con tanta fuerza en ninguna otra. Ahora bien, difiero de Collins en que la energía emocional sea *siempre* una transmutación de una emoción negativa, sino que, y como muestra el análisis de las entrevistas, ésta se produce sin una fase emocional negativa previa:

Entonces, hubo gente de Iruña que son más de bailar, cantar, ¿cómo es? ¡Abajo barbies, arriba barriguitas! o la de ¡hey, feminismo, hey! Entonces fuimos varias de Pamplona a la mani y dijimos a las de Donosti: ‘hoy hay que cantar, reivindicando, pero cantando’ (Entrevista 7, entrevista personal, 27 de mayo 2005, Madrid)

Fue exactamente en la rambla bailando con [una compañera], en el 96 cuando estábamos festejando los 20 años de feminismo. Yo estaba bailando y dije: esto es lo que me apetece, bailar, ¡bailar con las mujeres! (Entrevista 2, entrevista personal, 11 de octubre de 2008, Cataluña)

Esto muestra, por un lado, que las emociones como “la alegría de la participación, el amor y la amistad de otras mujeres” (Taylor, 1995, p. 224) son más importantes que la rabia o el enfado; y, por otro lado, que estas emociones se articulan colectivamente, en el encuentro y reencuentro con otras, constituyen una “socialidad emocional” (Ahmed, 2004, p. 9). No son emociones dadas a ser incorporadas o estados psicológicos individuales¹¹, sino que se producen en colectivo y deben ser activadas en permanencia, en cada reiteración relacional.

Las jornadas feministas más allá del evento

Siguiendo el trabajo de Claus Offe, las jornadas serían un “medio un poco más ambicioso” (1988, p. 222) que las manifestaciones para asegurar la supervivencia y la continuidad de la identidad colectiva y del movimiento (Offe, 1998). No son las jornadas sólo un evento, sino que son clave para la reiteración relacional y la activación emocional. Como en el caso de las manifestaciones, no son únicamente las jornadas mismas lo que tiene interés, sino el proceso mismo de organización, dado que su preparación suele activarse un par de años antes de la celebración. Estos son momentos centrales para la activación o re-activación de relaciones. En este sentido se pronuncia una activista sobre la organización de las jornadas de Catalunya en 1996:

Todo el proceso hacia las jornadas del 96 fue importantísimo, fue recuperar, recuperar, vamos a recuperar a ésta, hace días que no veo a la otra, hace años, donde está, qué ha hecho, qué piensa, vendrá o no vendrá... Fue muy emocionante. (Entrevista 1, entrevista personal, 18 de octubre de 2008, Cataluña)

¹¹ Sara Ahmed reflexiona críticamente sobre los dos principales modelos de análisis de las emociones: por un lado, el psicologista que entiende las emociones como emanación de dentro hacia fuera [‘inside out’]; y, por otro lado, el modelo de corte durkheimiano en el que las emociones hacen el recorrido contrario, de fuera hacia dentro [‘outside in’], asegurando la unión del cuerpo social (2004, p. 9). La autora propone en una crítica a estos dos modelos, el de “socialidad emocional” con el que “sugiere que las emociones crean el mismo efecto de las superficies y límites que nos permiten distinguir el adentro y el afuera” (2004, p. 10).

Un momento significativo es también, en el caso de jornadas estatales, el mismo viaje hacia el lugar de celebración que deviene un espacio para la activación de relaciones entre activistas y grupos. Un ejemplo es el viaje de feministas catalanas a Córdoba para las jornadas realizadas en esa ciudad en el año 2000:

El ir a Córdoba fue una experiencia a nivel de las catalanas interesantísima, o sea, quiero decir que, no tanto por el hecho de Córdoba en sí, sino por el hecho de convivir 400 en un tren, que fue una experiencia preciosa. Incluso hay a veces compañeras que me dicen: a ver cuando montamos un tren a algún sitio, porque fue, a ese nivel, una experiencia muy interesante (Entrevista 10, entrevista personal, 22 de octubre de 2008, Cataluña)

Las jornadas son, en efecto, espacios-tiempos que permiten la discusión, el debate ideológico, pero lo que destaca es que las jornadas permiten la reiteración y activación de relaciones; posibilitan el *estar con* otras:

luego las jornadas fueron un impacto porque allí había muchos feminismos diferentes y sobre todo, estar tantas mujeres juntas. (Entrevista 10, entrevista personal, 22 de octubre de 2008, Cataluña)

—¿y en Córdoba hubo algo en concreto que te marcara más?

