

MARTA LAMAS

DOLOR
Y
LÍTICA
PO
CA

Sentir, pensar
y hablar desde
el feminismo

OCEANO

MARTA LAMAS

DOLOR
Y
LÍTICA

Sentir, pensar
y hablar desde
el feminismo

PO
CA

OCEANO

Dolor y política

Sentir, pensar y hablar desde el feminismo

Marta Lamas

OCEANO

*A Lili y a Jesu,
a quienes quiero y, además, admiro
por su forma creativa de hacer política*

1

INTRODUCCIÓN: SENTIR, PENSAR Y HABLAR

En estas páginas siento, pienso y hablo acerca de temas y acontecimientos que considero importantes para el proyecto feminista de emancipación. Mi propósito es aclarar mi postura, analizar ciertas prácticas y plantear algunas preguntas. Para ello reflexiono sobre lo que ha estado ocurriendo con algunas protestas feministas y también hablo acerca de incidentes que he vivido. Desarrollo mi reflexión apoyándome en el pensamiento de otras autoras; en especial, recurro a las teóricas feministas Wendy Brown, Judith Butler y Chantal Mouffe, pues la reflexión teórico-política que hacen es radicalmente crítica. Uso el término *radical* en un sentido positivo, con su connotación de ir a la raíz y no con el sentido peyorativo de “extremista” con el que se suele usar. Sus reflexiones abren un horizonte analítico riquísimo que me esforzaré por poner en juego con lo que está ocurriendo entre nosotres,^{*1} pues analizan un buen número de cuestiones políticas de nuestra época y que, en especial, afectan al feminismo. Hablo de feminismo, en singular, consciente de sus varias y diversas tendencias, de la misma forma que se habla de la izquierda, con sus también múltiples vertientes. Retomo a Mouffe, pues plantea que el pluralismo acarrea conflictos para los cuales no hay una solución a la que se pueda

acceder desde el plano de lo exclusivamente racional, y eso ocurre también con los conflictos derivados de la pluralidad de visiones dentro del feminismo. Ante la lucha que existe por la tensión inherente a las múltiples diferencias presentes en las disputas, ella apuesta por “encontrar modos de abordar los conflictos con el fin de minimizar la posibilidad de que adopten una forma antagónica” (2014:40), y lo hace reconociendo que lo político es un espacio de poder y conflicto, un ámbito intersubjetivo que está estructurado tanto por las reglas del debate público como por las tensiones agonistas.¹

Por su parte Brown, quien señala que muchos de los peligros políticos que hoy enfrentamos han sido potenciados “por una comprensión inadecuada de las formas de poder específicamente posmodernas” (1995:33), indaga acerca de por qué el discurso moralizador se ha vuelto tan intenso entre les activistes de izquierda. Seguiré algunas de sus preguntas para explorar “la relación de los discursos moralizadores con la posibilidad política democrática” (2001:22).² También Mouffe critica la tendencia a moralizar: “podríamos decir que la distinción entre derecha e izquierda ha sido reemplazada por otra entre bien y mal” (2014:140), y encuentra que cada vez más la distinción entre “nosotras” y “ellas” se establece con un vocabulario moral. De Butler (2020) retomo su perspectiva de que la reunión pública de los cuerpos es una forma de resistencia en el campo contemporáneo del poder, y que es esencial comprender el papel que tiene esa congregación de cuerpos, llámese asamblea o manifestación, para una política de la no-violencia. La no-violencia supone un desafío para el feminismo, en especial para las activistas que argumentan ciertas prácticas violentas como autodefensa. Juntas estas tres autoras feministas me ofrecen herramientas para pensar lo que está pasando y, también, para aclararme lo que siento.

A lo largo de estas páginas mi interés político por el análisis de la relación entre teoría y práctica entrelaza cuestiones de orden teórico y preocupaciones pragmáticas acerca de la necesidad de construir espacios de diálogo y deliberación. Aunque hay, sin duda, grupos y personas feministas con una visión política de izquierda³ que ven con claridad las cuestiones socioeconómicas estructurales que subordinan tanto a mujeres como a hombres y a personas con identidades consideradas fuera de la norma, me inquieta el deslizamiento de sentido acerca de lo que es el feminismo, que aparece en los medios de comunicación y en ciertos productos culturales. Dado que concibo al feminismo, con todas sus diferencias internas, como una propuesta de emancipación, con frecuencia encuentro en los discursos mediáticos o de mera difusión un sesgo que denota falta de sentido crítico y mucho de mercantilización.

Mouffe dice que “resulta imposible comprender la política democrática sin reconocer a las ‘pasiones’ como la fuerza motriz en el ámbito político” (2014:25). Para analizar cómo se entretajan ciertos afectos y emociones en las narrativas feministas, en especial las relativas a la política identitaria, recuerdo la reflexión de Benjamín Arditi (2002) quien discute críticamente sobre las posturas esencialistas en los movimientos sociales. Las consecuencias de dichas posturas son muchas, y aquí también recupero los señalamientos que hizo Haydée Birgin en relación con la construcción que hacen las feministas de “fronteras identitarias”, tan cargadas de emociones y tan poco políticas. Traigo a cuento algunos de los debates que dimos las feministas latinoamericanas durante ciertos encuentros feministas así como la original reflexión que hizo el grupo de feministas italianas de la Librería de las Mujeres de Milán. Repaso la crítica que le dirige Amia Srinivasan (2018) a Martha Nussbaum (2016) en relación a cómo encauzar la rabia políticamente, y si mostrarla puede ser contraproducente o productivo. La

rabia que recientemente han expresado las activistas feministas se suele analizar desde lo coyuntural, y no como un síntoma de algo más grave que está ocurriendo en nuestro territorio, con las complejas relaciones entre violencia social y violencia política. Si bien me emociona la politización de miles de jóvenes que han desplegado, como nunca antes, sus anhelos y denuncias con dolor y rabia, me inquieta que sus expresiones sean criminalizadas sin ningún intento de comprenderlas y me preocupa que estas protestas legítimas y dolidas pierdan eficacia política, que puedan resultar contraproducentes o que no logren articularse ni generar alianzas que las fortalezcan.

