

## PAPELMÁQUINA 18

Año 15 | N° 18

ISSN: 0718-6576

Agosto 2023

Santiago de Chile

Tal vez el retrato más apropiado que podría hacerse de *Papel Máquina. Revista de cultura*, sea aquel que Louis Althusser reservó para su amado materialista aleatorio. Así, podríamos decir que la edad de una revista no tiene ninguna importancia. Puede ser muy vieja o muy joven. Eso en última instancia es irrelevante para quienes hacen uso de ella. Lo esencial es que no sepa dónde está y que tenga ganas de ir a cualquier parte. Pues, como recuerda Althusser, lo importante siempre es tomar el tren en marcha. Como en los antiguos *westerns* americanos, la historia comienza tomando un tren en movimiento: “sin saber de dónde viene (origen) ni a donde va (fin)”. *Papel Máquina* quisiera ser esta máquina de pensamiento. Siempre en movimiento, siempre a la intemperie, siempre errante, siempre pasando a otra cosa. A medio camino entre la agitación y el estremecimiento, a medio camino entre la conmoción y el temblor, la revista quisiera ser ese vagón en marcha que sirve transitoriamente de morada y refugio a escrituras y pensamientos sin destino programado.

Portada/contraportada: *mi genio\_repugnante a todo lo que parece* (2023), cgm.

Carta Athenagorica, Juana Ynes de la Cruz (1690).

Archivo: Instituto Cervantes, Madrid

Revista de cultura

**P A P E L M Á Q U I N A 18**

**Directora**

Alejandra Castillo

**Dirección Editorial**

Cristián Gómez-Moya  
Cristóbal Thayer  
Miguel Valderrama

**Consejo Editorial**

Bruno Bosteels  
Flavia Costa  
Eduardo Cadava  
Julio Ramos  
Nelly Richard  
Willy Thayer

**Diseño y diagramación**

cgm + elissetche | estudio

**Registro**

ISSN: 0718-6576  
Año 15 | N° 18  
Agosto 2023

Editorial Palinodia  
[www.palinodia.cl](http://www.palinodia.cl)  
[editorial@palinodia.cl](mailto:editorial@palinodia.cl)

Santiago de Chile





Marta Lamas

Foto: Stephanie Brewster Ramirez

## ÍNDICE

Editorial **Gabriela Méndez Cota**  
06

---

Militancias **Hortensia Moreno**  
*El compromiso político de la lucidez*  
13

**Diana Cuéllar Ledesma**  
*Marta Lamas: escritura de la vida*  
25

**Amneris Chaparro**  
*Marta, con M de Maldad*  
39

---

Campos de batalla **Marta Lamas**  
*Dolor, rabia y violencia*  
53

**Diálogos** **Gabriela Méndez Cota / Marta Lamas**  
*Salir de ahí. Una entrevista fallida*  
85

---

**Feminismo** **Ángel Octavio Álvarez Solís**  
*Marta Lamas o el banquete de Diotima*  
105

**María Pía Lara**  
*Afinidades y diferencias: una topografía feminista*  
121

**Gabriela Méndez Cota**  
*Un extraño deseo sin sentido*  
135

---

**Traslaciones** **Carlos Monsiváis**  
*De la construcción de la “sensibilidad femenina”*  
145

# Editorial

**Gabriela Méndez Cota**  
Universidad Iberoamericana, México

Ensayo político y antropología cultural son los registros por los que transita la escritura de Marta Lamas. Entre ellos la escritura se teje con transparencia engañosa alrededor de un misterio. Podría tratarse de la diferencia sexual, de lo que en ella existe y de lo cual ninguna experta puede hablar. Si la escritura habla, silenciosa, es en cambio cuando se sustrae al imperativo de la comunicación pedagógica, o la política. Autora del gran relato feminista, Marta Lamas hace gala de su escritura cada vez que fracasa en su misión de transmitir. ¿Qué significa este fracaso para el feminismo que piensa, que ante todo existe en el medio escritural?

Marta Lamas empieza a escribir en 1968, siendo estudiante en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Ahí es partícipe de la indignación popular ante el autoritarismo, la toma colectiva de la palabra en el espacio público y “la sensación vivificante de que íbamos a cambiar el país”. Para el movimiento estudiantil mexicano redacta comunicados y boletines, llamamientos y actas de debates. Tras la ruptura de un matrimonio precoz y el nacimiento de su hijo Diego en enero de 1970, interrumpe los estudios y entra a trabajar como *copywriter* a McCann-Erikson y Stanton, una agencia de publicidad. Al mismo tiempo descubre el psicoanálisis y poco después, en 1971, el feminismo. Entre uno y otro se dedicará a tejer en la escritura el vínculo, siempre contingente y laborioso, entre lo personal y lo político.

El relato dice que la escritura de Marta Lamas ha estado sin más al servicio de una gran misión política, la de construir



una sociedad feminista letrada, democrática, de izquierda, universal. “Escribir para transmitir”, lo establece ella misma en uno de varios textos autobiográficos dispersos, y titula uno de sus once libros *Feminismo: transmisiones y retransmisiones*. Pero también explica que si cada vez que sale a la calle alguien la reconoce, se acerca con emoción desbordada y solicita una fotografía con “Marta Lamas”, esto no se debe a los libros ni a los artículos, sino a la televisión. En algún momento la misión le demandó convertirse en un personaje televisivo, una transmisora carismática del feminismo para los tiempos acelerados de la globalización. Con esa máscara se construye el relato de que toda su escritura ha sido meramente un vehículo pedagógico de su activismo. ¿Qué resultaría de afirmar, por el contrario, que su activismo no ha sido sino el instrumento vivo, astuto, de otra escritura, de un secreto, y que no es otra cosa, tal vez, lo que sigue dotando a su feminismo de una fenomenal fuerza disruptiva?

Ni lo personal ni lo político portan en su sola enunciación un sentido unívoco, una traducibilidad mutua garantizada, una identidad esencial como la que se insinúa en el mantra de que “lo personal es político”. La pretensión dogmática de esta expresión es justo lo que (¡por fortuna!) fracasa en la escritura de Marta Lamas. Desde su condición performativa transmite en cambio algo poderosamente irritante, algo escandaloso para quienes equiparan, sin más, feminismo y *mujerismo*. He ahí la escritura: una interrupción y un corte movilizador de los lenguajes de la moralidad introyectada. El vínculo —¿la diferencia absoluta?— entre lo personal y lo político aparecerá, si acaso, como una operación literaria insistente, una travesía que volverá extraño “ese complejo y semioculto mundo de los afectos, sentimientos y representaciones simbólicas” que en palabras de Norbert Lechner constituye la materia básica de la politización.

Entre 1976 y 1988 Marta Lamas redacta más de 40 contribuciones para *fem*, primera revista feminista de América Latina fundada por Alaíde Foppa y Margarita García Flores. Destacan entre ellas, además de bibliografías anotadas y reseñas de publicaciones extranjeras, reportajes sobre las condiciones laborales y las luchas cotidianas de varios grupos de trabajadoras –las taquilleras del metro, las costureras, las secretarías –ensayos de crítica de la cultura popular, reflexiones sobre las vivencias subjetivas de la maternidad, el amor sexual y la familia, y análisis políticos de las agendas, los desacuerdos, las argumentaciones y los procesos organizativos del nuevo feminismo. Participa también en la construcción editorial de *fem*, y en este proceso no sólo aprende a editar artículos, corregir galeras, vigilar la impresión y distribuir en librerías, sino que, “políticamente, aprendí mucho. Dejé de ser tan ingenua, de creer en las feministas como una categoría de mujeres distintas a las demás”. En muchos de sus ensayos políticos posteriores, formulará una y otra vez el argumento de que, si el movimiento feminista “tiene una historia oculta de confrontaciones y broncas”, entonces es tarea de todas “reconstruir nuestra historia, sin idealizarla”.

9 |

La escritura de Marta Lamas insistirá en *debatirse* con el empeño transmisor de aquellas profesiones imposibles entre las que llegó a contarse el psicoanálisis. Y cada vez que ella ha insistido en que el reconocimiento del inconsciente y de la diferencia sexual resulta esencial para una política democrática, nos hemos preguntado cuán viable es transmitir *algo así* en el registro hegemónico de la política o del saber. Podemos repetir mil veces que la politización de lo personal ocurre *o no* ahí donde se vuelven indistinguibles lo psíquico y lo social. ¿Impedirá esta advertencia que se repitan las guerras de la sexualidad, o que, dicho con palabras de Paloma Villegas, el feminismo vuelva a resultar *devastador*? Sólo Freud no se sorprendería de la furia desatada por *Acoso, ¿denuncia legítima o victimización?* (2018), de la sordera documentada en

*El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México* (2017) o del silencio pensativo que rodea a *Dolor y política* (2021).

Escribir para transmitir, sí, pero aclarar también que para Marta Lamas ninguna disciplina del saber contiene en sí la verdad final del feminismo. Ni la antropología ni los estudios de género, ni la teoría política ni los estudios culturales. Su escritura convoca estos y otros campos para afirmarse, sin mayores pretensiones, como un trabajo editorial que orienta, resguarda, moviliza y se muestra, ocultándose. Habría quizá que rastrear, en el contenido manifiesto de cada acto o episodio editorial, las trazas de la escritura: un deseo feminista incapturable. Encontraríamos ahí el abismo, el fracaso constitutivo de la identidad: una verdad de otro orden, no acumulable ni cuantificable en réditos políticos o académicos. Sólo así se puede leer a Marta Lamas en singular, enigmática, abierta.

MILITA

ANCIAS



# El compromiso político de la lucidez

---

Hortensia Moreno\*

\* Centro de  
Investigaciones  
y Estudios de  
Género, CIEG.  
Universidad  
Nacional Autónoma  
de México, UNAM

131

Mi vinculación más fuerte con Marta Lamas siempre ha sido a través de la escritura. Comenzó hace más de 35 años. Ella leyó, gracias a una amiga mutua, una copia al carbón del manuscrito en papel cebolla de mi primera novela y a causa de esa lectura decidió contactarme. El libro *—Las líneas de la mano—* apareció publicado en 1985 y Marta regresó a México de una estancia en España en 1986, después del temblor que nos cambió la vida.

Ya no me acuerdo de los detalles de este primer reencuentro. Digo reencuentro, porque yo la había buscado años atrás (en algún momento entre 1976 y 1978) y le había hecho una entrevista para mi tesis de licenciatura —cuyo proyecto cambié de manera drástica gracias, entre otras cosas, a esa entrevista—, hechos de los cuales seguramente Marta ya no se acuerda en absoluto, pero yo sí me acuerdo vivamente del jardín de su casa en la calle de Begonias y de la charla que tal vez registré en mi primera grabadora de casetes y nunca transcribí,

pereza que no tienes idea de cuánto lamento ahora. El casete debe haberse revuelto entre mis cosas junto con el de la entrevista a Alaíde Foppa, realizada en la misma época e igualmente perdida para siempre –excepto para mi memoria melancólica– en alguna de mis mudanzas o limpiezas radicales.

Solo sé que, a su regreso de Europa, Marta me buscó y me encontró. Comencé a ir a su casa en Callejón de Corregidora a trabajar con ella. Marta tiene una forma muy rara de relacionarse con el trabajo: el trabajo es el centro de su vida. No el trabajo propiamente dicho, es decir, el asalariado, formal, contractual, oficinesco y con horario. Lo cual no quiere decir que desconozca esta variedad siniestra de la actividad humana, sino que para ella el trabajo –el que constituye el centro de su vida– tiene un significado que va más allá de la urgencia circunstancial de ganarse la vida.

Lo cual habla de una situación de privilegio que, por cierto, quizá la hace sentir culpable o por lo menos incomoda su conciencia punzante de la desigualdad y la injusticia social; aunque, por otro lado, le da libertad para dedicarse al trabajo que ella quiere hacer y que consiste precisamente en remediar la desigualdad y la injusticia.

En aquel 1986 del inicio de nuestra asociación delictuosa, uno de los proyectos en que Marta estaba empeñada era de ayuda a la causa de la revolución nicaragüense durante la etapa de la contra. Trabajaba con un equipo de psicoanalistas argentinos en el exilio –entre quienes conocí a Marie Langer y a Leticia Cufre– cuya misión era aliviar el peso emocional que caía sobre la población de Nicaragua a causa de la guerra de baja intensidad. Para lo que me necesitaba a mí era para escribir un libro. Creo que nunca ni siquiera lo empezamos. No obstante, me tocó viajar con ella a Managua, ver la ciudad destrozada todavía por el terremoto de 1972 y visitar un hospital donde atendían a los jovencísimos soldados que estaban dando la batalla y perdían en ello la mitad del cuerpo.

Cuando digo que para Marta el trabajo es el centro de la vida me refiero a su total involucramiento en una increíble cantidad de proyectos en construcción. Esto quiere decir que no hay separaciones ni de tiempo ni de espacio entre la vida propiamente dicha y el trabajo. Desde luego, exagero; sí hay separaciones entre trabajar y leer una novela o ver una película o reunirse en chorcha con las amigas. Pero no hay horarios ni vacaciones ni diferencia entre la oficina y la recámara, por ejemplo.

Delimitaciones que para mí eran en ese entonces de una importancia vital. Yo estaba acabando de terminar una relación de pareja un poco tormentosa, comenzaba a trabajar de tiempo completo en el departamento de publicaciones del IIS de la UNAM y me moría de la flojera durante las larguísimas horas en que me dedicaba a corregir originales y leer galeras de textos que no me hacían ningún sentido y no tenían nada que ver conmigo. Me acuerdo de cómo combatía mi tendencia natural a dormirme ante la prosa académica estándar. Cabeceaba sin consuelo y miraba el reloj congelado hasta que por fin daban las tres de la tarde y salía corriendo a respirar al pie de la Torre II de Humanidades. En el momento en que cerraba la puerta de mi oficina detrás de mí, el horror desaparecía por completo. Era libre. No volvía a pensar ni en erratas ni en acentos ni en pruebas de imprenta. Dos compartimientos completamente separados: por un lado la vida, por el otro el trabajo.

Para Marta, el trabajo es el centro de la vida. Este trabajo no asalariado, no contractual, de las empresas en que ha empeñado su vida y su privilegio. Por eso, trabajar con Marta significa entrar a su vida. Entrar hasta la cocina. Conocer a su familia. Acariciar a sus gatas. Disfrutar de su inmensa biblioteca. Ser beneficiaria de su descontrolada generosidad. En 1986 yo no tenía ni la menor idea de lo que iba a significar en mi propia vida trabajar con Marta. No entendía muy bien nada. Nada de nada. Pero no era necesario entender. Solo había que dejarse llevar por esa corriente tempestuosa que no se detenía ni por un instante. De reunión en reunión, de marcha en marcha, de proyecto en proyecto, de conferencia en conferencia, de viaje en viaje, Marta no tenía ni un momento libre. Y a mí me puso a trabajar en la escritura. Mi vinculación con Marta Lamas siempre ha sido mediante la escritura. La suya y la mía.