—pues más que nada fue toda la relación con las compañeras. El ir hablando mucho de todas las cosas que veíamos, lo que significaban ciertas posturas feministas. Me acuerdo que decíamos que teníamos dos congresos: el congreso de día y el congreso de noche. Era una cosa increíble, era una pasada. (Entrevista 9, entrevista personal, 20 de octubre de 2008, Cataluña)

Evidentemente, los aprendizajes que se realizan (Hercus, 2005), las discusiones teóricas, ideológicas y políticas que se producen son centrales, pero destaca que las jornadas permiten conectar, reconectar y reiterar relaciones, generar vínculos. De hecho, los títulos de las últimas tres jornadas estatales muestran la centralidad del estar con otras para la construcción del sujeto y la identidad: “Juntas y a por todas” (Madrid, 1993); “Feminismos.es... y será” (Córdoba, 2000); “30 años después. Aquí y ahora” (Granada, 2009). Se incide en el “estar juntas, estar con otras” que posibilite, en algunos casos, un hacer común. No hay solamente coordinadoras formales y estables, sino principalmente redes informales, relaciones que han de ser reiteradas, activadas.

La cuestión emocional adquiere, si se quiere, mayor centralidad durante las jornadas, algo que señalan activistas de diferentes generaciones e independientemente de las jornadas en las que hayan participado:

Las jornadas feministas estatales siempre hemos mantenido estas cosas curiosas como de 3.000 mujeres, ¿no? Entonces, en los plenarios veías así la fuerza porque frente a otras cosas a las que asistes organizadas por instituciones o tal, pues eso es una fuerza, una vitalidad, una capacidad creativa, una fuerza, una energía, unas ganas de cambiar las cosas, una cosa que está a flor de piel y que es muy emocionante, la verdad. (Entrevista 17, entrevista personal, 8 de septiembre de 2008, Madrid)

Las jornadas solían ser momentos de reflexión y de afirmación un poco, (...), eran momentos en los que, bueno, se hacía muy vital, muy emocional, como muy de tripas lo que es la vivencia y la lucha, ¿no? Esos momentos los recuerdo con mucha emoción. (Entrevista 9, entrevista personal, 25 de mayo de 2009, Euskadi)

El listado de emociones o de elementos que activan emociones es amplio: fuerza, vital o vitalidad, capacidad creativa, energía o chute de energía, emocionante o emocional, a flor de piel, de tripas... La activación emocional se produce incluso en jornadas altamente conflictivas. Ejemplo de ello son las celebradas en 1988 en Santiago de Compostela en las que hubo fuertes conflictos por las temáticas —sexualidad, agresiones, prostitución—, pero aún así se señala la activación emocional que permitieron:

Esas jornadas fueron bestiales, pero de una intensidad, hubo miles de peleas y miles de cosas, pero la verdad es que molaba un montón [risas], o sea, fueron unas jornadas masivas (...) 1.000 mujeres ocupando ahí la calle. Se montaron unos pollos, un macarreo, fue total, fue total y hubo muchas discusiones, muchas discusiones sobre todos esos temas. (Entrevista grupal 7, 8 de diciembre de 2008, Madrid)

La idea simmeliana del conflicto como productivo, no sólo como destructivo, se refleja bien en esta cita (1908/1977). En este caso, el conflicto permite generar una intensidad, una “energía emocional” (Collins, 2001), que hace que el movimiento se sienta vivo.

Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales: una propuesta teórico-analítica en construcción

Las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales constituyen, así, una propuesta teórico-analítica para el estudio de las identidades colectivas. La propuesta amplía la concepción de la identidad como definición compartida e interactiva (Melucci, 1996) poniendo en el centro dimensiones que habían jugado un rol menor, si no ínfimo: las relaciones y las emociones. Estas dimensiones son importantes, pero la pro-

puesta se quedaría coja sin los conceptos, inspirados en Melucci (1996) y principalmente en la teoría de la performatividad de Butler (2007), de reiteración y activación. Si la identidad como definición compartida implica *un proceso* de negociación entre diferentes definiciones, éste se ve coartado o interrumpido cuando una definición consigue imponerse a las otras; cuando un actor se sitúa en el centro simbólico del que emana la definición correcta de la identidad (Gatti, 2007), cuando emerge el producto, en este caso, la definición de la identidad feminista. La propuesta de las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales radicaliza la procesualidad.