Parte de lo que trato en estas páginas tiene que ver con las movilizaciones que, en los últimos años, han sacado a miles de mujeres, en su gran mayoría jóvenes (incluso muchas adolescentes), a las calles a denunciar las duras condiciones de opresión, discriminación y violencias que viven. Aquí no hago un recuento de lo publicado acerca de estas protestas masivas que, en México y en otros países de América Latina, han cobrado visibilidad en años recientes (pero en la nota siguiente menciono a algunas académicas y escritoras que han analizado ese fenómeno en nuestra región, así como en otras partes del mundo).⁴ En estas páginas exploro, en cambio, la “temporalidad afectiva” del fenómeno calificado de Cuarta Ola feminista (Chamberlain 2017). A principios del siglo XXI se empezó a hablar de dicha Ola, aunque de esos años iniciales apenas hay escasas referencias por escrito.⁵ Pero ya en la segunda década del siglo aparecen publicadas reflexiones acerca de los activismos jóvenes feministas en América Latina que los nombran explícitamente como una Cuarta Ola;⁶ incluso se habla de un tsunami.⁷

Es común analizar los tiempos de auge o de repliegue del activismo feminista con la metáfora de “las olas”, y varias autoras, entre ellas la historiadora mexicana

Gabriela Cano (2018), han señalado que, por un lado, con dicha metáfora no se da cuenta de la complejidad, los traslapes y las coincidencias que ocurren a lo largo del tiempo y, por el otro, se interpretan los conflictos entre feministas como una cuestión generacional. Cano señala que la imagen de la ola:

[...] resulta problemática a medida que se hace más complejo y profundo el conocimiento histórico de las expresiones del feminismo —tanto el de sus movilizaciones como el de su pensamiento—, pues hay demasiados acontecimientos que no corresponden a la cresta de la ola (2018:18).

Con la periodización en “olas” se favorece la creencia de que los desacuerdos internos en el feminismo son producto de los momentos históricos y no se ve que continúan vigentes y entrelazadas en el activismo actual teorías y prácticas de supuestas olas anteriores. Dado que las feministas están insertas en diferentes momentos históricos, es indudable que hay cuestiones generacionales en las formas y estilos de intervención, así como en la recepción social de sus demandas, indiscutiblemente distinta de la que había antes. Sin embargo, como el movimiento está cruzado por diferencias de clase social, pertenencia étnica y factores geopolíticos, hay tantas variaciones y perspectivas ideológicas opuestas que resulta reductivo creer que lo que moviliza son exclusivamente confrontaciones generacionales.

Varias autoras discuten acerca de cómo definir el momento político actual del feminismo, sin embargo aquí no entro en esa discusión.⁸ Retomo la caracterización que se hace de este momento como la Cuarta Ola feminista, por su definición como un nuevo impulso de movilización que tiene cuatro elementos distintivos: un interés mayor en la lucha contra la violencia sexual, el manejo del internet, el sentido del humor y la perspectiva interseccional

(Cochrane 2013). Ahora bien, cuando las mujeres europeas y norteamericanas hablan de “violencia sexual” se refieren al acoso y la violación, pero no a los feminicidios, puesto que en sus contextos esos crímenes son excepcionales. En cambio, en los países latinoamericanos esas tragedias pavorosas suceden con una frecuencia alarmante, así que, aunque los cuatro elementos mencionados también están presentes en las protestas de nuestras activistas, aquí destaca el reclamo “Ni una más”. También hay que sumar en nuestra región la lucha por la legalización del aborto y en defensa de la cultura originaria y del territorio. De ahí que, pese a cierta sincronía mundial de las movilizaciones feministas, no hay que olvidar que la Cuarta Ola tiene características distintas en lo que se conoce como el “Primer Mundo” y el “Tercer Mundo”,⁹ y vale la pena tenerlas en mente para no generalizar procesos que tienen especificidades diferenciadas.

Para explorar los interrogantes que voy a compartir con ustedes asumo el peso que tiene el contexto de violencias generalizadas en mi país, y en específico, me centro en lo ocurrido en la Ciudad de México. El desborde de violencias que alimenta las protestas feministas tiene causas económicas y políticas, y la pesadilla que viven muchas de las activistas se expresa en sus consignas, en las palabras que han publicado en volantes o que han registrado la prensa y las publicaciones académicas, y también lo que queda plasmado en las pintas. Ciertos aspectos de las protestas recientes exhiben emociones que no se suelen admitir en las mujeres, como la rabia, que resulta crucial en el momento de hacer política. La dimensión subjetiva de la política resulta eficaz, según Byung Chul Han (2014), porque opera desde dentro de los sujetos, y desde la perspectiva que da un lugar clave a las emociones y al afecto me propongo pensar acerca de la energía afectiva que mueve a las activistas. Y aunque se podría criticar la narrativa de las olas desde una postura decolonial,¹⁰

cuestionando que esa cronología occidental sea el marco utilizado para el análisis, coincido con otras feministas latinoamericanas que retoman la metáfora de la ola para ubicar el momento actual de los feminismos. En América Latina la Cuarta Ola ha cobrado gran fuerza y visibilidad por las masivas movilizaciones en contra de la violencia hacia las mujeres y por la legalización del aborto; también por los paros mundiales que, desde 2016, han llevado a mujeres de distintas latitudes a dejar de realizar sus labores por un día, para poner en evidencia el valor de su trabajo, en especial invisibilizado cuando es en el hogar; y desde 2017, por la explosión de denuncias sobre el acoso sexual desatadas con el estallido del #MeToo. Todo esto ha producido una “temporalidad afectiva” que, en palabras de Prudence Chamberlain, habla acerca de que “la ola feminista está abierta al afecto de su tiempo y lista para tomar la forma que le dé el *momentum* del sentimiento público” (2017:41). Tal *momentum* es uno de indignación, dolor y rabia.