15 |

Hubo una época –y ahora mismo no sabría calcular cuánto duró, pero para mí es un periodo decisivo– en que yo leía todo lo que Marta escribía y Marta leía todo lo que yo escribía. Empezamos intercambiando borradores escritos a máquina y –tal vez– a mano. Borradores que emborronábamos con marcas rojas de correcciones. Luego, pasábamos en limpio los escritos corregidos antes de mandarlos a la imprenta. Marta siempre ha escrito mucho, siempre para publicar. Tiene un trabajo periodístico impresionante que quizá debería compilar como una especie de memoria de su trayectoria política, que es a la vez la trayectoria del movimiento feminista en México. Pero además, desde entonces escribía trabajos académicos y libros.

Esta segunda faceta de su escritura solo se puede calibrar a través de su asombrosa capacidad lectora. Cuando empecé a trabajar con Marta, ella tenía pendiente la conclusión de su carrera escolar. Había estudiado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en un programa como de licenciatura y maestría conjuntas; no sé si debía materias, pero ciertamente no había escrito la tesis. En la jerga convencional, yo la clasificaría de fósil, excepto porque nunca fue un fósil común y corriente, sino una pensadora que se dedicaba a estudiar todo lo que podía agenciarse, con las enormes ventajas de que leía inglés y francés, además de tener acceso a la prensa especializada y a las mejores librerías de la Ciudad de México y otras capitales del mundo. Su competencia lectora –su capacidad para entender y asimilar ideas– se complementa muy bien con la velocidad impresionante a que devora libros, artículos, ensayos y todo lo que se le presenta en forma impresa.

Si a esto le agregamos su inquietud por discutir y comunicarse con otras cabezas obtendremos un resultado único que no se puede reducir de ninguna manera a la idea de autodidactismo. Desde que la conozco –pero, obviamente, desde mucho tiempo atrás– Marta pertenece a comunidades de trabajo intelectual. Una sobresaliente es el pequeño grupo que se organiza a partir del arranque de la segunda ola del movimiento feminista. Un documento del grupo Mujeres en Acción Solidaria (MAS) –formado a inicios de la década de 1970– lo explica de la siguiente manera:

Para superar el aislamiento, la inseguridad, la competencia, y crear una conciencia de valor propio y capacidad para organizarse, se vio como necesaria la experiencia del pequeño grupo. En él se reúnen de ocho a 14 mujeres y a medida que el grupo se desarrolla se va transformando su naturaleza. Primero es el sitio donde semanalmente mujeres con diferentes grados de politización revisan sus situaciones concretas de opresión individual; relacionándolas con los conceptos de poder, propiedad, estatus, formas de opresión del sistema, etc. En la coincidencia con la situación de las demás se va descubriendo que nuestros problemas no son personales sino reflejo de la situación social. De esta forma, el pequeño grupo permite la transición de lo personal a lo político. Al entender nuestra opresión como mujeres, entendemos el mecanismo de explotación, llegamos a la conciencia política a través de la experiencia personal de la opresión.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *¿Por qué el movimiento de liberación en México?* Documento de discusión elaborado por mujeres del MAS para la convivencia en la escuela Cipactli, México,

noviembre de 1972, 4, tomado de Ana Lau Jaiven, *Conciencia y acción de lucha (aproximación a una historia del movimiento feminista en México, 1970-1976)*,

El pequeño grupo al que pertenece Marta Lamas sigue vinculado afectiva e intelectualmente después de casi cinco décadas. Pero es solo una de sus experiencias colectivas de estudio y trabajo político. La necesidad de pensar en asociación es una de las marcas decisivas de su funcionamiento mental. Por eso promueve seminarios o talleres de lectura; por eso es tan feliz dando clases: porque requiere del intercambio vivo de las ideas que lee incansablemente y luego desarrolla en sus propios escritos.

Los textos a que me enfrenté cuando comencé a trabajar con Marta eran trabajos de reflexión alimentados por una búsqueda específica que yo me tardé mucho tiempo en comprender de manera cabal, porque vengo de otro lado. Mientras que para Marta la escritura tiene una finalidad concreta, directamente vinculada con una misión política, para mí la escritura es un fin en sí mismo.

Por supuesto, estoy de acuerdo en que siempre escribimos para alguien y por algo. En términos muy pedestres podría resumir cuatro razones por las cuales escribo: *a)* para que mi amante se enamore más de mí; *b)* para que mi familia me admire y respete; *c)* para volverme rica y famosa; *d)* para ser feliz. La primera se cumple bastante satisfactoriamente; la segunda, solo de manera relativa y temporal; la tercera no, en absoluto. Y la cuarta es la verdadera: más allá de toda posibilidad comunicativa, el solo hecho de escribir es para mí un cumplimento, una realización. Soy prácticamente autista.

En contraste, Marta es lo más lejano que me puedo imaginar de una escritora autista. Lo cual la vuelve también una escritora con la que se puede trabajar muy bien, porque su interés principal es siempre la mayor comprensibilidad del texto y tiene muy poco apego a la propia prosa, de modo que le puedes tachar enunciados completos y cambiarle todos los tiempos verbales sin que se sienta ofendida, porque en su escritura no se juega su ego. Lo que pretende es lograr un cambio sustantivo en la realidad. Para eso se necesitan muchas cosas: información, reflexión, voluntad política, argumentos sólidos. Se necesita entender con claridad quién es el receptor del mensaje y cuáles son las mejores vías para convencer, persuadir, disuadir, aglutinar. Para formar consensos, para construir opinión pública.



También hay una preocupación crucial por entender y explicar la inabarcable complejidad del mundo. Por discernir las raíces más profundas de la condición humana, la desigualdad social, la opresión de género. Y, por supuesto, las vías de su remediación. Desde el horizonte más utópico hasta la estrategia más pragmática.

Me tardé un rato en entender de qué iba la escritura de Marta, porque en 1986 yo era una persona muy ignorante, mucho más que ahora, que hasta ostento un doctorado. Porque para mí leer y escribir siempre han sido espacios de placer. Leer por obligación me parece una tortura. Y leer cosas que no entiendo o no me interesan ha sido uno de los costos que he tenido que pagar a cambio de la posibilidad de leer y escribir por el puro gusto de hacerlo. Entonces leía, sí, desde luego; desde que aprendí a leer en primero de primaria, no he parado, pero leo de manera desordenada y feliz, sin ningún afán erudito, sin sistema ni método, y solo aquello que me encanta.

En 1986, yo no había leído a Butler, Foucault, Rubin, Bourdieu, de Lauretis, Geertz, Harding, Laqueur, Scott, autores todos que Marta Lamas estaba ya leyendo y citaba en sus rollos. Yo conocía apenas un poquito de Margaret Mead, Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Virginia Woolf, Germaine Greer y otras feministas que visité en la aventura de mi tesis de licenciatura; pero de manera desordenada y feliz, siempre incompleta, siempre en relación con mi experiencia. En resumen, en 1986 yo no tenía ni idea, por ejemplo, de lo que significaba el concepto de género.

Una de mis afinidades con Marta viene de nuestro común feminismo, aunque en 1986 ella ya era una feminista dedicada a la investigación, lectora voraz, periodista política, activista irredenta, y yo, apenas una feminista silvestre.

Enfrentarme a los textos de Marta fue un desafío, no solo porque desconocía mucho más de la mitad de sus referencias teóricas, sino porque no acababa yo de entender cuál era el problema con su escritura. En sentido estricto, Marta escribía bien: no tenía errores ortográficos ni sintácticos ni léxicos. Yo creo que la clave se la dio un día Monsiváis, que le dijo: ¿no oyes lo que escribes? Era un problema de oído ciertamente. Un oído que a mí se me dio de manera espontánea, no sé cómo ni busco descifrar este regalo de la vida. Lo que sí sé es que podía intervenir la escritura de Marta así, de manera espontánea, sin discernir cuál era el sujeto, el verbo

y el complemento. Simplemente siguiendo mi instinto, mi sensibilidad. Marta dice que yo estoy entre las personas que le enseñaron a escribir. Ahora, a posteriori, me parece que hice un simple acompañamiento. La escritura siempre es ardua y no hay recetas. Apenas algunas recomendaciones (no repitas palabras, no rimes, revisa la estructura, aguas con el gerundio, evita los lugares comunes, bla bla bla) recogidas en manuales. El secreto está en otra parte e involucra el oído, la música del idioma. El ritmo, la acentuación. Pero cada persona necesita descubrir por sí misma el estilo que le corresponde y eso no se enseña ni se corrige. Pero creo que se acompaña. Quizás esa fue mi aportación a la obra de Marta y me siento orondamente orgullosa de que ella diga que le enseñé a escribir. Como contrapartida yo puedo decir que Marta me hizo partícipe del compromiso político de la lucidez.

Uno de los episodios de esta larga historia incluye la época en que nos pasamos a la computadora. No me acuerdo en qué año, pero seguramente a finales de la década de 1980. Creo que la primera de nosotras en usar una Apple fue Mary Goldsmith. Tengo la impresión de haber visto el artefacto maldito en casa de Marta. Marta se entusiasmó desde luego. Se imaginó lo que vendría veinte años después: la comunicación instantánea. Y empezó a hacer campaña conmigo: hay que usar computadora. Yo, obvio, era un poco necia y me sentía la mar de interesante. No, dije, ¿cómo crees? ¿Cómo dejar atrás el olor de la tinta, la textura del papel? Quería conservar la experiencia de la escritura a mano. Ahora sé que escribir a mano es bueno para la salud, pero ya ni me acuerdo cómo se le hace. En todo caso, un día llegó a la puerta de mi departamento un paquetote que me enviaba Marta: mi primera PC, con todo e impresora. Me la regaló, así nomás.

19 |

Para entonces, mi relación con Marta era muy cercana. Yo iba varias veces a la semana por las tardes a trabajar con ella a su casa. Jugaba con Diego. Una vez tuve que treparme a una escalera para rescatar a la Shura —una siamesa de ojos grises— que se había subido a un árbol altísimo y no se podía bajar (creo que los gatos no tienen reversa). Y creo que ya para entonces me había vuelto *habitué* de las comidas de los viernes. Durante décadas —sí, décadas— el ritmo de mi vida estuvo determinado por esa cita infaltable a la comida en casa de Marta donde conocí a todas sus amigas. Y me volví una de ellas. Parte de su familia. De modo que tampoco es tan raro que me haya regalado una computadora. De todos modos, es un instrumento de trabajo.

La transición a la computadora fue revolucionaria. No se puede desligar la actividad de sus componentes tecnológicos. Si ya la escritura es una tecnología en sí misma, los procedimientos y recursos que utilizamos para escribir no pueden ser obviados como irrelevantes. A mí, la computadora me modificó por completo la forma de escribir. Marta sí usaba las técnicas del *cut and paste* desde antes de la compu. Me acuerdo que cortaba y pegaba con diúrex párrafos escritos a máquina. Pero yo no conocía esos trucos. Con el procesador de palabras aprendí muchas cosas. Y el trabajo –todo mi trabajo– se trasladó de los folders y las montañas siempre caóticas de papeles a la organización nítida del ordenador. Obviamente, la transición fue tremenda y al principio nos costó mucho tiempo y dedicación entender de qué se trataba. No quiero ni pensar en la cantidad de textos que se me perdieron para siempre en la vorágine insensible de la máquina. No me quiero ni acordar de las llamadas telefónicas con pedidas de auxilio para que mi hermano me explicara el misterio de algún comando, y yo desesperada sin dar pie con bola. No puedo sino horrorizarme con el recuerdo de las horas que pasamos tratando de que la forma continua del papel de la impresora no se quedara atorada, o de las mil maneras en que esos aparatos del demonio nos hicieron la vida de cuadritos. Pero al final acabamos dominando. O quizá los aparatos acabaron dominándonos a nosotras y no nos hemos dado cuenta. De todas formas, disfruto mucho las ocasionales llamadas de Marta para preguntarme cómo salir de alguna de las trampas en que cae de vez en cuando mientras trabaja con el procesador de palabra. ¿Cómo le quito los puntitos entre las palabras? A ver, vete a opciones...

20 |

A partir de la entrada de la computadora a nuestras vidas, también se modificaron nuestras estrategias de trabajo compartido. Seguimos usando papel durante mucho tiempo, pero el ritmo de las correcciones era distinto: no había que pasar todo en limpio, sino solo aquello que estaba marcado con el consabido plumón rojo. Y bueno, creo que aún no logramos descifrar el potencial del “control de cambios”. Marta sigue imprimiendo todo.

Cuando digo que es fácil trabajar con Marta me refiero a que nunca se ofendió ni cuestionó mis correcciones. Desde luego, la dueña de todos esos textos es ella y siempre tomó todas las decisiones respecto de cada uno de los puntos y comas y tachaduras y enmendaduras que yo le proponía. Este trabajo puntual, minucioso, de reconstrucción del texto, es quizá el mecanismo que le permitió dar el salto y emanciparse por

completo de mi tutela escritural: el ejercicio constante del acto de escribir, que para Marta es una disciplina envidiable.

Por esa misma época, comenzamos a hacer *Debate Feminista*. Marta ya llevaba un buen rato con la inquietud de organizar un medio de comunicación para el movimiento feminista. Las características de ese medio las tenía bastante bien definidas, por lo menos en un sentido negativo: sabía perfectamente bien –a partir de experiencias previas– lo que no quería. No quería que nadie nos dictara una línea editorial. No quería una publicación mujerista. No quería una dirección colectiva, pero tampoco trabajar sola. Con el comité editorial de la revista, formó una de sus más fructíferas comunidades de trabajo intelectual.

A partir de esa simple agenda, en la revista nos propusimos, primero que nada, vincular el movimiento feminista con la academia, y además participar en los principales debates teóricos y prácticos que se daban en el mundo, traducir los textos sobresalientes, incitar a la colaboración de las cabezas más inteligentes de América Latina, indagar el fondo del problema mediante los géneros escriturales más diversos. Y de pronto, hasta incluir los lenguajes de las artes plásticas.

Lo mío era el trabajo editorial, aunque nunca de manera exclusiva, porque siempre que quise, colaboré con mis textos –que la directora aceptaba sin condición–, y porque Marta le entraba con todo a la revisión de galeras y los tratos con la imprenta, la distribución de ejemplares y la búsqueda de financiamiento. Recuerdo que los primeros años, nos la pasábamos hasta altas horas de la noche en la sala de su casa ella y yo cerrando cada volumen para que apareciera a tiempo. Yo trataba de discutir y atenuar esta obsesión con la puntualidad, con el tema de coyuntura, con la seriedad periódica, pero no había manera: cada uno de los 20 volúmenes durante mi cargo como jefa de redacción apareció a tiempo, y los siguientes 30 también lo hicieron gracias a la estructura organizativa que proveyó esta obsesión. De los 13 siguientes me he hecho cargo concienzudamente.

*Debate feminista* es quizá la prueba más contundente del compromiso político con la lucidez. Cuando digo que Marta me hizo partícipe de esto, me refiero a su incansable disposición hacia el entendimiento.

Me gusta la palabra *lucidez*. Sus sinónimos: clarividencia, sagacidad, discernimiento, sensatez, penetración, sutileza, perspicacia. Ideas afines: intuición, talento, imaginación, visión, vislumbre. Definición: calidad de lúcida. Lúcida: clara en el razonamiento, en las expresiones, en el estilo, etc. Se relaciona con la rapidez mental. Proviene del latín *lucidus* = “calidad de claro”. La claridad proviene de la luz, con imágenes como centelleante, brillante, rutilante, luminoso, refulgente, lustroso, reluciente, deslumbrante, radiante o resplandeciente.