Tomar como eje analítico las reiteraciones y las activaciones supone, por un lado, la renuncia a pensar que existe un sujeto y una identidad dada —la mujer sujeta por el patriarcado en el caso del feminismo— sobre la que este movimiento ha de definir una nueva identidad y un nuevo sujeto —la feminista y/o la mujer liberada—. La identidad colectiva no deriva de, o no es ya, la contra-definición de un sujeto mujer estabilizado y universalizado que se ha revelado ficcional, sino del significar esa posición. Ahora bien, la significación de esa posición no es un tarea individual; al contrario, se hace únicamente posible a través de la relación con otras como enclave desde el que buscar las vías de subversión en las inestabilidades que el mismo proceso de sujeción de la identidad permite (Butler, 2002). Por otro lado, esta propuesta termina con la idea de cierto construccionismo (Butler, 2002; Ema et al., 2003), de un sujeto que construye —*define*— su propia identidad. Así, tanto las dimensiones relacionales y emocionales como las propuestas de reiteración y activación contribuyen a desestabilizar al sujeto moderno, autónomo, racional y capaz de definir su identidad y revelan que éste no es más que el resultado parcial de un proceso inacabado, eso sí, universalizado y totalizante¹². Así, las identidades colectivas ya no son el producto de una negociación, sino materializaciones y sedimentaciones parciales que se modifican con cada reiteración relacional y activación emocional; son un proceso sin fin.

De todo ello se desprende algo fundamental para la comprensión de las identidades: que éstas ya no pueden ser entendidas únicamente a través de la gramática verbal que venimos utilizando. Las preguntas del científico social no pueden ser ya qué identidad se *es* o qué identidad se *tiene*, aunque sea aún una semántica de gran presencia en los discursos de los actores pues ser y tener implican una identidad fuerte (Gatti, 2007): bien una identidad ontológica (ser) bien una identidad que se posee por herencia o se adquiere mediante la conversión (tener). Al contrario, las identidades colectivas como procesos, como reiteraciones relacionales y activaciones emocionales, han de ser pensada a través de verbos como el hacer y el estar, y siempre acompañados de alguna preposición, principalmente “con”.

¹² Que esta propuesta se haga desde los feminismos, como teoría y praxis, no es casual. Es la potencialidad de las críticas feministas a las epistemologías y teorías modernas las que permiten precisamente su emergencia.

El hacer, de su parte, remite a la acción y a la apuesta porque el sujeto y la identidad son parte de la acción, no sus requisitos previos. Pero no se trata de cualquier hacer o muestra de agencia, no es un hacer individual (Bauman, 1996), sino un hacer con otras de manera más o menos organizada y cuyo objetivo puede ser variado: la reclamación de derechos, por supuesto, pero también la subversión en la cotidianidad de las normas de género en las inestabilidades que el proceso de sujeción permite (Butler, 2002). El estar, de su lado, es central en los procesos de identidad colectiva. En palabras de Benjamín Tejerina: “el origen de este proceso de construcción de un nosotros específico hay que buscarlo en el *estar juntos*, en el moverse juntos y el construir juntos que los activistas desarrollan en momentos de reunión, discusión y planificación de la movilización” (2010, p. 273, resaltado mío). El estar no debe entonces ser entendido de manera pasiva, ni únicamente como aquello que posibilita el hacer —aunque en parte lo haga—, sino como un *hacer relación*, generar vínculos y, con ello, activar ciertas emociones de afecto, cariño, solidaridad, amor y alegría (Eyerman, 2005; Goodwin et al., 2001; Hercus, 2005; Taylor, 1995); de creación de “socialidad emocional” (Ahmed, 2004). Las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales pasan por el estar y el hacer con otras; posibilitan una idea del “nosotras”, una identidad colectiva, que cambiará, aunque mantenga cierto parecido, con cada reiteración y activación. La identidad ya no es, por supuesto, un punto de partida, tampoco un producto acabado o una definición cerrada, sino un proceso sin fin de búsqueda colectiva: *un estar y un hacer con otras*.

Las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales no pretenden erigirse, sin embargo, en un nuevo modelo (teórico y empírico) de la identidad que sustituya al modelo moderno y sus presupuestos en el que la definición era el eje central. Es, ni más ni menos, una propuesta siempre abierta, siempre en construcción.

Referencias

- Agustín, Mercedes (2003). *Feminismo: identidad personal y lucha colectiva. (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985)*. Granada: Universidad de Granada.
- Ahmed, Sarah (2004). *The cultural politics of emotion*. New York: Routledge.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. Iowa: Aunt Lute Books.
- Arditi, Jorge & Hequembourg, Amy (1999). Modificaciones parciales: discursos de resistencia de gays y lesbianas en Estados Unidos. *Política y Sociedad*, 30, 61-72.