Al registrar el vínculo entre las emociones y la política,¹¹ coincido con Sara Ahmed (2015) quien, desde una mirada decolonial y *queer*, plantea que no hay que comprender las emociones solamente como estados psicológicos, sino también como prácticas sociales y culturales que inciden en la vida pública. Ahmed habla de “la política cultural de las emociones” para nombrar la forma en que éstas se reproducen y circulan, o sea, habla de una economía de los afectos. No resulta fácil precisar las motivaciones individuales de las activistas (Ahmed señala que sería reduccionista), pero es posible detectar ciertos encadenamientos afectivos. Acerca de la importancia de comprender la economía emocional ya habló hace años Norbert Lechner (1986; 1988) y señaló que las emociones tienen resonancias políticas, lo que también cobra importancia en los procesos de avance democrático. Mientras que Lechner destacó el vínculo

entre la sociabilidad cotidiana, los arreglos afectivos y la política, Ahmed lo hace con el vínculo entre emoción y acción, y habla de las emociones como acción.

Estas páginas comienzan con una breve relación de las protestas feministas en la Ciudad de México; retomo palabras y actos significativos, que son la materia prima, el engranaje y el producto de su quehacer político. Al enfocarme en la forma en que las activistas feministas hacen política al salir a la calle, desplegando en el espacio público sus cuerpos, sus emociones y sus palabras para que su dolor y rabia sean escuchados y vistos, dejo fuera lo que ocurre con multitud de iniciativas y acontecimientos feministas, muchos de los cuales se llevan a cabo en distintas entidades del país, con movimientos locales muy destacados. Además, las feministas están desarrollando cantidad de expresiones políticas creativas y esperanzadoras; en especial, son notables sus manifestaciones artísticas, sus formas de solidaridad interna y sus espacios de encuentro y disfrute. Sin embargo, en este texto no abordo la contribución que han hecho —y siguen haciendo— muchas de ellas con sus prácticas artísticas y culturales que, como señala Mouffe, son fundamentales para la revitalización del proyecto emancipador de la política democrática radical. La contribución de las prácticas artísticas y culturales a la ruptura de las representaciones tradicionales de la femineidad merece una reflexión aparte, que en estas páginas no puedo realizar.¹² No sólo en México, sino también en otros países de América Latina, muchas activistas despliegan una variedad de acciones y reflexiones desde una forma distinta de organización: las constelaciones (Borzacchiello 2018; Gago *et al.* 2018) y las artistas no son una excepción.¹³ En estas páginas relato principalmente lo que he escuchado de un sector muy específico de universitarias de la UNAM¹⁴ y, en menor

medida, del ITAM (pues tengo vínculos con alumnas y exalumnas de esas instituciones con las que hablo y discuto).

Al analizar el entramado, afectivo y cultural que da sustento a los actos solidarios y transgresores de estas jóvenes activistas me confronto con mi propia subjetividad. Como académica y activista feminista soy, a la vez, observadora y parte de lo que observo, y enfrento la difícil tarea de asumir la autorreflexión, cuestión que el psicoanalista y antropólogo George Devereux (1977) plantea como indispensable. En su obra clásica sobre el método en las ciencias sociales, Devereux insiste en la necesidad de explorar no sólo la estrategia de investigación, las “decisiones” acerca de lo que se investiga, sino también las angustias y las maniobras defensivas de quien investiga. Según Devereux, es imprescindible el estudio del interés afectivo personal del científico por su material y, por fortuna, según él los llamados *trastornos* o *perturbaciones* creados por la existencia y las actividades de la persona observadora son, debidamente aprovechados, las piedras angulares de una verdadera ciencia del comportamiento y no —como suele creerse— contratiempos deplorables. Devereux, que expresa con ironía sus dudas sobre la neutralidad y objetividad de quien investiga, concluye con sencillez diciendo que siempre ayuda descubrir exactamente qué es lo que una en realidad está haciendo.

Entonces ¿qué estoy haciendo? Además del entusiasmo y preocupación políticos que me suscitan las protestas feministas, en estas páginas también hablo de las emociones que me produjeron varios incidentes en los que ciertas feministas me adjudicaron motivos o perspectivas que no corresponden a mi postura política ni ideológica. No puedo soslayar que me he sentido afectada por la rabia que algunas feministas dirigen a mi persona, pero aquí elaboro

mis emociones, las pongo en palabras y las relaciono con reflexiones teóricas, y eso me permite poner un ejemplo actual y cercano de uno de los mayores obstáculos políticos que enfrentamos las feministas: la dificultad para debatir entre personas con posturas adversarias. Siguiendo el *dictum* de Alain Badiou (2005), que insiste en que lo que no tiene palabras no se puede pensar, y que lo que no se puede pensar no se puede cambiar, creo que debemos hablar incluso hasta de las violencias entre nosotras. Eso sí, Brown nos sugiere a las feministas que seamos precavidas, pues corremos el riesgo de desfigurar nuestro discurso político con “recriminaciones paralizantes y resentimientos tóxicos que se presentan como crítica radical” (1995:xi).