Desde luego, la lucidez no es condición o cualidad de una persona, no es una característica fija y apropiada, sino una aspiración, una búsqueda que solo se realiza en la interacción, en el momento en que algo es comprendido, cuando se lleva a cabo eso que de manera más o menos técnica llamamos *comunicación*, pero también *fuerza ilocucionaria*. De modo que (antes de provocar la incomodidad de Marta con el halago inabarcable) no diría que es una persona lúcida, sino que aspira, en su escritura, a la lucidez. Su principal preocupación es siempre la posibilidad de transparencia: que esto se entienda. Pero la escritura es siempre complicada, siempre opaca. Siempre atenazada y amenazada por la oscuridad, la confusión, la ambigüedad, el malentendido.

Para Marta, la palabra es otra: *astucia*. La traduce de *metis* [μήτις], que en griego antiguo significa consejo o truco, pero también sabiduría, habilidad o destreza. La diosa Metis, de la mitología griega, es la titánide que personifica la prudencia o, en el mal sentido, la perfidia. Los sinónimos de *astucia* van de sutileza a hipocresía, pasando por ardid, diplomacia, treta, triquiñuela, picardía, refinamiento, marrullería, artificio, malabarismo, engaño, disimulo, cautela. Para entender el sentido de la *metis* hay que ponerse en situación: su punto de partida es de desventaja estructural. La necesidad de actuar con cautela reposa en dos objetivos principales: por supuesto, ganar, pero sobre todo, preservar la posibilidad de seguir en el juego, en un juego cuyas reglas tú no pusiste ni puedes controlar. Las tretas del débil, pues, que incluyen una profusa variedad de trucos y artimañas.

Quiero vincular la lucidez con la astucia en la idea de negociación. La clave del involucramiento de Marta en la escritura tiene que ver con la política, pero no pensada únicamente en su versión abstracta, sino en la praxis, ese proceso tremendamente complicado de la consecución del consenso, ese delicado equilibrio siempre provisional y transitorio que



requiere una paciente capacidad de convencimiento. Esto lo dice de mucho mejor manera ella misma:

Hacer una política que sea no solo audaz sino también eficaz impone varias cosas: procesos de deliberación colectiva, reflexión acerca de nuestras teorías y prácticas, producción de narrativas creativas que den cuenta de la complejidad, renovación de las formas de representación feminista. Pero ¿cómo escucharnos y hablar si hay conflictos ideológicos que parecen insuperables? Pensar políticamente es ir más allá de las consignas, por muy buenas que sean, y pensar también en interrogarnos sobre nuestros puntos ciegos. Wendy Brown es implacable cuando señala que, si tomamos la convicción como principio, como la Verdad, no hay posibilidad de diálogo.<sup>2</sup>

Termino de leer *Dolor y política* y me doy cuenta de que Marta ya no me necesita para nada. Lleva toda la vida construyendo para el feminismo esa posibilidad de diálogo siempre amenazada, siempre precaria, en la que se funda su convicción, su certeza en la realización de un mundo mejor. Haberla acompañado en este transcurso es un privilegio.

<sup>2</sup> Marta Lamas, *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*, Ciudad de México, Océano, 2021, p. 167.



# Marta Lamas: escritura de la vida

---

Diana Cuéllar Ledesma

“[...] he ido respondiéndome algunas preguntas  
y también incorporando nuevas interrogantes,  
y el proceso de escritura ha transformado mi dolor.”

Marta Lamas

“El feminismo se hizo palabra y sentido común”

Julieta Kirkwood

En junio de dos mil veintiuno asistí a la presentación de *Dolor y política*, el más reciente libro de Marta Lamas. En algún punto de la conversación, los presentadores destacaron su escritura clara y concisa como un elemento distintivo de su personalidad intelectual. Quienes conocemos su trayectoria sabemos que en el actuar de Lamas persiste un nomadismo que rebota entre la academia y el activismo, la vida intelectual y la escena pública. La jiribilla toca y contamina a una amplia red de sujetos, instituciones y prácticas; y así, entendiéndola desde una perspectiva amplia, la escritura va mucho más allá del texto para constituirse y desbordarse por/hacia exterioridades que se le incorporan de modos diversos.

Para pensar sobre esto voy a centrarme en otro libro de Lamas, *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México* (2017), que, por su enfoque y naturaleza, combina la reflexión académica con el relato testimonial. Lamas oscila entre el distanciamiento de la antropóloga, la cercanía de la activista y la destreza narrativa de la escritora literaria. La escritura (el texto), se revela entonces como el locus de un emplazamiento vital: escritura es vida.

### Opacidad y fulgores: el ambiente y sus personajes

Yo, la verdad no sabía en lo que trabajaba [mi amiga]...entonces me dijo:  
 –¿Por qué no te vas a México a trabajar?  
 –¿Dónde? – y entonces me explicó:  
 –Pus en la noche...

El fulgor de la noche es una argumentación en favor de los derechos laborales de las trabajadoras sexuales. La postura de Lamas, que ella misma reconoce como polémica frente a un sector feminista que aboga por la abolición de la prostitución al considerarla una práctica degradante y opresiva para las mujeres, es el resultado de más de veinte años de investigación antropológica y acompañamiento activista a diversas organizaciones de trabajadoras sexuales en la Ciudad de México. El libro recoge la reflexión de Lamas con respecto al debate, pero también, y de manera crucial, el testimonio de su relación con trabajadoras sexuales de la Ciudad de México. En la introducción, Lamas realiza una declaración de principios, presentando los términos del debate sobre el comercio sexual y su posición al respecto. En el capítulo primero realiza un recuento histórico sobre la prostitución en México y el mundo; y plantea bases teóricas y sociológico-culturales para dimensionar el debate jurídico y político actual sobre el comercio sexual.

El motor que me ha impulsado a escribir este libro ha sido mi preocupación por la manera en que en el neoabolucionismo se distorsiona el fenómeno del comercio sexual, se respaldan posiciones puritanas sobre el sexo y se obstaculizan formas de regulación que otorgarían derechos a las trabajadoras sexuales callejeras y disminuirían su vulnerabilidad.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Marta Lamas, *El fulgor de la noche: El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*, México, Océano, 2017, p. 7.

A partir del capítulo segundo, “Mi llegada al *ambiente* de la *prostitución*”, la escritura cede a una dimensión narrativa que Lamas aprieta y afloja por momentos, en un toma y daca que entiendo como la textualización de una dialéctica entre afectos y saberes, involucramiento y distancia, pericia y sorpresa. Eventualmente, el vocabulario se destecnifica para introducir, de manera casi literaria, una cierta dimensión de lo inefable. El título mismo vaticina que Lamas centrará la narración en su vivencia personal, que, a pesar de estar explícitamente mediada por la aproximación antropológica, mantiene el resabio de un adentramiento que desvela ante las lectoras, una suerte de corazón de las tinieblas.

El “ambiente”, conjunto de sujetos, prácticas y códigos del comercio sexual callejero de la Ciudad de México, se presenta ricamente mediante descripciones y anécdotas: atuendos contra el frío, abuso y extorsiones de la policía, violencia entre distintos grupos de trabajadoras y también momentos de solaz. Los episodios discurren con fluidez y las palabras van apareciendo con naturalidad: emoción, fascinación, miedo, obsesión, admiración, impresión, diversión, shock... Es una escritura que se caracteriza por la elaboración de la memoria (el libro se publicó una veintena de años después de la experiencia que relata), y también por la aceptación de la experiencia subjetiva de la autora dentro del relato, admitiendo el desbordamiento del campo de la observación participativa hacia una experiencia política, afectiva y epistémica que la misma Lamas califica como “extraordinaria”.<sup>2</sup> Hay un ejercicio de visibilización, pero también de irreductibilidad de la experiencia activista y etnográfica, así como momentos de borramiento entre ambas.

27 |

El relato da inicio a finales de la década de 1980, cuando la capital mexicana se entronizaba como una de las megalópolis más catastróficas del planeta: desigual, sobrepoblada, insegura y contaminada. La pandemia del SIDA cobraba una relevancia creciente y algunas trabajadoras sexuales comenzaban a politizarse frente a la amenaza de la enfermedad. En este contexto tuvo lugar lo que Lamas describe como su primera etapa de “acompañamiento político” a trabajadoras sexuales que luego se prolongaría hasta la década de 1990 bajo la forma de una pesquisa etnográfica sobre las negociaciones del uso del condón en el ambiente de la prostitución.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66.

Al calor de aquellas circunstancias, recuerda Lamas, ella tomó contacto con Claudia Colimoro, una trabajadora sexual descrita como una personalidad vibrante y atípica, que, gracias a su liderazgo y politización, facilitó el acercamiento y tránsito de Lamas a través de los ambientes de la prostitución, cumpliendo las funciones de lo que la jerga antropológica denominaría como “informante” principal. En la prosa de Lamas la narración de esta experiencia con las trabajadoras sexuales es también la historia de su colaboración, amistad y eventual desencuentro con Colimoro, dos mujeres atravesadas por afinidades ideológicas, pero dramáticamente diferentes en virtud de su condición de clase, educación y vida. Llamativamente, Lamas menciona un par de veces la dificultad de poner palabras a su interacción con Claudia; sin embargo, cuando lo hace, sus descripciones adoptan la forma de procesos complejos de reconocimiento y negociación de la diferencia: “Claudia y yo fantaseábamos con *complementarnos* recíprocamente, y nos otorgábamos un saber distinto o un goce diferente, que cada una anhelaba”, “aunque éramos la cara contraria de la misma moneda, fuimos descubriendo que el lado opuesto no tiene aquello que suponemos que nos falta”.<sup>3</sup>

Según sus propias palabras, a finales de la década de 1990 Lamas se alejó de los grupos de trabajadoras sexuales y de Claudia Colimoro, retomando el contacto con nuevos grupos en 2002, en lo que ella denomina una segunda etapa de acompañamiento, que, sin embargo, no es descrita con el mismo detenimiento ni candor de la primera. La historia de la bifurcación ideológica y vital de Lamas y Colimoro tampoco se relata con detalle. Esa incompletud establece, a mi entender, una de las características más importantes de la escritura de *El fulgor de la noche* puesto que, a diferencia del estilo académico, regido por principios de conocimiento y verdad, el relato de Lamas involucra zonas de opacidad y aperturas subjetivas que abren la dimensión del misterio y punzan las pretensiones de asepsia del discurso científico.

El capítulo tercero de *El fulgor de la noche* reúne las voces de trabajadoras sexuales. Como la misma Lamas menciona, en México a inicios de la década de 1990 la incorporación de la perspectiva de las trabajadoras sexuales en las investigaciones sobre la propagación del SIDA era un gesto feminista que ella decidió acometer, toda vez que había

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 55.

constatado la absoluta ausencia de la voz de aquellos sujetos en la literatura especializada que había consultado. La enunciación de las subjetividades subalternas y su protagonismo en el discurso antropológico se hallan en la base de algunas de las experiencias etnográficas más importantes de América Latina, como las de Lydia Cabrera y Oscar Lewis, cuyo trabajo se caracteriza por la redistribución de las capacidades simbólico-discursivas entre agentes sociales desfavorecidos. Sin embargo, en *El fulgor de noche* la escritura de Lamas se distingue por una operación diferente en la que la investigadora toma el atrevimiento de darse una voz a sí misma en formas que abarcan territorios poco transitados por la escritura antropológica y teórico-académica. No se trata, y en esto sigo a Cristina Rivera Garza, de un gesto de narcisismo lírico, sino del entendimiento de la escritura como una escritura del yo –autoasumido como subjetividad cultural y política–; es decir, una (re)escritura o ejercicio de desapropiación textual que se reifica mediante un vaivén entre múltiples voces, registros, técnicas y lenguajes.<sup>4</sup>

En los capítulos dos y tres, por ejemplo, Lamas no vacila en usar el argot de la Ciudad de México y de ciertos círculos sociales sin hacer el mínimo intento por traducirlo. Asumo que esto es así porque el libro está mayoritariamente destinado a un determinado perfil de lectora (mexicana, urbanita, con cierto grado de preparación), pero también, y no menos importante, porque el candor del habla coloquial acentúa el carácter vívido del relato, garantizando una cadencia narrativa que no se ve interrumpida con notas ni explicaciones. Aunque tal decisión podría parecer más propia de la escritura literaria que de la antropológica o académica, el distanciamiento de Lamas se hace patente en los códigos textuales mediante el empleo de cursivas. Es una forma de señalar la extrañeza, como si Lamas quisiera decirnos “uso estas palabras, pero no son mías”.

*Pararme en el punto*, noche tras noche, durante meses, fue sumergirme en un contexto cuya violencia e incomodidades apenas había calibrado. Los primeros días, la emoción de disfrazarme y estar *cotorreando* con Claudia y las *chicas* ocultó el riesgo de la situación. Bastó con que Claudia *parara* a sus chicas para que, a los pocos días, apareciera un grupo a echarle bronca. Imagino que era la Ganza, con sus compañeras, un grupo que

<sup>4</sup> Cristina Rivera Garza, *Los muertos indóciles. Necroescritura y desapropiación*, Ciudad de México, Penguin Random House, 2019, p. 270.

se paraba en Monterrey y otro en Álvaro Obregón, que llegaron a reclamarle a Claudia el despojo. Pero Claudia no estaba dispuesta a abandonar el lugar y su respuesta fue enfrentarse a golpes. Así, parte de mi rito de iniciación en el *punto* fue un pleito territorial de una ferocidad tal que me descolocó: no sabía si salir corriendo por una patrulla o darle una patada a la mujer que se golpeaba con Claudia. “No se metan, súbanse al coche y déjenmela a mí”, nos dijo. Optamos por observar la pelea a cierta distancia, las *chicas* gritaban y yo estaba muerta de miedo, pero al mismo tiempo admiraba su valentía.<sup>5</sup>

### Un clamor sereno

Cuando Gabriela Méndez me invitó a escribir esto, yo me encontraba rendida ante una novela de la joven escritora Cristina Morales.<sup>6</sup> Comencé entonces a intercalar su lectura con la de *El fulgor de la noche* y, aunque pueda parecer un despropósito establecer comparatismos entre dos registros escriturales tan dispares como la novela y la antropología, por contraste y trasferencia (el proceso obvio de haber leído a una antes, y a veces en simultáneo, que a la otra) no he podido obviar complementariedades ni cruzar fantasmas de lenguaje y pensamiento entre Morales y Lamas. Más que una comparación de estilos, personas, contextos o intensidades, mi interés es el de concatenar momentos escriturales de gran densidad epistémica, estética y política para el presente. Sobre todo, entiendo que el hecho de que la escritura enjundiosa e incendiaria de Cristina Morales busque deliberadamente ser incómoda y causar conflicto, la sitúa en un plano tocante al de Lamas, cuya firmeza y precisión en el lenguaje a la hora de expresar posicionamientos polémicos, y hasta impopulares, ha levantado resquemores entre algunos círculos feministas, acaso sin proponérselo.