- Bauman, Zygmunt (1996). From pilgrim to tourist –or a short history of identity. In Stuart Hall & Paul du Gay (Comps.), *Questions of cultural identity* (pp. 18-36). London: Sage Publications.
- Benford, Robert D. (1997). An insider's critique of the social movement framing perspective. *Sociological Inquiry*, 67(4), 409-430. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682x.1997.tb00445.x>
- Bernstein, Mary (2008). Afterword: The Analytic Dimensions of Identity: A political Identity Framework. In Jo Reger, Daniel J. Myers & Rachel L. Einwohner (Eds.), *Identity work in social movements* (pp. 277-301). Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Butler, Judith (2002). *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*. Paris: Léo Scheer.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Casado, Elena (1999). Cyborgs, nómadas y mestizas: Astucias metafóricas para la praxis feminista. In Gabriel Gatti & Iñaki Martínez de Albéniz (Eds.), *Las astucias de la identidad. Figuras, territorios y estrategias de lo social contemporáneo* (pp. 41-59). Bilbao: UPV/EHU.
- Casado, Elena (2002). *La construcción socio-cognitiva de las identidades de género de las mujeres españolas (1975-1995)*. Tesis doctoral sin publicar, Universidad Complutense de Madrid.
- Casquette, Jesús (1998). *Política, cultura y movimientos sociales*. Bilbao: Bakeaz.
- Casquette, Jesús (2005). Manifestaciones e identidad colectiva. *Revista Internacional de Sociología*, 63(42), 101-125. <https://doi.org/10.3989/ris.2005.i42.198>
- Collins, Randall (2001). Social movements and the focus of emotional attention. In Jeff Goodwin, James Jasper & Francesca Polletta (Eds.), *Passionate politics. Emotions and social movements* (pp. 27-44). Chicago: The University of Chicago Press.
- De Singly, François (2010). *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*. Paris: Librairie Arthème Fayard/Pluriel.
- Della Porta, Donatella & Diani, Mario (2003). *Social movements. An introduction*. Londres: Blackwell Publishing.
- Diani, Mario (2003). 'Leaders' or Brokers? Positions and Influence in Social Movement Networks. In Mario Diani & Doug McAdam (Eds.), *Social Movements and Networks: Relational Approaches to Collective Action* (pp. 105-122). Oxford: Oxford University Press.
- Dubar, Claude (2010). *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Paris: Puf – Le lien social.
- Ema, José Enrique; García, Silvia & Sandoval, Juan (2003). Fijaciones políticas y transfondo de la acción: movimientos dentro/fuera del socioconstruccionismo. *Política y Sociedad*, 40(1), 71-86.

- Escario, Pilar; Alberdi, Inés & López-Accotto, Ana Inés (1996). *Lo personal es político. El movimiento feminista en la transición*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Esteban, M^a Luz (2009). Cuerpos y políticas feministas. En *Jornadas Feministas Estatales: 'Treinta años Después. Aquí y Ahora'*. Granada, diciembre.
- Eyerman, Ron (2005). How social movements move. Emotions and social movements. In Helena Flam & Debra King (Eds), *Emotions and Social Movements* (pp. 41-57). Oxon: Routledges Advances in Sociology.
- Fernández-Llèbrez, Fernando (2003). Transgenerismo y ciudadanía. Identidad, género y democracia. *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 37, 49-64.
- Flam, Helena, & King, Debra (2005). *Emotions and Social Movements*. Oxon: Routledges Advances in Sociology.
- Folguera, Pilar (2007). *El feminismo en España. Dos siglos de historia*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- Friedman, Debra & McAdam, Doug (1992). Collective identity and activism. Networks, choices, and the life of a social movement. In Aldon D. Morris & Carol McClurg Mueller (Eds.), *Frontiers in social movement theory* (pp. 156-173). New Haven y London: Yale University Press.
- Gatti, Gabriel (2003). Neo-vascos, jardines botánicos y representación sociológica. De la identidad como un "espectáculo habitable". *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 37, 177-189.
- Gatti, Gabriel (2007). *Identidades débiles. Una propuesta teórica aplicada al estudio de la identidad en el País Vasco*. Madrid: CIS.
- Gergen, Kenneth J. (1997). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Gil, Silvia L. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado Español*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Goodwin, Jeff; Jasper, James & Polletta, Francesca (2001). *Passionate politics. Emotions and social movements*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Grossberg, Laurence (1996). Identity and cultural studies: is that all there is? In Stuart Hall & Paul du Gay (Comps.), *Questions of cultural identity* (pp. 87-107). London: Sage Publications.
- Hall, Stuart (1996). Who needs 'Identity'? In Stuart Hall & Paul du Gay (Comps.), *Questions of cultural identity* (pp. 1-17). London: Sage Publications.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Haraway, Donna (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30, 121-163.
- Hercus, Cheryl (2005). *Stepping out of line. Becoming and being feminist*. New York: Routledge.
- Hirsch, Eli (1982). *The concept of identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunt, Scott; Benford, Robert & Snow, David (1994). Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos. In Enrique