Un libro es una forma de entrar al debate, de abrirse a la crítica. Para los feminismos es especialmente importante pensar el problema de la política, y la clásica pregunta *¿qué hacer?* se ha mantenido vigente a lo largo de todas las crisis y las inflexiones de nuestro orden político. La pregunta forma parte de los dilemas que enfrentamos día con día y una de mis maneras de asumir ese dilema ha sido el de compartir mi trabajo intelectual con compañeras y alumnos. Por eso, aunque pretendo que éste no sea un libro académico, sí contiene muchas citas de textos que me han hecho pensar lo que aquí expongo, así como notas para aclarar ciertos puntos. Por eso también incluye un conjunto de documentos anexos, pues algo muy útil para el debate es conocer la historia pasada. Desde la necesidad de recuperar la memoria aquí los reproduzco como insumos para que los aprovechen quienes se interesen por ir alimentado su praxis. Quiero subrayar que, en esta reflexión, se encuentran los aprendizajes que he tenido a partir de la riqueza que ha significado el trabajo grupal durante la creación de la revista *debate feminista*, el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), la

asociación Equidad de Género: Ciudadanía, Trabajo y Familia y el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, así como mi añeja colaboración con Semillas (Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer). Sin ese trabajo grupal con distintas compañeras feministas no sería quien soy ahora.

A lo largo de estas páginas he tratado de mostrar que las subjetividades ofrecen muchas de las motivaciones que alimentan la política y que dado que los sentimientos, emociones y afectos tienen efectos políticos, es útil entender la “temporalidad afectiva” que atraviesa hoy al activismo feminista. No sabría decir cuál es esa política que se supone que las feministas deberíamos estar haciendo, pero sí sé que resulta necesario discutir acerca de la no-violencia no sólo en el espacio público, físico y virtual, sino también en relación a las dinámicas intersubjetivas que se dan entre nosotras. Wendy Brown, quien aborda la complejidad política del contexto contemporáneo, plantea que es necesario “revitalizar la política de izquierda desarrollando genealogías enriquecedoras, análisis institucionales perspicaces y visiones políticas apremiantes” (2001:44). Sí, tenemos mucho trabajo por hacer. Ojalá que el peso de algunas ideologías, por un lado y, por el otro, la rabia y el dolor no impidan las prácticas deliberativas entre las feministas.

Estoy muy agradecida con mis amigas, colegas y estudiantes, con quienes he debatido algunos aspectos acerca de lo que van a leer. En especial, con el grupo Feminismo Crítico: Alethia Fernández de la Reguera, Chris Mendoza, Friné Salguero, Gabriela Sofía Gómez, Hanna Ortega, Isabel Gil, Laura García Coudurier, Mariana Palumbo, Marta Ferreyra, Mónica Maccise, Mónica Meltis, Rebeca Ramos, Regina Larrea, Regina Tamés, Stephanie Brewster, Soren García Ascot, Tania Turner, Valentina Zendejas y Ximena Andión. Sus críticas e intervenciones siempre me ayudan a pensar.

Y también agradezco a quienes leyeron antes el manuscrito y lo mejoraron con sus comentarios, aunque algunos no los incluí, así que asumo la responsabilidad de lo escrito. Muchas gracias a Amneris Chaparro, Ana Luisa Liguori, Diana Fuentes, Fabio Vélez, Iván Pedroza, María Teresa Priego, Mariana Palumbo, Marta Acevedo, Marta Ferreyra, Natalia Gabayet, Patricia Mercado, Sara Sefchovich y Stephanie Brewster. Agradezco los atinados señalamientos de Ana Sofía Rodríguez Everaert, que me ayudaron a precisar el enfoque. Merece un agradecimiento especial Leticia Cufre, quien me acompañó horas revisando y debatiendo muchos de mis postulados. También reconozco el trabajo de Alba Jiménez del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM, que me consiguió, a una velocidad inaudita, todos los artículos que le solicité. Y, finalmente, doy las gracias a Pablo Martínez Lozada por su respetuoso trabajo como editor.

Como siempre, no hubiera podido escribir una línea sin el cuidado cariñoso de Francisca Miguel, Ofelia Sánchez Felipe, Vicenta Sánchez Felipe y el apoyo solidario de Patricia Ramos Saavedra. La paciencia de Diego, Pablo y Leonard mientras estuve en el proceso de escritura también merece todo mi reconocimiento.

*1 Mantenemos el uso que hace la autora de lenguaje inclusivo en este y otros pasajes. (N. del e.)

2

PENSAR LA ÉPOCA

Esbozar una interpretación, inevitablemente parcial y discutible, acerca de lo que ha pasado —y está pasando— con las recientes expresiones feministas en la Ciudad de México requiere ubicar mínimamente el momento político que estamos viviendo en el país. Ya es un lugar común señalar que nuestra época se caracteriza por el capitalismo en su etapa *neoliberal*, y aunque en estas páginas hablaré de *neoliberalismo*, comparto lo que señala Stuart Hall, a quien el término no le resulta satisfactorio, ya que:

Su referencia a la influencia modeladora del capitalismo en la vida moderna suena anacrónica a oídos contemporáneos. Los críticos intelectuales dicen que el término junta demasiadas cosas para tener una identidad única; es reductivo, y sacrifica la atención a las complejidades internas y las especificidades geo-políticas (2011:706).

Pese a ello, Hall considera que el término *neoliberalismo* remite a suficientes rasgos comunes de esta etapa como para otorgarle una identidad conceptual *provisional*, siempre y cuando se entienda como una primera aproximación. Coincido con él, y con varios autores que sostienen que el modelo de gobernanza neoliberal, con sus aspiraciones y objetivos, no se limita a la esfera económica

ni a las políticas públicas estatales, sino que produce sujetos, regula conductas y genera nuevas formas de organización social. Según Wendy Brown el neoliberalismo, que es “una forma peculiar de razón que configura todos los aspectos de la existencia en términos económicos” (2015:17), está desmontando los elementos básicos de la democracia. De ahí que esta politóloga considere el neoliberalismo como la revolución furtiva que está deshaciendo el *demos*: “deshace vocabularios, principios de justicia, culturas políticas, hábitos de la ciudadanía, prácticas de la ley y, sobre todo, imaginarios democráticos” (2015:17). Precisamente la complejidad del proceso de elaboración psíquica que cada ser humano realiza al internalizar la racionalidad neoliberal consiste en lo que León Rozitchner calificó hace años como la determinación histórica en el psiquismo. Este filósofo planteó que el aparato psíquico es “el último extremo de la proyección e interiorización de la estructura social en lo subjetivo” (1982:15).