Entiendo a Lamas y a Morales como dos singularidades intelectuales dentro del dilatado campo del feminismo actual en tanto sus posturas constituyen miradas críticas hacia algunos dogmas del presente. Estamos, por decirlo mal y pronto, frente una feminista antisistema (Morales) y otra feminista (Lamas) que se ha dejado la vida intentando

<sup>5</sup> Marta Lamas, *El fulgor de la noche*, op. cit., pp. 55-56, cursivas en el original.

<sup>6</sup> Cristina Morales, *Lectura fácil*, Barcelona, Anagrama, 2018.



cambiar el sistema desde dentro. Morales se planta en el absoluto descreimiento de las instituciones, siguiendo la tradición del anarquismo español y los ecos de los movimientos de indignados del 15-M. El activismo de Lamas, en cambio, se emplaza desde un agonismo político a la manera de Mouffe y de Rancière, haciendo uso de los recursos provistos por el propio sistema, o actuando en sus intersticios nominales y pragmáticos, para generar cambios.

Para su editora, Silvia Sesé, *Lectura fácil* es “una novela radical en sus ideas, su forma y su lenguaje. Una novela-grito, una novela politizadora que cruza voces y textos [...]”<sup>7</sup> Asumiendo que esto sea verdad, y Cristina Morales afirma que lo es y reivindica que la capacidad del grito para significar, yo encuentro en la escritura de Marta Lamas un clamor sereno que implosiona y se desborda, lleno de sentidos. El binomio “escritura del yo-escritura de la vida” es, en el caso de Lamas, la pulsión de una personalidad intelectual que entiende (vive) la escritura como momento clave en los procesos del pensamiento, la sensibilidad y la subjetivación.

*Lectura fácil* está ambientada en la Barcelona de los okupas, desempleados y hípsters; de la gentrificación cool-turizante y la izquierda políticamente correcta. Sus protagonistas, cuatro mujeres de mediana edad con distintos grados de discapacidad intelectual, se ven envueltas en diversas actividades encaminadas hacia su integración social bajo la supervisión de instancias estatales. Una de ellas, por ejemplo, está escribiendo su autobiografía por entregas en un grupo de WhatsApp. Para ello debe atenerse las directrices de la *Lectura Fácil*, método que consiste en hacer los textos comprensibles para las personas con dificultades cognitivas o intelectuales, pero también para grupos con desventajas lectoras como presos, gente de bajo nivel educativo o migrantes. Si Morales adopta el registro de la lectura fácil para poner en evidencia la perversidad de algunos discursos pretendidamente progresistas, Lamas emplea ciertos recursos de la lectura fácil para explicar a sus lectoras los códigos y dinámicas de un mundo (el de la prostitución de la capital mexicana) acerca del cual somos ignorantes. Los principios de la lectura fácil revelan así una ecuación en la que la posición del lector es de absoluto

31 |

<sup>7</sup> Karina Sainz Borgo, “Cristina Morales: “Me gusta desmontar toda esa mitología de nuestra época”, *Vozpulpí*, 20 de junio de 2020.

desconocimiento con respecto a los universos, inquietudes y acciones de colectivos como las discapacitadas intelectuales o las prostitutas de la calle, y en los actos de descripción/traducción y observación/estudio, las dinámicas del poder se manifiestan, también, insoslayables. Relevante, en este sentido, es el hecho de que sean este par de mujeres (Morales y Lamas) quienes intermedien y tomen voz en la operación. La escritura funciona, una vez más, como el locus en el que se cuecen y conjugan una enorme multiplicidad de voces, sujetos y prácticas. Es un área densa de desmembramiento y dación de sentidos y no es únicamente en ellos, sino en el proceso mismo de su gestación-asimilación-rechazo en donde radica la politicidad de la escritura.

En *Lectura fácil*:

RUDI significa Residencia Urbana  
para Discapacitados Intelectuales.  
No se dice “me encerraron en la RUDI”  
ni “me ingresaron en la RUDI”.  
Se dice “me institucionalizaron”,  
y diciendo eso ya no hace falta decir RUDI.

Antes no estaba institucionalizada en una RUDI.  
Estaba institucionalizada en una CRUDI.  
CRUDI significa Centro Rural  
para Discapacitados Intelectuales.  
Ese estaba cerca de Arcuelamora.  
Arcuelamora es mi pueblo.

32 |

En *El fulgor de la noche*:

“¿Cuánto por un rato?”. Un *rato* es el lapso de tiempo acordado para realizar el servicio. Suele ser de 20 minutos, como máximo, a menos que se acuerde y se cobre por mayor tiempo. Había por lo menos tres tarifas: la normal, que implicaba *de la cintura para abajo*, o sea, levantarse la falda y bajarse los calzones; la completa, que era sin ropa; y *francés*, con felación. Si había acuerdo, trabajadora y cliente quedaban de verse en un hotel muy cercano, al que cada quien llegaba por su lado: ellos en sus coches, ellas con el chofer del *punto*.

La “lectura fácil” parte del reconocimiento del poder del discurso, del discurso del poder y de las violencias que atraviesan el lenguaje.

El esfuerzo por traducir, o por la irreductibilidad de la palabra, afirma la materialidad signífica como espacio para el antagonismo político y la simplicidad discursiva no teme al torbellino que lleva en el fondo. En el fragmento de abajo, por ejemplo, Morales revuelve el lenguaje y hace visible, en voz de una de sus criaturas, la base patriarcal de la retórica y el sistema jurídico y social de Cataluña.

Soy una escritora rebelde  
porque, después de estudiarme las normas de la Lectura Fácil,  
me he dado cuenta de que muchas están mal  
y de que mucha gente que no es ignorante,  
como por ejemplo la jueza que autorizó  
la esterilización de mi prima Marga,  
no conoce la Lectura Fácil.

Autorizar la esterilización  
es que la jueza le da un papel  
a su tutora legal de la Generalitat de Catalunya  
en el que se dice que le da permiso  
para llevar a Marga al médico  
y que el médico le haga una operación  
para que no se quede embarazada nunca.

Tutora legal es la persona que es responsable  
de un discapacitado  
que además de discapacitado es incapacitado.  
Incapacitado es un discapacitado que no puede hacer nada  
sin el permiso de su tutor legal  
y su tutor legal es como su padre.

Dice Morales que la figura de la puta está en el centro del debate político y que la sexualidad femenina sigue siendo un ámbito despolitizado que urge politizar; y eso, que escribe ella en la voz de sus personajes, equivale, hasta cierto punto y en un plano diferente, a la voz de las “putas politizadas” con las que habla Lamas.<sup>8</sup> Así, sendos pensamientos se trenzan y se

<sup>8</sup> “Margo St. James, la norteamericana considerada como precursora del movimiento internacional, dijo que para iniciar una organización para la defensa de los derechos de las prostitutas sólo se requería una

hooker politizada, una feminista, un periodista y un abogado”, Marta Lamas, *El fulgor de la noche*, op. cit., p. 21.

desenredan de manera dinámica, pero la crítica política se mantiene en la base de la acción y de la escritura como acción. Mientras Lamas señala y lamenta la manipulación discursiva y las posiciones extremistas generadas por las espirales de significación (fusiones conceptuales erróneas que surgen por la cercanía de determinados campos semánticos, como por ejemplo, “acoso y violación” o “comercio sexual y trata de personas”), Morales se preocupa por lo que denomina espirales de silencio: ante la protesta de uno, el silencio del otro genera una espiral social que termina por acallar al resto de los involucrados neutralizando el conflicto. Al recordar el momento en que manifestó un desacuerdo, una de las protagonistas de su novela relata: “El sonido de una voz distinta a la mía después de tanto monólogo resultó dramático e impactante porque detuvo el circular avance de la espiral del silencio. Hacía nacer una frontalidad, una dialéctica.” Tanto Lamas como Morales anhelan y establecen frontalidad cada vez que emplean la escritura no solo como vehículo para manifestar inconformidad, sino como el momento intrínseco del inconformismo. La escritura del yo, insisto, no es la del lirismo subjetivista romantizado, sino la del yo que se autoasume en su beligerancia y sensibilidad, es decir, en su antagonismo.

### El sueño de la política

Entiendo que la lucha de Lamas es política y es jurídica, pero con un énfasis crucial en el terreno discursivo. En *El fulgor de la noche*, su negación a usar la palabra prostitución (porque denigra y señala únicamente a la mujer y no al cliente) y el constante desvelamiento de lo que denomina “manipulaciones discursivas” de la ideología neoabolicionista son algunos de los indicios del reconocimiento de la dimensión lingüística de los debates que la ocupan. En *Dolor y política* (2021) Lamas recurre repetidamente al término “espiral de significación”, al que he referido antes, para describir el proceso mediante el que se adoptan y tergiversan socialmente los sentidos de hechos, palabras y acontecimientos socioculturales hasta ser percibidos como amenazas. En *Acoso ¿denuncia legítima o victimización?* (2018) declara su interés por esclarecer el “hecho discursivo” del acoso en el contexto del #MeToo.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Marta Lamas, *Acoso ¿denuncia legítima o victimización?*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 14.

Según sus relatos, en la década de 1990 la relación de Lamas con la escritura, como proceso y finalidad epistémico-experiencial, parecía definir los lindes socialmente entendidos entre investigación y activismo. En *El fulgor de la noche* ella relata las dificultades para justificar su presencia entre los grupos de trabajadoras sexuales como una feminista que se interesaba por su situación y quería apoyarlas. Aquellas mujeres no entendían el por qué de su interés y la indefinición de sus objetivos les resultaba sospechosa: “Fue hasta que asumí mi papel de antropóloga, casi un año después, cuando se tranquilizó la inquietud: lo que yo quería era investigar y escribir un libro. Eso era más concreto y creíble que mi rollo feminista”.<sup>10</sup> (46) Además, la escritura, el registro de notas, delimita una diferencia entre el momento del “acompañamiento” y el de la investigación: “Durante el (...) acompañamiento no imaginé que algún día me interesaría investigar académicamente esa problemática social, por eso no llevé un cuaderno de notas etnográficas”.<sup>11</sup>

De sus propias afirmaciones desprendo que Lamas entiende la escritura (y aquí me refiero no solo al acto escritural, sino al proceso completo de edición, publicación y circulación de textos) como parte fundamental de la conformación de la esfera pública. Sus experiencias editoriales en *Fem*, *Doble Jornada* y, especialmente en *Debate feminista* parten de una concepción socializadora del texto como vehículo de ideas, pero también como espacio de negociación, disfrute y confrontación. *Debate feminista* buscó romper con la escisión entre escritura (generación de conocimiento, procesamiento de información, ejercicio poético-intelectual) y activismo (entendido como experiencia auténtica, involucramiento político e inmediatez vital), así como introducir un nuevo formato de publicación que se inspiraba en la revista cultural, incorporando política, pensamiento, periodismo y, en muchas ocasiones, humor. En las páginas de *Debate feminista* coincidieron Bell Hooks, Chantal Mouffe, Diamela Eltit, Gabriela Mistral y Julia Kristeva. También había una sección titulada “Argüende”, dedicada a la farsa, el burlesque y el desmadre.<sup>12</sup> En repetidas ocasiones, Lamas ha reflexionado públicamente sobre los alcances y limitaciones de *Debate feminista*. Si bien la publicación surgió

<sup>10</sup> Marta Lamas, *El fulgor de la noche*, op. cit., p. 46.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>12</sup> En una entrevista Lamas refiere un cambio de estilo en la publicación desde que, en 2015, la revista fue asumida por el Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de México, adoptando un estilo más académico: “No hay una

prohibición, pero hay un estilo académico, toda la parte desmadrosa de la revista que teníamos, había una sección cabaretera (...) eso se pierde, pero se ganan otras cosas” Diana Juárez, “Debate feminista cumple 30 años y la covid arruinó su aniversario”, *La silla rota*, 21 de agosto de 2020.

con la intención de establecerse como puente entre academia y militancia, su circulación se constriñó a un reducido grupo de expertas e intelectuales llegando a ser desconocida (¿o debo decir indiferente?) para les activistas. La pregunta quién lee y para qué lo hace surge entonces como contraparte constituyente de la cuestión clave: quién escribe y por qué lo hace. Y si bien es cierto que esta cuestión nos enfrenta con una realidad tan ineludible como espinosa (los abismos de desigualdad, el centralismo y las luchas de las minorías intelectuales en México y en América Latina por establecer zonas de contacto significativas con las clases populares sin paternalismo), la escritura sigue siendo un medio que permite reflexionar, también, sobre todo lo anterior. La editorial del número 15 de *Debate feminista* (abril, 1997) está firmada por Hortensia Moreno y Marta Lamas. El volumen se titula “La escritura de la vida y el sueño de la política”. La escritura, aseguran ellas, es el espacio de intermediación entre distantes y opuestos, una certeza “que se opone frontal a la vida, pero al mismo tiempo la acoge, la recupera, la inventa.”<sup>13</sup> La poesía de Alejandra Pizarnik guía el posicionamiento de Moreno y Lamas como un mantra: “[la escritura es] un punto de partida firme y seguro”<sup>14</sup> y el punto de llegada es menos importante.

En tiempos de la hegemonía del *paper* y la estandarización de la textualidad académica, Lamas apuesta por la vigencia de la escritura como componente indispensable de las discusiones que ritman la vida pública. El libro (la escritura, la publicación) no es únicamente contendedor del trabajo académico y de investigación, acotado, en su discursividad y sus prácticas, a un reducido grupo de expertos y a una cultura académica de élite; sino que implica una participación en las conversaciones que marcan el pulso social. El ejercicio intelectual de Lamas enlaza así con toda una tradición latinoamericana en la que especialistas, artistas y pensadores intervienen activamente en la vida pública de sus contextos, asumiendo voz y responsabilidades.

Marta Lamas es una figura de amplia visibilidad en programas de televisión, entrevistas y foros de debate, pero se ha negado a intervenir de forma directa en el universo de las redes sociales. Se ha convertido así en un personaje que se mantiene fuera y dentro del debate como una voz

<sup>13</sup> *Debate feminista* año 8, volumen 15, 1997.

<sup>14</sup> *Ibid.*

“bisagra” entre dos momentos del feminismo. Sus posiciones políticas causan controversia y han llegado a la médula de ciertos círculos feministas con más escándalo que profundidad, aunque ciertamente revelando un interesante choque generacional y la cacofonía prevaleciente entre los feminismos interseccionales: “sé que algunas feministas me descalifican por ser una mujer blanca, burguesa, heterosexual y vieja (...)”.<sup>15</sup> Estos adjetivos, que en definitiva resumen una posición efectivamente privilegiada (faltaría mencionar también el emplazamiento urbano-capitalino desde el que Lamas ha ejercido su práctica intelectual) la ubican en unas coordenadas de centralidad que, sin embargo, ella asume con franqueza. Su principal lamento frente a lo que llama los “incidentes” en torno a su persona y pensamiento tienen que ver con la ausencia de discusión política, los ataques irreflexivos desde posturas identitaristas y la falta de lectura. No obstante lo anterior, confiesa en su último libro, “(...) necesitaba escribirlo, sacarme mi propio dolor y elaborarlo (...)”.<sup>16</sup> Estamos entonces frente a la escritura de la vida.