- Laraña & Joseph Gusfield (Eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (pp. 221-249). Madrid: CIS.
- Laraña, Enrique, & Gusfield, Joseph (Eds.) (1994). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- Martínez-González, María (2008). Feminist praxis challenges the identity question. Toward New Collective Identity Metaphors. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 23(3), 22-38. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2008.tb01203.x>
- Martínez, María (2015). *Identidades feministas en proceso. Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales en las movilizaciones feministas en el Estado español*. Tesis doctoral sin publicar, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
- Martínez de Albeniz, Iñaki (2003). *La poética de la política. Los usos de la política en el País Vasco*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- McAdam, Doug (1989). The biographical consequences of activism. *American Sociological Review*, 53(5), 744-760. <https://doi.org/10.2307/2117751>
- Melucci, Alberto (1995). The process of collective identity. In Hans Johnston & Bert Klandermans (Eds.), *Social movement and culture* (pp. 41-63). London: UCL Press.
- Melucci, Alberto (1996). *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge: University of Cambridge.
- Mohanty, Chandra Tapalde (2002). Encuentros feministas: situar la política de la experiencia. In Michelle Barret y Anne Phillips (Comps.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos* (pp. 89-107). México DF: Paidós.
- Offe, Claus (1988). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Editorial Sistema.
- Osborne, R. (Coord.). (2012). *Mujeres bajo sospecha: memoria y sexualidad (1930-1980)*. Madrid: Fundamentos.
- Pérez-Agote, Alfonso (1986). La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología. *Revista de Occidente*, 56, 76-90.
- Reger, Jo (2008). Drawing identity boundaries: the creation of contemporary feminism. In Jo Reger, Daniel J. Myers & Rachel L. Einwohner (Eds.), *Identity work in social movements* (pp. 101-120). Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Sandoval, Chela (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa... *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 81-106). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Simmel, Georg (1908/1977). *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente.
- Snow, David (2002). Collective identity and expressive form. *Center for the Study of Democracy*, 1(7), 1-14. <https://doi.org/10.1016/b0-08-043076-7/04094-8>

- Taylor, Verta (1995). Watching for vibes: bringing emotions into the study of feminist organizations. In Myra Marx Ferree & Patricia Yancey Martin (Eds), *Feminist organizations. Harvest of the new women's movement* (pp. 223-233). Philadelphia: Temple University Press.
- Taylor, Verta (2010). Culture, Identity, and Emotions: Studying Social Movements as if People Really Matter. *Mobilization*, 15(2), 113-134.
- Taylor, Verta & Whittier, Nancy (1992). Collective identity in social movement communities. Lesbian feminist mobilization. In Aldon D. Morris & Carol McClurg Mueller (Eds.), *Frontiers in social movement theory* (pp. 104-129). New Haven y London: Yale University Press.
- Taylor, Verta & Whittier, Nancy (1999). Gender and Social Movements. *Gender & Society*, 13, 8-33. <https://doi.org/10.1177/089124399013001002>
- Tejerina, Benjamín (2002). Movimientos sociales y producción de identidades colectivas en el contexto de la globalización. In José Manuel Robles (Ed.), *El reto de la participación. Movimientos sociales y organizaciones: una panorámica comparativa* (pp. 147-186). Madrid: Mínimo Tránsito.
- Tejerina, Benjamín (2010). *La sociedad imaginada. Movimientos sociales y cambio cultural en España*. Madrid: Editorial Trotta.
- Van Dyke, Nella; Soule, Sarah A. & Taylor, Verta (2005). The targets of social movements: beyond a focus on the State. In Daniel J. Myers & Daniel M. Cress, (Eds.), *Authority in Contention* (pp. 27-51). Bingley, United Kingdom: Emerald Group Publishing Limited.
- Young, Iris Marion (1989). The ideal of community and the politics of difference. In Linda J. Nicholson (Ed.), *Feminism/Postmodernism* (pp. 300-323). London: Routledge.
- Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciente o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)