Son muchas, y muy atinadas, las críticas feministas al neoliberalismo, y aquí no voy a dar cuenta de ellas. Remito en especial a Nancy Fraser, una filósofa política que de manera constante ha analizado la relación del feminismo con el capitalismo. Sus trabajos en esta línea vienen desde finales del siglo xx y, en *Fortunas del feminismo*, ella encuentra en el feminismo eso que Boltanski y Chiapello (2002) calificaron de “el nuevo espíritu del capitalismo” (2013a:217). Fraser no es la única, ni la primera, en analizar el vínculo entre el neoliberalismo y cierto feminismo como un fenómeno característico de la época, pero es quien se ha propuesto llegar a audiencias más amplias que la meramente académica.¹ Su brevísimo texto “Manifiesto de un feminismo para el 99%” (2019), escrito en colaboración con Cinzia Arruzza y Tithi Bhattacharya, contiene una clara crítica al feminismo hegemónico y sus

resignificaciones neoliberales, y está hecho en un formato muy accesible para el público general. Mucho del debate feminista respecto al neoliberalismo destaca cómo el enfoque individualista resulta muy útil a los intereses de los grandes capitales, y cómo el objetivo del “empoderamiento” ha sido central para alentar actitudes neoliberales.² La popularización de lo que se llama *empoderamiento* ha opacado la emancipación, que es una aspiración más amplia, que reclama, más que tener poder, liberarse de cualquier clase de subordinación, tutela o dependencia, como proponen los feminismos anticapitalistas desde los setenta.

Las consignas y pintas de las activistas feministas expresan la indignación, el dolor y la rabia por el conjunto de violencias en que vivimos. Recurro a las palabras de otros autores para recordar brevemente nuestro contexto de feroz machismo y espeluznante violencia. Como dice Alfredo Guerrero, investigador de la Facultad de Psicología de la UNAM:

la violencia que vivimos ahora en México, que se ha propagado a lo largo y ancho del territorio, no es la violencia revolucionaria de 1910-1917, ni la de 1810. Es una violencia que se nutre de la perversidad abyecta que ha hecho erupción desde lo más profundo de los procesos de degradación tanto del Estado como de sus instituciones y se ha propagado por todos los poros de la sociedad hasta los fragmentos más pequeños de la vida cotidiana, invadiendo incluso los espacios más recónditos de la intimidad (2017:243-244).

Sayak Valencia, una investigadora de El Colegio de la Frontera Norte, califica de *gore* al ominoso proceso de esta producción biopolítica del capitalismo tardío, de donde han emergido las nefastas prácticas que se sustentan “en la violencia sobregirada y la crueldad ultra especializada que se implantan como formas de vida cotidiana en ciertas

localizaciones geopolíticas a fin de obtener reconocimiento y legitimidad económica” (2016:26). Ella analiza cómo la violencia, el (narco)tráfico y el necropoder construyen cierto tipo de sujetos y de prácticas, con extremos de crueldad y despojo, que imponen nuevas violencias sobre los cuerpos y las subjetividades. Dentro del marco de las violencias de las estructuras económicas capitalistas, cuyo paradigma es la explotación, varias autoras feministas³ investigan una variedad enorme de formas de vulneración, agresión y crueldad hacia las mujeres, y critican la impunidad que existe ante esas formas, en especial, ante los feminicidios. Remito a sus sólidos trabajos para una explicación más detallada, pues mi objetivo en estas páginas no es analizar las violencias existentes, sino repensar aspectos de una narrativa cultural dirigida a las mujeres y ver cómo atraviesa —si es que lo hace— las protestas y movilizaciones de los grupos de activistas feministas.

Nuestro contexto, donde surgen múltiples expresiones de violencias, está inserto en una época en la que los intereses y deseos de un gran número de seres humanos giran en torno a la imagen y al consumo. Nuestra época, que Guy Debord perfiló tempranamente como la de “la sociedad del espectáculo” (1999), ha desarrollado “la cultura del narcisismo” (Lasch 1979) y se ha convertido en “la era del vacío” (Lipovetsky 1983). Los valores individualistas han derivado en una preocupación excesiva por el Yo, y ha aparecido “la condición posmoderna” (Lyotard 1979). Más recientemente Byung-Chul Han habla de *La sociedad del cansancio* (2012) y de *La agonía del Eros* (2014), y reflexiona acerca de cómo se ha producido una nueva subjetividad, tanto en lo individual como en lo social. En estas páginas me interesa revisar aspectos de la subjetividad.

¿A qué me refiero con “subjetividad”? Las psicoanalistas Lucila Edelman y Diana Kordon señalan:

La producción de subjetividad hace al modo en el cual las sociedades y las culturas (las condiciones materiales de existencia, las relaciones sociales, las prácticas colectivas, los discursos hegemónicos y contrahegemónicos, el arte, la tecnología, las comunicaciones) determinan las formas con las cuales se constituyen sujetos plausibles de integrarse a sistemas que les otorgan un lugar que les garantiza la pertenencia. Cada periodo histórico promueve modelos y contenidos específicos, así como determina el carácter de las instituciones. Por lo tanto, la subjetividad tiene un carácter histórico-social (2018a:70).

Las crisis contemporáneas (y me refiero no sólo a los conflictos políticos, los productos culturales y los avances tecnológicos, sino también al cambio del papel de las mujeres y al surgimiento de nuevas identidades) son elementos fundamentales en eso que Edelman y Kordon llaman *las producciones actuales de subjetividad* (2018b:96). Estas psicoanalistas hablan de la “existencia de una crisis sostenida de las grandes matrices de simbolización, de las referencias de significaciones y sentidos, que afectan a los procesos de socialización y replantean las identidades individuales y colectivas” (2018b:95). Ellas destacan ciertas producciones del capitalismo, como las guerras y las migraciones, aunque también habría que considerar anteriormente el efecto de la entrada masiva de las mujeres al trabajo asalariado y a la educación superior. De ahí que ciertas creencias y mitos estén profundamente convulsionados, y que el impacto de estos procesos y de las crisis en las relaciones de pareja y en la familia produzca efectos psicosociales, generando determinadas transformaciones en la subjetividad.