<sup>15</sup> Marta Lamas, *Dolor y política, sentir, pensar y hablar desde el feminismo*, México, Océano, 2021, p. 43.

<sup>16</sup> Carmen Morán Breña “Marta Lamas: “Muchas chicas llegan al feminismo desde el dolor, pero les falta entrenamiento político”, *El País*, 2 de mayo de 202.





# Marta, con M de Maldad

---

Amneris Chaparro Martínez\*

\* Centro de  
Investigaciones  
y Estudios de  
Género, CIEG.  
Universidad  
Nacional Autónoma  
de México, UNAM

## Municiones

Conocí a Marta Lamas en el verano de 2015. Yo era una recién repatriada en México después de más de seis años de vivir en Inglaterra y Bélgica. Gracias a Estela Serret y Hortensia Moreno, tuve la oportunidad de ofrecer un seminario de investigación en el entonces Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, hoy CIEG, sobre temas que resultaban ser de especial interés para Marta, a saber: dignidad y prostitución. El primer día del seminario, Marta, terriblemente puntual, ya estaba en el salón de clases mucho antes de iniciar la sesión. La recuerdo sentada con cierto desparpajo, una pierna sobre la silla que tenía al lado, la cabeza inclinada recargada sobre la mano, libreta y bolígrafo estratégicamente posicionados sobre la mesa como municiones esperando ser utilizadas, mirada inquisidora, sonrisa discreta, alerta, como gato que espera a su presa. Obviamente yo sabía quién era ella. En este país llamado feminismo, todas sabemos quién es Marta Lamas; la hemos leído, escuchado y visto a lo largo de décadas en las revistas, la radio y la televisión.

Marta se presentó ante el grupo del seminario como una activista a favor de los derechos de los trabajadores sexuales. Me sorprendió que no se presentara como investigadora o que no mencionase su estatus como académica de la UNAM. Durante cada sesión fue implacable con sus críticas a las posturas abolicionistas, a la doble moral judeocristiana y al puritanismo, así como al uso de los términos *prostitución* y *prostituta*. Durante cada sesión fue mordaz en sus lecturas y aguda en la defensa de sus posicionamientos. Pero también escuchó atenta y respetuosamente a quienes no coincidíamos con ella. Fuimos capaces, en ese pequeño espacio de concurrencias imposibles, de dialogar. Su presencia en el seminario tuvo dos consecuencias: la primera, el asombro por parte de una buena parte del grupo que se tallaba los ojos y se pinchaba los brazos para realmente creer que estaban en un seminario con Marta; la segunda, el inicio de un intercambio intelectual impensable e improbable tanto para mí como para ella.

Un año y medio después del cierre del seminario, volvimos a coincidir. Esta vez en una entrevista para ocupar una plaza de investigación en el recién creado CIEG. Yo era una candidata más en la larga lista de postulaciones. Si bien la idea de trabajar en la UNAM me llenaba de ilusión, quise ser prudente. Fallé. Mi primera reacción al entrar a la entrevista fue decir “¡Qué comience el juicio!”; Marta se apresuró a decir con amabilidad: “Tranquila, esto es una plática, no un juicio”. Este gesto, breve y aparentemente intrascendente, fue suficiente para reencontrarme con esa persona generosa e interesada en sostener una conversación.

Ahora bien, no quiero hablar de la generosidad porque la generosidad es un poco aburrida. Sí, ya Aristóteles nos dijo que se trata de una virtud noble y fundamental para el funcionamiento ético de las sociedades y las relaciones humanas, y que tiene que ver con reconocer las necesidades de las demás personas y darles algo, con placer, de acuerdo con esas necesidades. Y vaya que a Marta le sobran ejemplos de generosidad material e inmaterial: la materializada que va de la creación de instituciones, el impulso de leyes que han contribuido a transformar la cultura misógina de este país y las condiciones de vida de millones de mujeres, hasta el copioso obsequio de libros y el pago con recursos propios de la traducción de artículos de interés feminista con el fin de acercarlos al público de habla castellana. Pero también hay una generosidad más allá de las cosas materiales: en las lecturas profundas y las críticas brutalmente honestas mas constructivas, en las palabras y mensajes de aliento que llegan cuando

una más los necesita, y en la preocupación por el bienestar mío y de mis colegas. Empero, aprovecharé esta ocasión para hablar de la maldad porque, por un lado, es un motor para el cambio y, por otro, porque es necesaria su reivindicación dentro del decálogo y las praxis feministas.

## Maldad

*Somos malas, podemos ser peores y al que no le guste, se jode, se jode* es una de las muchas consignas que acompañan las marchas feministas. El ritmo pícaro y alegre de la consigna no oculta su poder político ni su ética de la ruptura. En otras palabras, al afirmar que somos malas, se hace una apropiación de un apelativo históricamente adjudicado a las mujeres para reiterar su posición de alteridad, su lugar fuera de la humanidad: las brujas, las monstruos come niños, las de los aquelarres, las que odian y castran a los hombres, las que queman y destrozan los símbolos patrios, las que *vandalizan* las estatuas de los próceres, las que rechazan la feminidad. Por su parte, cantar con alegría que podemos ser peores sugiere una franca amenaza, giño burlesco de que aún queda mucho por hacer y por escandalizar en la larga revolución feminista que tiene por objeto tirar al sistema patriarcal.

En este mismo tenor de alabanza a la maldad cantaba Liliana Felipe a inicios de la década de los noventa:

*Mala como el orden, la decencia,  
como la buena conciencia  
Mala por donde la mires,  
Mala como una endodancia [...]  
Mala por naturaleza,  
de los pies a la cabeza.  
Mala, Mala, Mala, Mala.<sup>1</sup>*

Estos dos ejemplos de reapropiación de la maldad nos ayudan a ver cómo es que se ha vuelto un adjetivo-acción a reivindicar no sólo dentro de los feminismos sino como un atributo de humanidad. En este sentido, las marchas feministas, en tanto hacen un llamado a que las mujeres

<sup>1</sup> Liliana Felipe, "Mala (Opus 102)", *Debate Feminista* 1, 1990, pp. 349-351.

(cis y trans) ocupen y resignifiquen el espacio público tradicionalmente masculinizado, nos han mostrado que la maldad se encuentra íntimamente asociada al rechazo del estatus quo y a los esencialismos sobre lo que significa ser/identificarse como mujer en tanto sinónimo de bondad, amor, buen comportamiento, pureza y demás beldades inmanentes. Pero ¿qué es exactamente la maldad?

De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, la palabra maldad proviene del latín *malitas* para referirse a algo que tiene cualidad de malo o a una acción mala e injusta. Por su parte, la palabra malo cuenta con catorce acepciones, entre las que destacaré las siguientes: 1. De valor negativo, falto de cualidades que cabe atribuirle por su naturaleza, función o destino; 3. Que se opone a la lógica o a la moral; 4. De mala vida y comportamiento; 6. Que ofrece dificultad o resistencia para la acción significada por el infinitivo que sigue (Juan es malo DE contentar); 7. Desagradable, doloroso; 11. Malvado; 12. Dicho comúnmente de un muchacho: Travieso, inquieto, enredador.<sup>2</sup>

¿Es justo pensar al feminismo como un movimiento político, intelectual y artístico que reclama la maldad y lo malo en los sentidos anteriormente descritos? Una respuesta afirmativa se estimaría contra-intuitiva si pensamos que las reivindicaciones feministas –provengan del liberalismo, el socialismo, el anarquismo o de cualquier otra doctrina político-filosófica– se encuentran fuertemente asociadas con ideales de libertad, emancipación, igualdad y/o justicia social. No obstante, una mirada más profunda nos muestra que los feminismos son posicionamientos que emergen a contracorriente del pensamiento hegemónico, críticos de las inconsistencias de sistemas de pensamiento aparentemente infalibles que contribuyen sistemática e irreflexivamente a la reproducción de la desigualdad y la invisibilización de sujetos considerados periféricos. De esta manera, los feminismos son la piedra en el zapato del pensamiento contemporáneo, se forjan y ocupan sitios incómodos en relación con otros posicionamientos políticos y éticos aparentemente vanguardistas. Asimismo, los feminismos son sitios múltiples donde hay cuestionamiento y oposición a la lógica y la moral androcéntricas; sitios

<sup>2</sup> Los otros significados que no incluí en la lista son 2. Nocivo para la salud; 5. Enfermo (que padece enfermedad); 8. Dicho de una cosa: Deteriorada o estropeada; 9. Inhábil, torpe, especialmente en su profesión; 10. Desfavorable (Malos tiempos para la lírica); 13. Diablo

(príncipe de los ángeles rebelados); y, 14. Malilla de los juegos de naipes. Les dejé fuera porque no responden al llamado reivindicativo de la maldad feminista que quiero hacer.

en donde tenemos la oportunidad de actuar y comportarnos de acuerdo con formas de vida no cisheteronormadas ni reguladas necesariamente por la moral judeocristiana. Se trata de sitios de resistencia que también están atravesados por el dolor y en donde no siempre es agradable transitar. Son lugares complejos, habitados por personas complejas, con contradicciones y enredos, con múltiples intersecciones, con y sin privilegios, con acuerdos y desacuerdos. Las feministas son malas DE contentar. Pero también son sitios de inquietud y travesura, de compañerismo y refugio, de creatividad e intercambio.

Por todo lo anterior, los feminismos, y de paso las feministas, representan formas específicas de maldad que son parte de lo humano. En este tren de ideas, puede sugerirse que desde estos escenarios se reivindica la humanidad de las mujeres y de los sujetos feminizados. Si bien esa humanidad no ignora la biología, tampoco se limita a ella para explicar la construcción social y psíquica de las identidades. En otras palabras, y en términos más bien normativos, considero que los feminismos más reivindicativos y legítimos son aquellos en donde no debe esencializarse ni reducirse la identidad a *hechos biológicos*, a la genitalidad, a la configuración cromosomática ni al desarrollo hormonal. Los feminismos más reivindicativos y legítimos son de largo alcance, son proyectos que garantizan vidas plenas a partir de criterios políticos y sociales, no biológicos.<sup>3</sup> En consecuencia, los feminismos humanizan y dentro de la humanidad caben todo tipo de comportamientos éticos y no éticos, feministas y no feministas, progresistas y conservadores.

A esto me refiero cuando anuncio que Marta se escribe con M de maldad: a una postura crítica, de rebeldía contra las “buenas costumbres”, contra la doble moral, contra el abuso y la violación de derechos.

### Madrazos<sup>4</sup>

La publicación en 2018 del libro *Acoso ¿Denuncia legítima o victimización?*, representa un momento interesante para el feminismo en México en, por lo menos, dos sentidos: el enorme interés mediático y las reacciones de rechazo al interior de diversas colectivas feministas.

<sup>3</sup> Anne Phillips, *The Politics of the Human*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

<sup>4</sup> En el español mexicano un madrazo es un golpe fuerte que puede ser tanto real como simbólico.

Con respecto al interés mediático, el libro fue exitoso porque ofrecía una reflexión muy oportuna sobre el movimiento #MeToo que acababa de sacudir a la poderosa industria cinematográfica en los Estados Unidos y amenazaba con provocar efectos similares en México, y su contraste con la respuesta de un grupo de feministas francesas que apelaban a la libertad a importunar como característica *sine qua non* de la libertad sexual. En el prólogo titulado “¿Qué pretendo?” (que muy bien pudo llamarse “Echándole más leña al fuego”), Marta señala que:

Algunas personas denuncian de forma equivocada, y otras lo hacen con mala intención. Esto amerita un análisis que instale una conciencia más certera sobre qué es el acoso, que deslinde apropiadamente conductas e intenciones, miradas y tocamientos, agresiones y torpezas. Espero que estas líneas colaboren a fortalecer una discusión seria dentro del feminismo y con nuestros aliados sobre qué discursos y qué prácticas realmente son emancipadores y cuáles, finalmente, son tropiezos, pasos en falso o errores.<sup>5</sup>

La cita anterior, así como otros fragmentos del libro, nos transportan directamente al segundo sentido por el que este trabajo de Marta representa un momento interesante en el feminismo mexicano, a saber: las reacciones de rechazo. Sabemos que la polémica y la provocación son elementos centrales en las luchas feministas y, además, hay que recordar que ninguna de ellas es ajena a la vida y trabajo activista-académico de Marta Lamas.<sup>6</sup> Sin embargo, la exposición mediática y la discusión al interior de un sector amplio de *Feministlán* sí representaron un episodio nuevo, un punto de quiebre interno.<sup>7</sup> Una explicación simple nos diría que Marta se convirtió en una de las villanas favoritas del feminismo, la mala del cuento, la bruja con la manzana envenenada, la que hace abrigos con la piel de cachorritos. Junto con el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo, Marta era *target* de cartas abiertas y peticiones al CIEG y a la UNAM exigiendo ponerle un freno, como si se tratase de un caballo desbocado; y como si ella fuese a hacer caso.

44 |

<sup>5</sup> Marta Lamas, *Acoso. ¿Denuncia legítima o victimización?* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 19.

<sup>6</sup> Pensemos, por ejemplo, en luchar por el aborto libre, seguro y gratuito en un país tan conservador como México; o sugerir que el trabajo sexual es un trabajo como cualquier otro.

<sup>7</sup> Este punto de quiebre no es gratuito; desde 2016 se ha convocado masivamente a marchar en días

emblemáticos para la lucha feminista como el 8 de marzo y el 25 de noviembre. Asimismo, la Universidad Nacional Autónoma de México ha sido un espacio de movilización por parte de colectivos de mujeres organizadas y grupos autodenominados feministas que luchan en contra de la violencia de género. Es el contexto en el que el trabajo de Marta fue recibido.

No es mi intención defender la postura argumentativa de Marta porque, aunque no la comparto del todo, he podido entender de dónde viene y respeto la impecabilidad de su trabajo teórico, y metodológico. También envidio su disciplina y capacidad para escribir. Ya en otros espacios me he referido a mi desacuerdo con respecto a su visión del puritanismo y la asociación que hace con la sexualidad, así como su defensa de la libertad de importunar.<sup>8</sup> Así como dejo en claro mi desacuerdo, también es necesario señalar que en mi trabajo y el de Marta hay un fuerte punto de coincidencia: la obligación feminista de construir espacios de diálogo, por mínimos que sean, que enriquezcan la claridad conceptual y contribuyan a movilizar el debate feminista más allá de las fronteras de este pequeño pero ardiente país. En este sentido, concuerdo con el sociólogo Brett C. Stockdill cuando afirma que “quienes tenemos el privilegio de entrar en la academia tenemos la responsabilidad de ‘crear problemas’, de hacer campaña por el cambio tanto dentro como fuera de la torre de marfil”.<sup>9</sup>

Entonces, cuando Marta sugiere que es necesario fomentar o fortalecer una discusión seria sobre qué es realmente el acoso, nos está invitando a cuestionar esos lugares comunes que potencialmente reducen cualquier práctica (por más ruin o estúpida que sea) a formas de violencia, acoso u hostigamiento que han de ser verbalizadas y condenadas pública y legalmente. O sea, el que una práctica x, no entre en la clasificación del acoso no significa que no sea problemática en otros sentidos relacionados con el orden de género y la desigualdad entre varones y mujeres.

Ahora bien, creo que hay más puntos polémicos en el libro; aquí mencionaré solo dos. En el primero, y acompañada por autoras tan importantes como Vicky Schultz y Janet Halley, Marta registra la necesidad de no desclasificar de manera inmediata el tipo de relaciones sexo-afectivas que, potencialmente, surgen en espacios donde la verticalidad (i.e. las relaciones de poder) es moneda común, como las escuelas o los lugares de trabajo. Si bien no tengo una postura definitiva en este aspecto, por un lado, mi intuición se inclina hacia considerar las condiciones estructurales que informan el tipo de relaciones de desigualdad que

45 |

<sup>8</sup> Amneris Chaparro, “Acoso y hostigamiento sexual: una revisión conceptual a partir de #MeToo”, *GénEros* 28 (29), 2021, pp. 243-268.

<sup>9</sup> Stockdill, en Gyða Margrét Pétursdóttir, “Fire-raising feminists: Embodied experience and activism in aca-

demia”, *European Journal of Women’s Studies*, 24 (1), 2017, p. 96.

pueden crearse en esos espacios y, en consecuencia, sugerir su reproche. Pero, por otro lado, también creo que es difícil *higienizar*, o sea purificar cualquier tipo de afecto, esos espacios donde pasamos gran parte de nuestra vida y donde desarrollamos compromisos afectivos y emocionales.

El segundo punto polémico obliga a dilucidar si una denuncia es legítima o es una forma de victimización (es decir, aquello que da título al libro). Creo que una de las muchas lecturas feministas del libro sugiere que Marta no toma en serio o sospecha de algunas de las denuncias porque son ejemplo de mala conceptualización, o que no toma en cuenta que, en general, las denuncias falsas representan un número bajísimo en el universo total de acusaciones de acoso. Una manera de entender este enredo es mirarlo desde una postura de cambio generacional y de sensibilidades: aquello que se asomaba como aceptable y hasta normal hace algunas décadas, es ahora objeto de escrutinio y rechazo absoluto. Pero otra manera de entenderlo implicaría vivir constantemente en la sospecha.

Esto último es altamente controversial dentro del feminismo. Por un lado, ha sido crucial mostrar apoyo y empatía a las víctimas de violencia que, históricamente, han sido re-victimizadas y vilipendiadas no sólo por las instancias encargadas de procurar justicia sino también por sus propias familias y seres queridos. De ahí la existencia de las frases “Yo sí te creo” y “No estás sola”. Sin embargo, por otro lado, las palabras de Jodie Kantor y Megan Towhey, las periodistas encargadas de destapar el escándalo sobre Harvey Weinstein que dio pie al movimiento #MeToo en Estados Unidos, son pertinentes en tanto sugieren que parte de su trabajo involucra sospechar de los testimonios de las mujeres entrevistadas y conducir investigaciones rigurosas que corroboren que lo que dicen es cierto y no están motivadas por la venganza.<sup>10</sup>

El trabajo de Marta creó un lugar incómodo dentro del feminismo, pues nos urgió a cuestionar suposiciones que pensamos eran piso común, y también osó sugerir que algunas mujeres son malas y pueden ser peores. Nos hizo *cuestionar* si un piropo es acoso callejero o no, si gritarle ‘guapa’ a una desconocida en la calle es violencia y si las

<sup>10</sup> Jodie Kantor y Megan Twohey, *She Said. Breaking the sexual harassment story that helped ignite a movement*, Nueva York, Penguin Press, 2019.



mujeres se benefician del *quid pro quo*. Parecía que estábamos frente a un caso de fuego amigo, que los cócteles molotov se cocinaban en casa y, por consiguiente, las ofensivas no se hicieron esperar.

### Maremotos

Después de los madrazos, viene la calma. A la publicación de *Acoso* siguió un periodo intenso de reflexión. Se produjeron muchas respuestas al trabajo de Marta en artículos, libros y blogs. A su vez, el feminismo en las calles y en las instituciones continuaba rugiendo para estallar *violatamente* en la marcha masiva del 8 de marzo de 2020. Después llegó el encierro global. La pandemia ocasionada por la Covid-19 cambió el juego espacial para muchas personas: nos trasladamos a la vida *online*, contemplábamos las calles vacías y compartíamos con el mundo la incertidumbre y el temor a un virus desconocido, caprichoso y letal. También veíamos, desde nuestro privilegio, a todas aquellas personas cuyos trabajos no podían realizarse desde casa y cómo la pandemia golpeó a los sectores ya de por sí precarizados de la sociedad. Pese a todo, los feminismos no pararon, continuaron organizándose a partir de recursos digitales, pero también desafiaron las restricciones sanitarias: salieron a las calles, protestaron, quemaron, exigieron justicia y lo hicieron simplemente porque la violencia y la desigualdad nunca estuvieron en cuarentena.

Dividida entre su estudio y los hospitales, entre sus lecturas y el cuidado de su hijo, distrayéndose con el trabajo académico-administrativo y sus gatos, Marta escribió mucho durante la pandemia. *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo* (2021) es una reflexión y una respuesta a lo que el libro anterior suscitó. El título del libro, además, es revelador: el feminismo no puede reducirse a ser una postura política o ética, es también un maremoto de emociones, de afectos que se sienten con y en todo el cuerpo. Nuevamente, Marta extiende la mano para invitar al diálogo y a una articulación política más efectiva.

En ambos libros, *Acoso* y *Dolor y política*, encontramos una crítica recurrente a los feminismos contemporáneos y a lo que Marta califica como un déficit en la organización. El hilo conductor tanto de su argumentación teórica como de su activismo tiene que ver con el sentido y objeto de la acción política. En otras palabras, para cambiar el orden social a uno más justo, necesitamos sumar fuerzas, dejar de fetichizar las diferencias que crean abismos al interior de los feminismos y plantear

objetivos comunes asequibles:

Hacer política requiere un debate crítico y constante de razones, pasiones y afectos, que debe darse entre quienes anhelamos construir un orden social diferente. Hacer política feminista supone mucho más que declarar que se tiene otra lógica política; implica abrir espacios deliberativos e instaurar prácticas argumentativas donde se discutan los significados políticos y se construyan acuerdos. Ante el desafío que enfrentamos hay muchas tareas que podemos llevar a cabo y cada quien escogerá su campo de intervención. ¡Hay tanto por hacer! Parte de nuestra fragmentación política tiene que ver no sólo con el contexto patriarcal, sino también con un déficit organizativo propio.<sup>11</sup>

El llamado a discutir significados está estrechamente vinculado con cuestionar aquellos lugares sedimentados dentro del pensamiento y la práctica feminista, ya sea la definición del acoso, la de la violencia o la del propio feminismo. Este llamado es incómodo pues invita a reconocer las cosas que nos dividen y, además, ha puesto de manifiesto reacciones que buscan deslegitimar ciertas opiniones acudiendo a recursos como el privilegio, la blanquitud, la clase social de quien las emite y que juegan el papel de descalificativos simplemente porque no poseen una experiencia encarnada de ciertas formas de opresión o desigualdad. Al feminismo se llega de muchas maneras, no siempre desde el dolor o la injusticia, también desde el deseo de cambiar el mundo con los recursos que se tienen.

Lo anterior me recuerda algo que escribió Simone de Beauvoir en la introducción de *El segundo sexo*: “A veces me siento irritada en una discusión abstracta cuando un hombre me dice: ‘Usted piensa tal cosa porque es una mujer’; yo sabía que mi única defensa era contestar: ‘Lo pienso porque es verdad’, eliminando así mi subjetividad”.<sup>12</sup>

Dos de las aportaciones metodológicas más importantes del feminismo es no obviar el importante lugar que ocupa la subjetividad en la manera en que nos conducimos intelectualmente por el mundo y dar cuenta de que “la verdad” es también una construcción social. Sin embargo,

<sup>11</sup> Marta Lamas, *Dolor y Política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*, México, Océano, 2020, pp. 146-147.

<sup>12</sup> Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 1998, 49-50.

la irritación de Beauvoir es válida porque muestra algo que François Poulain de la Barre ya había anunciado varios siglos antes: que el entendimiento no tiene género. Y si a esas vamos, tampoco el conocimiento ni la ética ni la generosidad ni la maldad tienen género.

Ahora bien, la pregunta que sigue es pensar si presentarse ante el mundo como una persona con privilegios es justificación suficiente para echar por la borda lo que alguien propone. El llamado que hace Marta al diálogo y a la crítica interna, a la planificación estratégica, ¿es descabellado porque viene de ella o lo tomaríamos en serio si no supiéramos quién es su proponente? ¿Es la malvada favorita del feminismo porque es privilegiada, porque todo lo que dice es erróneo o porque incomoda? Es importante que reconozcamos el lugar de donde vienen las autoras que leemos y con quienes pensamos juntas, así como dar cuenta de las intersecciones y privilegios que nos cruzan a quienes nos identificamos como feministas, pero al mismo tiempo es necesario reflexionar sobre la validez de sus propuestas más allá, e incluso a pesar, de sus subjetividades.

Los feminismos, en la teoría y en la praxis, son lugares de matices, lugares de polémica, donde lo definitivo es solo temporal. Los feminismos no deben ser espacios polarizados donde solo transitemos entre el blanco y el negro, sino que más bien nos permitan movernos a lo largo de una gama infinita de colores, tonalidades, bondades y maldades.



CAMPO  
BAT

OS DE  
TALLA

# Dolor, rabia y violencia<sup>1</sup>

---

Marta Lamas

La aparición de las feministas “anarcas”,<sup>2</sup> vestidas de negro, encapuchadas y haciendo destrozos es uno de los aspectos más novedosos y espectaculares de las manifestaciones feministas recientes, y a estas acciones se las ha empezado a calificar de “violencia feminista”. Para revisar si estas expresiones de dolor e indignación, que diversos sectores de jóvenes justifican como una forma de resistencia al patriarcado, deben calificarse de “violencia” es preciso recordar las dificultades que entraña una definición. En su búsqueda de una aproximación teórica a este concepto, Elsa Blair Trujillo encuentra una dimensión política (que remite al problema del Estado y los conflictos en las vidas de los seres humanos) y una dimensión social, donde “el análisis de la violencia se hace más complejo y es más difícil encontrar aproximaciones comunes sobre sus orígenes

528 |

<sup>1</sup> Este texto es una versión condensada del capítulo 3 de *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*. México, Océano, 2020, 55-88.

<sup>2</sup> No todas las feministas que se asumen anarquistas o “anarcas” son parte del “bloque negro” del

anarquismo insurreccional que analiza Carlos Illades, “El fuego y la estopa. El anarquismo insurreccional en México,” *Nexos* (2019), <https://www.nexos.com.mx/?p=45982>. [Consultado el 7 de octubre de 2022].

causas, manifestaciones y ‘soluciones’ y es más difícil, también, lograr una conceptualización de la violencia”.<sup>3</sup> Con Sémelin, ella plantea diferenciar la violencia física o de la sangre de aquella que Galtung llamaba *violencia estructural*, contenida en situaciones de miseria y opresión, de la *violencia cotidiana*, integrada en nuestra forma de vida, y de la *violencia espectáculo*, que atrae la mirada y, a la vez, la desaprobación, y que caracteriza buena parte de la ambivalencia de la violencia que por un lado asusta, pero por otro fascina. Lo que voy a tratar aquí cabe en los conceptos de violencia estructural, violencia cotidiana y violencia espectáculo.

Si bien el trabajo de Blair Trujillo se dirige a construir una conceptualización para analizar la violencia armada en Colombia, su revisión de autores me resultó muy útil para contar con una mejor base conceptual para enmarcar lo que voy a narrar. Ella señala que una de las mejores aproximaciones a la violencia y a su historia es aportada por quienes hacen antropología, ya que “insisten en el carácter de los ritos, normas y símbolos que hacen posible la vida social, ‘domesticando’ la violencia”.<sup>4</sup> Pero además, apunta la necesidad de hacer, sobre esa base, una *reconceptualización del análisis cultural*, lo que conecta con el trabajo indispensable de Stuart Hall en el Centre for Contemporary Culture Studies (CCCS) de la Universidad de Birmingham en los años setenta. En *Resistance through Rituals*, varios autores investigaron y reflexionaron acerca de los jóvenes en la Inglaterra de posguerra.<sup>5</sup> Su investigación de las subculturas juveniles se distinguió por su enfoque sobre los aspectos simbólicos, en especial por analizar sus prácticas estilísticas (sus estilos de vestir, de hablar, etc.) como prácticas significantes que tienen una relación con formaciones sociales más amplias. Sin embargo, a pesar de que McRobbie y Garber,<sup>6</sup> abordaron algunos aspectos, en el CCCS hubo mucha dificultad para teorizar la situación específica de las chicas jóvenes. Por ello, en la edición 2006 de *Resistance Through Rituals* se incluye un texto introductorio autocrítico muy interesante que, entre otras cuestiones, reconoce la importancia de una perspectiva feminista en la sección titulada *Gender blindness and the “missing girls”* (Ceguera

<sup>3</sup> Elsa Blair Trujillo, “Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición,” *Política y Cultura* 32 (2009), 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>5</sup> *Resistance through Rituals* primero apareció en 1975, en el número doble de *Working Papers in Cultural Studies* 7/8, el journal anual del Centre for Contemporary Culture Studies. En 2006 se publica la segunda

edición: Stuart, Hall y Tony Jefferson, eds., *Resistance through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*, London, Routledge, 2006. Todas las traducciones de las citas las hice de la edición de 2006.

<sup>6</sup> Angela McRobbie y Jenny Garber, “Girls and subcultures”, en *Resistance through Rituals*. Igualmente, en la misma compilación, Rachel Powell y John Clarke, “A note on marginality”.



de género y las “chicas que faltan”). Se hace una puesta al día de cómo, con el avance de una perspectiva feminista, empezaron a aparecer investigaciones que daban cuenta de manera más integral y rigurosa de los procesos de las jóvenes. Angela McRobbie, integrante del CCCS, ha seguido investigando a las chicas, ampliando y profundizando su análisis hasta incluir el *ethos* individualista de la cultura popular contemporánea, con los tres elementos que resultan una fuente de opresión para ellas: el romance, la moda y la belleza.<sup>7</sup>

Aunque el estudio del agrupamiento de chicas jóvenes en bandas o pandillas se inició en el campo de la criminología, asociado al tratamiento de la delincuencia, desde el principio se puso en evidencia el diferente componente emocional en sus formas de transgresión. La aparición social de bandas de chicas se registró vinculada a la transformación del contexto social que el feminismo provocó a partir de los años setenta.<sup>8</sup> En especial, durante los años 80s, se difunde una perspectiva reivindicativa que interpreta ciertos actos de violencia como expresiones de autodeterminación o de agencia, y muchas jóvenes los enuncian usando el término “empoderamiento”. De entonces para acá el tema de las bandas o pandillas femeninas ha sido explorado por investigadores de varias ciencias sociales, en especial, de la psicología social, que investiga la construcción de la identidad en momentos clave como la adolescencia. En el campo de estudio de las subculturas juveniles ya es común tomar en cuenta la dinámica interna de los grupos de chicas, y sus distintas formas de resistencia o de inclusión. Las pandillas callejeras surgen en las condiciones precarias de barrios urbanos y al principio las chicas/mujeres ocupaban un lugar secundario, marcado por su rol de género como “objetos sexuales” o “madres nutricias”.<sup>9</sup> Las investigaciones hablan de las pandillas como “refugios”, pero al mismo tiempo dan cuenta de las duras relaciones de competencia y agresión entre las chicas. Las dinámicas de solidaridad se combinan con pruebas y castigos nutridos de una violencia asimilada y aprendida.<sup>10</sup>

55 |

<sup>7</sup> Hall y Jefferson, *Resistance Through Rituals*, op. cit., p. xviii.