Los mandatos de género y el postfeminismo

Los mandatos de género, que establecen simbólicamente lo “propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres, la

feminidad y la masculinidad, son un conjunto de representaciones, simbolizaciones y *habitus*,⁴ internalizados individualmente y compartidos socialmente, que instauran prohibiciones y prescripciones y conectan las dimensiones psicosexuales de la identidad al amplio rango de los imperativos sociopolíticos y económicos. Los mandatos de *género* son producto de la socialización, o sea, de la incorporación de la cultura y la resultante estructuración psíquica. Su eficacia reside en que estos mandatos socialmente se ofrecen como modelos identificatorios cuya cercanía o distancia a ellos opera para personas y grupos como una medida de la propia valía. La idea que nos hacemos de qué es “ser mujer” o qué es “ser hombre” está filtrada por todo el sistema de representaciones culturales que nos rodea, y se nos inculca desde la crianza con las prácticas, no siempre de manera consciente, y también con el lenguaje y los afectos. Nuestra identidad se va armando a partir de la incorporación y el aprendizaje de formas de percepción, significación y acción, que se organizan como procesos psíquicos y se constituyen en modalidades de acción internalizadas, todo ello mediado por instituciones sociales cuya función principal, casi nunca transparente, es el mantenimiento del *statu quo*. Además, esto ocurre en contextos particulares, de manera tal que la pertenencia étnica, la “raza”⁵ y el color de la piel, la clase social y la orientación sexual también inciden en el proceso de asunción del género, o sea, en asumirse como “mujer” o como “hombre”. Para analizar cualquier conducta humana es imprescindible, además de visualizar las tendencias sociohistóricas generales, tener una perspectiva que tome en cuenta esos otros elementos que intersectan con el género.⁶ No hay un sujeto unívoco o neutro, sino mujeres, hombres, *cis*⁷ y *trans*, así como personas con identidades no binarias, disidentes y *queer* que, a su vez, tienen edades y pertenencias étnicas diferentes, ocupan posiciones

distintas (clase social) en zonas geopolíticas diferentes y, además, las diferencias derivadas de sus capitales sociales, económicos y culturales introducen fuertes distinciones entre ellas (Bourdieu 1998). Desde esta perspectiva “interseccional” se analiza cómo cada uno de dichos elementos impacta, y cómo se combinan y entrelazan (intersectan) con los demás. Aunque existen cuestiones que las jóvenes comparten generacionalmente, cada una encarna las marcas de su clase social y su pertenencia étnica, y no viven lo mismo las de bachillerato que las que ya trabajan como tampoco las que no estudian. Las jóvenes urbanas a quienes el acceso a la educación superior junto con la libertad sexual de los métodos anticonceptivos les abrieron un horizonte de potencialidades personales han sido las principales destinatarias del fenómeno cultural que se expresa en una subjetividad que ha recibido el nombre de *postfeminista*. Subrayo el término *destinatarias* porque hace ya muchos años han sido el público objetivo de la mercadotecnia de las industrias culturales, y las de la moda y la belleza.⁸

El término *postfeminismo* transmite simultáneamente una idea de superación del feminismo, pero también de que el feminismo ya llegó a su fin, incluso que falló. Es ambiguo, pues denota tanto el agotamiento de la política feminista como una expresión más avanzada del feminismo, y se suele interpretar de distinta manera en la academia que en los medios de comunicación (Genz y Brabon 2009).⁹ A finales de los años ochenta se empieza a hablar de *postfeminismo* en los medios de comunicación de algunos países europeos, Estados Unidos, Canadá y Australia, y su uso cobra fuerza en los noventa. Varias autoras analizan el *postfeminismo*, y retomo la interpretación de Angela McRobbie (2009), quien plantea que el repudio al feminismo fue alentado por los medios masivos de comunicación, las revistas femeninas, los programas de televisión y la literatura “*chick lit*”.¹⁰ Se calificaron de

postfeministas las actitudes de muchas jóvenes que asumían una imagen de feminidad sexy y se comportaban de manera asertiva, con frecuencia diciendo: “Yo no soy feminista”, aunque en la práctica asumieran planteamientos feministas.

Así, a finales del siglo xx el término *postfeminismo* adquirió una connotación simultáneamente liberadora y despreciativa, y la subjetividad *postfeminista* se volvió una tendencia generacional entre muchísimas jóvenes de clase media de las urbes en los países desarrollados. Este proceso, que ocurre en esta etapa del capitalismo tardío en la que las transformaciones socioeconómicas y culturales del neoliberalismo han generado cambios en las maneras de sentirse “mujer” y sentirse “hombre”, a su vez impulsó una nueva dinámica relacional junto con una mayor visibilización de identidades no normativas (*trans* y *queers*). Surgieron nuevos códigos de conducta sexual y de apariencia física, que incidieron en la producción de un psiquismo distinto, y aparecieron nuevas personalidades. El *ethos* hedonista del neoliberalismo, tejido en torno a pautas de consumo y competencia alentadas mediáticamente, atravesó por igual tanto a mujeres jóvenes como a hombres jóvenes, y les ciudadanos pasaron a ser consumidores vueltos sobre su propia imagen. En este contexto de individualismo consumista ciertos reclamos feministas — como el derecho a decidir sobre el propio cuerpo— empataron con un nuevo régimen de significados sexuales, y el discurso mediático dirigido a las jóvenes les ofreció una forma de igualdad, concentrada en la educación y el empleo, pero inserta en la cultura del consumo (Gill 2016). En los medios de comunicación masiva, las mujeres *cis* jóvenes empezaron a ser representadas como alivianadas, sexys y asertivas, proyectando imágenes de chicas sonrientes y “echadas para adelante” con sus escotes, tacones y uñas decoradas. El entramado de la visibilidad

mediática de jóvenes atractivas y sexualizadas se llevó a cabo con el apoyo de la industria de la belleza y la moda. Las jóvenes *postfeministas* anhelaron ser autosuficientes, ganar dinero para consumir y, también, gustar y ser deseadas. Entre los modelos de feminidad *postfeminista* que ofrecieron los medios, Madonna encarnó la imagen paradigmática de “empoderamiento”, disfrute y orgullo de ser mujer, con su éxito económico, su confianza en sí misma y su hipersexualización.¹¹ En México Gloria Trevi intentó representar algo similar, con nefastas consecuencias.