<sup>8</sup> En la novela *Foxfire. Confesiones de una pandilla de chicas*, que muestra la creación de un refugio de solidaridad entre chicas jóvenes, lo que les permite la construcción de una identidad más allá del discurso hegemónico de la feminidad, la novelista ubica lo ocurrido en los años 50s en Nueva York. Joyce Carol

Oates, *Firefox. Confessions of a Girl Gang*, New York, Penguin Random House, 1994.

<sup>9</sup> Anne Campbell, quien antes investigó las pandillas de chicas, posteriormente hizo un estudio comparativo entre mujeres y hombres en sus formas de agresión. Anne Campbell, *The Girls in the Gang. A Report from New York City*, New York, Blackwell, 1984.

En México, Rossana Reguillo, una de las principales investigadoras de las culturas juveniles, ha tratado el fenómeno de formación de pandillas de chicas jóvenes. La investigadora jalisciense reconoce que en los estudios acerca de los jóvenes ocurre una “generalización que invisibiliza la diferencia de género”.<sup>11</sup> En su investigación etnográfica, que se publica mucho antes del reciente estallido feminista en México, ella se centra en ciertas formas de adscripción identitaria juvenil: los *anarcopunks*, los *taggers*, los *raztecas* y los *ravers* – bandas donde las jóvenes siguen siendo marginales. Las bandas que estudió Reguillo no expresan el claro sentido antipatriarcal y antisistémico de los grupos feministas que presenciamos en las movilizaciones actuales. En una sección titulada “Ellas están hartas y ellos...entienden”, Reguillo escribe:

Pese a que la banda generó espacios de participación horizontal muy importantes, apoyándose en complicados mecanismos de distribución y ejercicio del poder, hacia su interior reprodujo estructuras de dominación y valores sexistas.<sup>12</sup>

Ella registra que la participación femenina es muy baja pues, como “los jóvenes adscritos a estos grupos encuentran en el patriarcado y el machismo el principal mecanismo de dominación del sistema”, lo reproducen en sus relaciones con las chicas. En ese contexto, las bandas mixtas no duraban mucho pues llevaban internamente una lucha por el derecho a “la posesión de las mejores chavas”. También dice que, en términos generales, para esas jóvenes (las artistas de la pared, las escritoras, las grafiteras, las cantantes de rock o simplemente aquellas que han buscado alternativas de identificación en el grupo de pares) no había demasiadas opciones: “o se resignaban a ser las mujeres de los machines o formaban sus propios grupos”. La transgresión empieza cuando la conducta social no se corresponde a las expectativas sociales (el mandato de la feminidad) que implica tener un cuerpo de mujer. Y Reguillo relata un aspecto de lo que ocurrió con la formación de pandillas exclusivamente de mujeres:

56 |

<sup>10</sup> Katia Yocasta Núñez Castillo y María Oliver Torres, “Categorías hegemónicas de género, perspectivas de género y roles de género en el análisis de las denominadas “bandas Latinas””, *Metamorfosis, Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud* 8 (2018).

<sup>11</sup> Rossana Reguillo, *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*, México, Siglo XXI Editores, 2012, p. 71.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 85.

Es verdad que muchas jóvenes se reunieron en agrupaciones todavía más duras que las masculinas, en la medida en que su caso denunciaba una triple opresión: la condición socioeconómica, la de ser joven en un mundo de adultos y la femenina.

En su investigación, Reguillo encuentra dos narrativas respecto a los jóvenes, la satanización o la exaltación, y me parece que ambas están hoy presentes al hablar de las encapuchadas y las paristas: hay quienes las califican de “vándalas” y quienes las ven como “heroínas”. El asombro que provocan las jóvenes encapuchadas, que prenden fuego o rompen vidrios tiene que ver con el quiebre de “lo femenino”. En un estudio sobre las mujeres en las pandillas salvadoreñas, María Santacruz Giralt señala que la escasa centralidad que se otorga a las pandillas de mujeres se debe a la forma en que se aborda el vínculo entre mujeres, transgresión y violencia, pues se considera que las mujeres son más vulnerables y tienen menos agencia.<sup>13</sup> Por su lado, Reguillo dice que escasean categorías y conceptos para analizar y pensar los espacios en los que las jóvenes (muchas y diversas) despliegan estrategias, producen discursos, experimentan la exclusión y generan opciones, y acierta al señalar una cierta percepción de peligrosidad ante los grupos de jóvenes:

Los jóvenes son peligrosos porque en sus manifestaciones gregarias crean nuevos lenguajes. A través de esos cuerpos colectivos, mediante la risa, el humor, la ironía, desacralizan y, a veces, logran abolir estrategias coercitivas.<sup>14</sup>

Sin embargo, hoy parecería que se incrementa su “peligrosidad” porque ciertas prácticas “vandálicas” se acompañan de un discurso político radical. Y aunque un disparador para participar es el rechazo a la violencia que viven como mujeres jóvenes, el vocabulario que utilizan en sus consignas y proclamas produce “espirales de significación”. El concepto de “espiral de significación” lo introdujo ese grupo de investigadores del CCCS.<sup>15</sup> El *Mugging Group* del CCCS explica que se produce una “espiral de significación” cuando dos o más actividades se reúnen en el proceso de significación de modo tal que implícita o explícitamente

57 |

<sup>13</sup> María Santacruz Giralt, “Mujeres en pandillas salvadoreñas y las paradojas de una agencia precaria,” *Papeles del CEIC* 19-1 (2019).

<sup>14</sup> Rossana Reguillo, *Culturas juveniles*, op.cit., p. 73.

<sup>15</sup> El término en inglés es *signification spiral*. En el capítulo 2 del libro *Resistance through Rituals*, titulado

“Algunas notas sobre la relación entre la cultura de control social y los medios de comunicación, y la construcción de una campaña de ley y orden” viene la definición.

se genera una amplificación, no de los eventos reales que se describen, sino de “su amenaza potencial para la sociedad”.<sup>16</sup> Así, al vincular un tema específico con problemas de una magnitud mayor, la “espiral de significación” aumenta el potencial percibido de amenaza que puede tener, pues le confiere la sensación de que está escalando. Las “espirales de significación” promueven reacciones desmedidas e inapropiadas. En México, por ejemplo, se genera una “espiral de significación” cuando se fusiona conceptualmente el trabajo sexual con la trata de personas al plantear que toda forma de intercambio instrumental de sexo implica violencia (abundaré sobre este punto más adelante). También se establece una espiral de significación cuando se coloca un problema como el acoso al mismo nivel que la violación sexual o, incluso, que el feminicidio. Una característica de la “espiral de significación” es que produce una narrativa extremista.

Kenneth Thompson señala que “Una espiral de significación no existe en el vacío. Solo puede funcionar si los lazos conectores están establecidos de manera simple sobre elaboraciones ideológicas o formaciones discursivas preexistentes”.<sup>17</sup> Eso ha ocurrido con una formación discursiva de gran influencia: la de las feministas de la dominación (*dominance feminists*) sobre la violencia sexual. La abogada feminista Janet Halley señala que esa narrativa está armada en base a una “tríada” conceptual que le da consistencia: *feminine innocence/feminine injury/ masculine immunity*.<sup>18</sup> Esas tres creencias -la inocencia de las mujeres, el daño que sufren y la inmunidad de los hombres- anidan en la subjetividad de muchas feministas y, como bien apunta Halley, sostienen la perspectiva interpretativa hegemónica acerca de la violencia hacia las mujeres y de las formas de enfrentarla. Esta narrativa, que deriva de su poder retórico de representar a las mujeres como seres siempre vulnerables por su condición sexual, ha tenido una extraordinaria acogida en un contexto como el nuestro, donde las violencias son una realidad cotidiana. Su hegemonía se debe a lo que Bolívar Echeverría definió como la “americanización de la modernidad”, que consiste en que la tendencia principal de desarrollo en el conjunto de la vida económica, social y política es la que ha impuesto Estados Unidos a lo largo del siglo xx.<sup>19</sup> Echeverría califica de “americanización” a la hegemonía estadounidense, y esta también se ha dado

<sup>16</sup> Hally Jefferson, *Resistance Through Rituals*, op.cit., p. 62.

<sup>17</sup> Kenneth Thompson, *Pánicos morales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2014, p. 20.

<sup>18</sup> Janet Halley, *Split Decisions. How and Why to Take a Break from Feminism*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

en el campo feminista: los debates principales giran en torno a teorías y debates de las feministas de Estados Unidos. Y aunque en América Latina las feministas decoloniales han abierto un campo de debate propio, recuperando a autoras nacionales y con gran participación de feministas indígenas y afrodescendientes, en el tema de la lucha contra la violencia a las mujeres la narrativa de la abogada Catharine MacKinnon tiene el mayor peso. El rotundo papel que han tenido las teorizaciones y el activismo de Catharine MacKinnon ha incidido de forma determinante en muchas otras latitudes pero, por razones geopolíticas, especialmente en nuestro país.

La obra de MacKinnon ha sido el eje teórico de la hegemonía de las *dominance feminists*, y su influencia se basa en el postulado de que la construcción de lo femenino es el proceso por el cual la posición vulnerable de la mujer y su posibilidad de ser violada constituyen la feminidad. Esta abogada desarrolla una analogía entre el marxismo y el feminismo, que consiste en plantear que la sexualidad es al feminismo, lo que el trabajo es al marxismo.<sup>20</sup> Según MacKinnon los varones explotan la sexualidad femenina así como el capital explota a los trabajadores, y lo logran mediante la violencia así como por la erotización de la dominación. Ella plantea que el feminismo es la teoría acerca de cómo la subordinación sexual crea el género. De esta forma, para MacKinnon toda injusticia y todo daño sufrido por las mujeres tiene que ver con el uso sexual que los hombres hacen de ellas. Al pensar la construcción de la feminidad a partir de una condición sexual que implica la posibilidad de ser violada, esta abogada va estableciendo una “espiral de significación” entre la disponibilidad sexual femenina, el acoso, la prostitución y la violación, y mezcla todos esos elementos como constitutivos de lo que ella considera la perpetua condición de vulnerabilidad ante la violencia sexual en la que viven todas las mujeres. Así MacKinnon dota al feminismo de un único principio explicativo: la dominación sexual de los hombres. La politóloga Wendy Brown ha reconocido que la teoría de MacKinnon tiene gran poder retórico, y que ha logrado generar un potente marco de “verdad”. Sin embargo, también desenmascara la brillantez y la habilidad

59 |

<sup>19</sup> Bolívar Echeverría, “La modernidad americana. Claves para su comprensión”, *La americanización de la modernidad*, comp. Bolívar Echeverría, Ciudad de México, ERA/UNAM, 2008.

<sup>19</sup> Esta es la tesis principal de Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge,

Harvard University Press, 1989. Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

de sus argumentos supuestamente radicales para mostrar cómo es que repite ideas transculturales y transhistóricas de los conservadores acerca del orden sexual. Brown cuestiona la postura política de MacKinnon, a la que califica de “radicalismo conservador y esencialista”, pero en realidad va más lejos que solamente “identificar ese cuerpo conservador bajo una indumentaria radical”.<sup>21</sup> Desmenuza paso a paso las premisas del trabajo de MacKinnon, al que califica de ingenioso pero fracasado empeño de apropiarse de la teoría de Marx. Ante la analogía que MacKinnon pretende establecer con la teoría marxista, afirmando que la sexualidad es al género lo que el trabajo a la clase, Brown apunta que, entonces “lo que se necesita es una teoría de la sexualidad y no una adaptación de la teoría del trabajo a la sexualidad”. Con una mirada interseccional Brown critica la explicación reductiva de MacKinnon, ya que la sexualidad no se limita a una única relación social, sino que es un complejo sistema de discursos y economías, “constitutivos no solo de la semiótica del género sino también de la raza y las formaciones de clase”.<sup>22</sup>

En suma, la teoría que desarrolla MacKinnon se basa en ver la sexualidad como una expresión totalizadora del dominio masculino, que no visualiza otros espacios de producción de género, ni tampoco reconoce la transformación que ha sufrido la sexualidad a finales del siglo xx, con una proliferación de identidades y orientaciones sexuales. El es de un binarismo heterosexual absoluto: hay mujeres y hay hombres, y los hombres se “cogen”<sup>23</sup> a las mujeres, sea por la erotización de la dominación o sea por la violación. Brown es contundente: “El análisis de MacKinnon obtiene buena parte de su poder a partir de la resonancia social que tiene aquello que ataca, de la excitación libidinal que suscita, de la culpabilidad pornográfica que pule y reelabora, todo ello vestido de crítica radical” (1995:91). Sin embargo, no hay que olvidar algo muy importante: las palabras de MacKinnon resuenan en muchas mujeres que han padecido distintas formas de violencia sexual pues, ¿qué mujer no ha vivido o conocido alguna de las conductas masculinas que ella enumera? Justo por esas vivencias la manera en que se expresa MacKinnon facilita una identificación básica. La retórica extremista con la cual ella nombra esas barbaridades es una efectiva espiral de significación que le llega a muchísimas mujeres. Brown encuentra que en muchos casos el

60 |

<sup>21</sup> Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, New Jersey, Princeton University Press, 1995, pp. 77-95 y 128-134.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>23</sup> Ese es el término que usa MacKinnon: “fuck”.

discurso de MacKinnon produce una resonancia que salvaguarda, a la vez, “el placer de lo conocido y el de lo prohibido, el que provoca moralizar contra lo prohibido y el confort del pensamiento conservador” (1995:91). Y esa mezcla es muy potente.

En México la perspectiva de MacKinnon y de las feministas de la dominación aparece en muchas de las consignas y proclamas feministas de la Ciudad de México. Son considerables las feministas que piensan que los hombres, o en concreto la sexualidad masculina en sí misma, son la causa del problema de la violencia hacia las mujeres. Desde ahí se construye una espiral de significación donde todas las mujeres aparecen como potencialmente víctimas de la violencia sexual masculina. Atravesadas por esa narrativa, las subjetividades individuales se expresan de acuerdo a sus condiciones concretas -la pertenencia étnica, la clase social, la edad, la orientación sexual y demás características- pero al mismo tiempo encuentran un terreno común de identificación como víctimas de la amenaza de violencia sexual. La genial consigna “Verga violadora, a la licuadora” es de gran eficacia simbólica pues resume heridas y las articula en una frase impregnada de rabia lúdica.