El fenómeno *postfeminista*, muy de clase media urbana en países de Europa y en Estados Unidos, se difunde en clases medias y altas en otras regiones del mundo. En México, me tocó vivirlo a finales de los años noventa, cuando empecé a dar clases en el ITAM. En ese entonces, un amplio grupo de universitarias de clase media y alta asumía que el feminismo era algo del pasado, aunque disfrutaban de sus “triumfos” (la libertad sexual y el derecho a ser económicamente independientes); las más politizadas hablaban de “empoderamiento” y veían con buenos ojos las acciones afirmativas (como las cuotas en puestos políticos). Incluso entre quienes tomaban mi clase (Género y política) muy pocas se asumían feministas. En ese entonces lamenté, junto con otras colegas, que las jóvenes no se interesaran en el feminismo. Sin embargo, en 2013 me llevé una sorpresa. Una docena de jóvenes (algunas habían sido mis alumnas y seguían estudiando en el ITAM) me propusieron hacer un grupo de lectura en mi casa para analizar *La mística de la feminidad* de Betty Friedan, que cumplía ya medio siglo. ¡Qué extraño su interés por leer a la pionera de la Segunda Ola, y además hacerlo por fuera de la currícula académica! En ese momento, incluso en ese sector privilegiado de estudiantes, la postura calificada de *postfeminismo* era la generalizada y esas chicas eran una rareza. Ellas no se identificaban a sí mismas como

postfeministas, sino como feministas, y crearon un grupo feminista en el ITAM al que nombraron “La Cuarta Ola”. Posteriormente escribirían acerca de su proceso (Meltis *et al.* 2014), y en ese texto se describen como jóvenes de entre 20 y 25 años, de clase media y alta, estudiantes de relaciones internacionales y ciencia política, provenientes de varios estados de la república y distintos entornos académicos y sociales. Pese a las diferencias por haber estudiado en escuelas católicas o laicas, compartían un común denominador: “el privilegio de una educación privada” (2014:119). Ellas mismas preguntan: “¿Por qué jóvenes formarían un grupo feminista? Parece algo del pasado” (2014:119).

La Cuarta Ola

Sin embargo, ya había un cambio en el aire, y sería precisamente con el epíteto “Cuarta Ola” que en distintas partes del mundo se empezaría a hablar de lo que parecía un resurgimiento feminista. Ya señalé que, en lugar de enmarcar el movimiento feminista a partir de generaciones, la perspectiva de Chamberlain acerca de la temporalidad afectiva da cabida a las cambiantes condiciones de los feminismos, que producen “una colisión de temporalidades que moldean impulsos intensos de acción política” (2017:52). Esto coincide con lo que señalan Goodwin, Jasper y Polleta (2007) en relación con el fenómeno de cómo en los movimientos sociales se dan convergencias de emociones, que sirven para unir voluntades e impulsan el activismo. Un indicio muy citado como inicio de la Cuarta Ola es la “Marcha de las Putas” (*Slut Walk*) que se llevó a cabo en varios países en 2011. A pesar del nombre, no se trata de una marcha de trabajadoras sexuales sino de todo tipo de mujeres para protestar que se justifique la violencia

sexual con el pretexto de la apariencia provocadora de las víctimas. El comentario escandaloso de un policía —“Las mujeres deben evitar vestirse como putas para no ser víctimas de la violencia sexual”— encendió en Toronto la indignación de las universitarias y más de tres mil mujeres salieron a la calle en abril de 2011 vestidas como “putas” para expresar que no importa la vestimenta que se use, nada justifica la violencia sexual. Además, se burlaron de la idea de que hay hombres a los que esos atuendos excitan al grado de perder el control. El mensaje fue claro: las agresiones sexuales son responsabilidad de quienes las llevan a cabo y no de las víctimas.¹² Así, la Marcha de las Putas se diseminó a otras ciudades: Montreal, Londres, Matagalpa, Melbourne, Seattle, Los Ángeles, Tegucigalpa, etcétera. En la Ciudad de México se llevó a cabo el domingo 12 de junio de 2011.¹³ Apropiarse del término estigmatizante de *puta* es una actitud desafiante y liberadora, que marcó un cambio generacional en todo el mundo.

Sería en torno a 2014 que la popularización del feminismo cobraría un ímpetu mediático inaudito, y en muchas partes del mundo “ser feminista” se convertiría en algo valorado entre las chicas más jóvenes. En ese año la ONU lanzó, con la joven actriz Emma Watson, su campaña “HeForShe”. Esta campaña, que logró el apoyo de grandes empresas, gobiernos y universidades públicas y privadas, ha sido cuestionada por muchas feministas por alentar a los varones a “apoyar” las demandas feministas de las mujeres, en lugar de plantear la necesidad de que ellos se hagan una autocrítica y cuestionen sus privilegios masculinos. El libro *We Should All Be Feminists*, que surgió de la charla TED que Chimamanda Ngozi Adichie, una joven escritora nigeriana, dio en diciembre de 2012, se publicó en 2014 y se volvió un *bestseller* mundial. El mensaje *Todas las personas deberíamos ser feministas* fue velozmente difundido, y así

como el modelo inspirador de Chimamanda impulsó a muchas jóvenes a asumirse como feministas, también alentó a Maria Grazia Chiuri, la primera mujer directora artística de la casa Christian Dior, a incluir en la colección de 2015 una camiseta blanca con la frase de la autora: *We Should All Be Feminists*. A continuación, la industria de la moda imprimió el término *feminista* o *feminismo* en distintas prendas de ropa, a precios mucho más accesibles que los 550 euros de la camiseta de Dior. Posteriormente la propia Chimamanda dio una entrevista respecto a tal comercialización de su título, donde señaló que: “El feminismo todavía es muy polémico y controvertido, y todavía está muy cargado de estereotipos negativos. Una camiseta no va a cambiar el mundo, pero pienso que el cambio ocurre cuando diseminamos ideas” (Bird 2019). Sí, pero como diría Wendy Brown, el capitalismo reconfigura todos los aspectos de la vida, incluso los mensajes feministas, en términos económicos.

Entre 2014 y 2017 un fenómeno inunda los medios de comunicación: celebridades del mundo del entretenimiento y personajes del arte, la cultura y la política proclaman orgullosamente sus identidades feministas. Un caso muy publicitado fue el de Beyoncé¹⁴ por su aparición en el escenario frente a un letrero con letras gigantes iluminadas que decía “FEMINIST”. Al mismo tiempo, algunos libros feministas se vuelven *bestsellers* y las tradicionales revistas femeninas (moda y belleza) incluyen entrevistas con temas de feminismo. No sólo las mujeres “están de moda” y sus problemas son noticias de primera importancia (la prensa publica reportajes acerca de la desigualdad salarial o el abuso sexual que antes hubieran rechazado), sino que además el feminismo se vuelve *cool*¹⁵ (atractivo) y, por todas partes, personajes públicos se declaran “feministas”. Rosalind Gill¹⁶ y Shani Orgad (2017) analizan este fenómeno y plantean que ha ocurrido una especie de

reformulación (*remaking*) del feminismo a través de la construcción de una cultura de la seguridad en una misma (*confidence*) que no sólo exhorta a las chicas y las mujeres a modelarse ellas mismas, sino que también reconfigura las preocupaciones feministas.

Una versión anterior de esta “seguridad en una misma” fue el “empoderamiento”. Desde los años ochenta empezó a circular el mensaje de que si las mujeres nos empoderábamos podríamos cambiar el mundo, en especial, que podríamos convencer a los hombres de transformar las injustas y desiguales relaciones en que todos estamos inmersos. Pronto, la problematización crítica que varias feministas hicieron al término lo resituó dentro de la tendencia empresarial/liberal del feminismo.¹⁷ Las críticas se centraron en si es posible que todas las mujeres (incluyendo a las indígenas, las campesinas, las viejas, las que tienen una discapacidad, etcétera) se “empoderen” o si para lograr tal “empoderamiento” se debe trabajar para una emancipación colectiva. Las conferencias de corte empresarial hablaban de empoderamiento de las mujeres para referirse a la promoción de éstas en altos puestos de trabajo asalariado, de representación política y de gestión pública y, sobre todo, como las nuevas consumidoras. Obvio que tal empoderamiento político y económico de algunas mujeres no llega a la inmensa mayoría que sigue inmersa en desigualdades sustanciales, asociadas a su clase, sus orígenes étnicos y demás características sociales. Y, aun en el caso de las privilegiadas que supuestamente estaban “empoderadas”, muy pocas lograron emanciparse del mandato cultural de la feminidad. Sí, de lo que incluso esas mujeres privilegiadas no se han emancipado aún es de las prescripciones culturales que han internalizado: ser buenas, obedientes, recatadas y hacerse cargo, “por amor”, del cuidado de los demás.

Mientras que en el Tercer Mundo el término *empoderamiento* se utilizó por los grupos feministas para

fortalecer a las mujeres que enfrentaban distintas formas de opresión machista, en el Primer Mundo adquirió una connotación negativa para ciertos sectores críticos del feminismo, como algunos de izquierda, que lo analizaron desde lo que ahora se denominan *tecnologías del yo*, siguiendo a Foucault.¹⁸ Las *tecnologías del yo* o *técnicas de sí mismo* son mecanismos que permiten a los sujetos hacer, con sus propios medios o con ayuda de otras personas, un cierto número de operaciones sobre sus cuerpos y pensamientos, conducta y formas de ser, para transformarse mientras buscan lograr un estado de felicidad o sabiduría. Y como señala la teórica feminista Teresa de Lauretis (1987), también hay *tecnologías de género*. Tenemos pues que, así como antes la cultura mediática fue instrumental en inculcar aspiraciones respecto a una feminidad tradicional, ahora promueve una especie de feminismo *light* en esa formación discursiva contemporánea, a la que Gill y Orgad nombran *confidence culture*. Ésta implica:

una reformulación del yo, y funciona como una tecnología de género para producir un nuevo tipo de sujeto: una mujer responsable de sí misma volcada hacia dentro de sí misma, que con trabajo personal y autogobierno, mejora y fortalece su seguridad y su ambición (2017:27).

Desde el poder cultural de los medios masivos de comunicación aparecen anuncios comerciales en la televisión y en revistas femeninas llamando a las mujeres a que tengan confianza en sí mismas, con mensajes de “empoderamiento” del tipo: “Sólo tú te puedes ayudar a ti misma” o “La seguridad en ti misma es sexy”. Imágenes muy sexualizadas de mujeres emprendedoras transmiten la idea de que es posible ser sujeto y objeto de deseo. Estas imágenes, clasistas y racistas en su mayoría, ofrecen un mismo mensaje para todas las mujeres, sin distinguir diferencias y sin tener la menor interseccionalidad. Un eje