Hartas de la impunidad que rodea las agresiones que desde hace mucho tiempo viven las mujeres en un contexto de precarizaciones múltiples (económicas, culturales, afectivas) y junto con las noticias de los atroces feminicidios que no cesan, las activistas sienten dolor y sienten rabia, y exigen un cambio político, no solo de las autoridades sino también de la sociedad. Como dijo Lucía Melgar en un breve y contundente artículo: “Amplios sectores sociales reproducen la misoginia, la cosificación de las mujeres, la sexualización de las niñas, en un afán de dominación que no respeta edades, ni parentescos, ni lealtades de ningún tipo. Las historias de acoso y abuso sexual, en casas y calles, desde los 3, 5, 6 años, forman parte de oscuros secretos de familia, de hondos traumas personales”. Esta académica y activista feminista concluye: “Sí, algo está podrido en México y no sólo el Estado”.<sup>24</sup>

Es ahora, recientemente, que las feministas asumen públicamente su rabia. En México, el primer documento que encuentro donde una

61 |

<sup>24</sup> Lucía Melgar, “Vivas, libres y unidas,” *Boletín de la Federación Mexicana de Universitarias A.C.* 165 (2016), <https://femumex.org/portal/wp-content/uploads/>

2020/04/boletin-165.pdf. Artículo publicado primero en *El Economista* el 25 de abril de 2016.

estudiante feminista expresa su rabia con relación a la violencia contra las mujeres y la responsabilidad de Estado es “Yo no soy Ayotzinapa”. Este conmovedor texto apareció luego de que el 26 de septiembre de 2015 se llevara a cabo una multitudinaria marcha en recuerdo de los 43 estudiantes de Ayotzinapa. Firmado sencillamente por Dahlia, inicia modificando la consigna que se coreaba en la marcha “Yo soy Ayotzinapa”, por “yo *no* soy Ayotzinapa”:

No soy Ayotzinapa porque no soy pobre, no soy indígena ni campesina y tampoco soy hombre. Soy una estudiante mestiza, pasante de una carrera burguesa, de una universidad privada y diagnosticada como mujer al nacer con todas las implicaciones culturales, políticas y sociales que eso conlleva.

El tono va en aumento y reclama que jamás ha habido una marcha similar para las mujeres:

No soy Ayotzinapa porque si mañana me secuestran, me violan y me asesinan a la salida del trabajo no habrá multitudes marchando para exigir justicia.

Luego enumera varios casos:

Yo soy la indígena asesinada en un crimen racista. Yo soy la mujer violada y desmembrada a la salida de la maquila. Yo soy la estudiante secuestrada por las redes de trata. Yo soy la mujer golpeada hasta la muerte por un hijo sano del patriarcado. Pero nosotras no somos Ayotzinapa ¿Y por eso ustedes no nos lloran?

62 |

El texto finaliza:

Nosotras no somos Ayotzinapa. Nosotras somos Juárez, Estado de México, Chiapas y Guanajuato.

No todos somos Ayotzi. Ayotzinapa son ellos. Yo no soy Ayotzinapa. Nosotras no somos Ayotzinapa y no creo que sea necesario universalizar desde nuestra lógica inclusiva para compartir la rabia y el clamor de justicia.

La autora de este texto escrito con mucha rabia es Dahlia de la Cerda, una joven escritora feminista que se autocalifica de “feminazi enferma de rabia”, y supongo que lo hace para “curarse en salud”, ya que el término “feminazi” se usa contra las feministas que protestan.



El primer documento colectivo que he encontrado donde las mujeres hablan de su rabia es el Pronunciamiento de la Ciudad de México de la Movilización Nacional contra las Violencias Machistas, esa que se llevó a cabo el 24 de abril de 2016, y se llamó la Primavera Violeta. Dicen:

tenemos un propósito común: manifestar, nuestro absoluto hartazgo, nuestra rabia acumulada en contra de la violencia estructural, cultural e institucional que crecientemente provoca cifras alarmantes de feminicidios, el extremo más grave de estas violencias, que convierten las desapariciones forzadas y asesinatos de mujeres en manifestaciones brutales de odio y amarillismo.

La rabia, en sí misma, puede ser muy sana, incluso creativa, pero está tan fuera de lugar dentro del modelo de feminidad, con su estereotipo de dulzura, que hay que esconderla detrás de una máscara.<sup>25</sup> Hoy en día, en lugar de preocuparse por ser calificadas de poco femeninas, las jóvenes feministas transgreden el mandato de la feminidad de maneras nuevas. En el cierre del XIV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (2017), al final del 8M (2020), saliendo del paro en Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), las jóvenes corean “¡Somos malas y podemos ser peores, y al que no le guste, se jode, se jode!” Es de celebrar ese quiebre gozoso del mandato tradicional de la feminidad.

Para estas mujeres jóvenes, la rabia ha resultado ser una válvula de escape de sentimientos de dolor e indignación. No cuesta mucho trabajo detectar qué está generando la rabia, e incluso otras personas comparten el sentimiento de indignación y sin embargo, las acciones de protesta “violentas” generan rechazo, asombro y miedo. Mucha de la sorpresa y el disgusto han sido provocados por actos considerados “vandálicos”, o sea, con un “espíritu de destrucción que no respeta cosa alguna, sagrada ni profana”.<sup>26</sup> Pero ¿esparcir diamantina rosa al jefe de policía o pintarrajear paredes es “vandálico”? María Teresa Priego, feminista y escritora, lo expresa en un texto, del cual extraigo solo una parte:

¿De veras van a perseguir a las compañeras que rompieron unos vidrios?  
En este país de mujeres rotas. Cuerpos rotos. Corazones rotos.

<sup>25</sup> Dana Crowley Jack, *Behind the Mask: Destruction and Creativity in Women's Aggression*, Harvard, Harvard University Press, 2001.

<sup>26</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, RAE, 1992.

¿De veras?

Entonces, vengan por nosotras y somos muchísimas.

Yo también “vandalicé” los muros con consignas.

No eran sólo ellas, las 300 mujeres que acudieron a la marcha.

Somos miles y miles y miles.

Nueve niñas, adolescentes y mujeres asesinadas cada día.

Tras abuso sexual y tortura.

Yo también usé esa arma tan dañina y tan mortífera: la diamantina rosa.

Yo también me siento herida, furiosa, indignada.

Yo también siento miedo, sobre todo por las niñas y las mujeres muy jóvenes.

Las mujeres muy jóvenes son -sobre todo- las víctimas de la violencia misógina y feminicida.

“No nos cuidan, nos violan”.

La diamantina rosa como símbolo de la denuncia ante el horror.

Y de la impotencia.

Y del “Ni una menos”<sup>27</sup>

Las jóvenes feministas desarrollan formas artísticas que expresan su rabia, y recientemente unas chilenas han logrado un impacto sustantivo en todo el mundo. Me refiero a la performance “Un violador en tu camino”, creada por Dafne Valdés, Paula Cometa, Sibila Sotomayor y Lea Cáceres. Este performance es una práctica significativa que tiene una decidida relación con la formación social latinoamericana. Sus creadoras, cuatro mujeres de 31 años, oriundas de Valparaíso, Chile, llamaron “LasTesis” a su grupo, pues el sentido de su trabajo es el de retomar tesis de teóricas feministas para hacer puestas en escena y así difundir sus análisis. En el caso de “Un violador en tu camino” se inspiraron en textos de la antropóloga y feminista Rita Laura Segato, cuya reflexión acerca de la relación entre la violencia política y la violación tiene inmensa influencia en América Latina.<sup>28</sup> A diferencia de la narrativa de MacKinnon, la de Segato, que ubica su análisis en América Latina, es mucho más cuidadosa en relación al papel de los varones, pues

<sup>27</sup> María Teresa Priego, “La sororidad que se construye y el mujerismo utilitarista,” *La silla rota*, 3 de marzo de 2020, <https://lasillarota.com/opinion/columnas/2020/3/3/la-sororidad-que-se-construye-el-mujerismo-utilitarista-351879.html>.

<sup>28</sup> Rita Laura Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio,*

*soberanía y crímenes de segundo estado*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2006. Rita Laura Segato, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.

reconoce el peso que tiene la masculinidad y es mucho más crítica con el sistema, pues subraya que no se puede pensar la violencia hacia las mujeres por fuera de las estructuras económicas capitalistas “de rapiña”.

“Las Tesis” declaran que a ellas no les interesaba hablar sobre la violación como un problema personal, o considerarla únicamente como una patología del hombre que viola, sino que retoman la crítica política de Segato para plantearla como un asunto social. La coreografía, con decenas de jóvenes con los ojos tapados por una venda negra, acentuó la fuerza de un texto que repitió una dura denuncia política:

El patriarcado es un juez  
que nos juzga por nacer,  
y nuestro castigo  
es la violencia que no ves.  
(...)

Es femicidio.  
Impunidad para mi asesino.  
Es la desaparición.  
Es la violación.  
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía.  
(...)

El violador eres tú.  
Son los pacos (policías)  
los jueces,  
el Estado,  
el presidente.  
El Estado opresor es un macho violador.  
(...)

El violador eres tú.  
Duerme tranquila, niña inocente,  
sin preocuparte del bandolero,  
que por tu sueño dulce y sonriente  
vela tu amante carabinero.  
El violador eres tú.  
(...)

Ninguna otra intervención pública feminista ha tenido el impacto de esta breve representación, que se repitió en varias ciudades del mundo.

En la Ciudad de México se llevó a cabo en el Zócalo, con una participación de miles de mujeres. Hoy, en Chile, LasTesis enfrentan una demanda judicial interpuesta por los *los pacos*, que se ofendieron de que una estrofa del himno de la agrupación fuera citada irónicamente. En México, poco después, Vivir Quintana, una joven norteña compuso una canción que tituló “Canción sin miedo”, donde insiste en el reclamo hacia el Estado y las fuerzas judiciales y policiales, reformula un verso del himno nacional y retoma la consigna “Si tocan a una, respondemos todas”:

Que tiemble el Estado, los cielos, las calles  
Que tiemblen los jueces y los judiciales  
Hoy a las mujeres nos quitan la calma  
Nos sembraron miedo, nos crecieron alas

A cada minuto de cada semana  
Nos roban amigas, nos matan hermanas  
Destrozan sus cuerpos, los desaparecen  
¡No olvide sus nombres, Señor Presidente!

Por todas las compas marchando en Reforma  
Por todas las morras peleando en Sonora  
Por las comandantas luchando por Chiapas  
Por todas las madres buscando en Tijuana

Cantamos sin miedo, pedimos justicia  
Gritamos por cada desaparecida  
Que resuene fuerte: ¡Nos queremos vivas!  
Que caiga con fuerza el feminicida

Yo todo lo incendio, yo todo lo rompo  
Si un día algún fulano te apaga los ojos  
Ya nada me calla, ya todo me sobra  
Si tocan a una, respondemos todas

Soy Claudia, soy Esther y soy Teresa  
Soy Ingrid, soy Fabiola y soy Valeria  
Soy la niña que subiste por la fuerza  
Soy la madre que ahora llora por sus muertas  
Y soy esta que te hará pagar las cuentas  
(¡Justicia! ¡Justicia! ¡Justicia!)

Por todas las compas marchando en Reforma  
Por todas las morras peleando en Sonora

Por las comandantas luchando por Chiapas  
Por todas las madres buscando en Tijuana  
Cantamos sin miedo, pedimos justicia  
Gritamos por cada desaparecida  
Que resuene fuerte: ¡Nos queremos vivas!  
Que caiga con fuerza el feminicida  
Que caiga con fuerza el feminicida  
Y retiemble en sus centros la tierra  
Al sororo rugir del amor  
Y retiemble en sus centros la tierra  
Al sororo rugir del amor.

La presencia de la rabia va de la mano del dolor. Marcela Turati establece muy bien el vínculo entre la violencia y la rabia en su artículo “La guerra me volvió feminista”, publicado en una compilación de artículos sobre *La ira de México*.<sup>29</sup> De igual forma la violencia ha convertido a muchas mujeres al feminismo. Una de las activistas de la FFyL entrevistadas por Araceli Mingo lo expresa con claridad:

Fue un dolor el que nos movió y nos puso con toda la rabia [...] esta sensación de “¿cómo que la violaron!” ¿no? Es una rabia milenaria... entonces es también la sumatoria, la sumatoria de las rabias que crean procesos políticos; o sea, la rabia es un impulsador increíble ¿no?, un motor de la vida que yo apenas experimento hace poco sin tanta restricción.<sup>30</sup>

Me llamó la atención que, aunque las propias estudiantes hablan de “rabia”, la investigadora, al hacer su análisis, habla de “enojo”. ¿A qué debe ese matiz, a la brecha generacional y de clase social que hay entre ellas?

### No es la primera vez

Una discusión fundamental para las distintas feministas es si la respuesta a la violencia debe ser la violencia. Para unas, resulta contraproducente, mientras que otras la ven como una forma de autodefensa. Entre

<sup>29</sup> Marcela Turati, “La guerra me hizo feminista”, en *La ira de México*, VV.AA., México, Debate, 2016.

<sup>30</sup> Araceli Mingo, “Juntas nos quitamos el miedo. Estudiantes feministas contra la violencia sexista,”

*Revista Iberoamericana de Educación Superior* 11, no. 31 (2020).

las estudiantes de la UNAM son muchas las que justifican las conductas extremas, algunas de ellas agresivas y vandálicas, que han ocurrido durante las manifestaciones y también en el paro de la Facultad de Filosofía y Letras. Muchas repiten que es la única manera de ser escuchadas ante lo que se vive como indiferencia frente a formas más brutales de violencia, como las desapariciones y los feminicidios. Varias plantean que el uso de la violencia de algunos grupos en las manifestaciones está justificado por la impotencia ante un “Estado feminicida”. Algunas colegas me han comentado que las expresiones violentas de los grupos feministas radicales no generan rechazo entre la comunidad estudiantil, que cantidad jóvenes estudiantes lo ven como una reacción legítima, no sólo como autodefensa sino incluso como una respuesta antisistema: “destrúyelo todo”. Ni siquiera les estudiantes de escasos recursos, que han vivido los conflictos en la UNAM y para quienes perder el semestre implica perder una beca, se oponen a esa forma de protesta. Diana Fuentes lo dice claramente:

Si bien los paros no han logrado propagarse o sostenerse por toda la Universidad Nacional hasta convertirse en un movimiento generalizado –poco probable también para el futuro–, en más de una ocasión ha quedado claro que gozan de la aceptación tácita de una buena parte de las y los universitarios, incluso en los casos en los que se cuestiona si las tomas intermitentes o indefinidas son o no la mejor forma de concretar en lo inmediato las demandas planteadas.<sup>31</sup>

Es indudable que las feministas mexicanas no son las primeras, ni serán las últimas, en recurrir a acciones que se consideran violentas. Hagamos memoria de las sufragistas, aunque sorprende la escasa importancia que algunos famosos historiadores le han otorgado a la rabia feminista y sus expresiones de violencia contra los representantes del Estado.<sup>32</sup> La historiadora Karen Offen sí registra en su monumental investigación acerca de los feminismos europeos la forma impactante en que un sector del feminismo británico decidió pasar “de las palabras, a los actos”.

<sup>31</sup> Diana Fuentes, “La UNAM ante la violencia de género: entre la vanguardia y el conservadurismo,” *Revista Común*, 25 de febrero 2020.

<sup>32</sup> Así ocurre con trabajos tan sólidos como la *Historia de las Mujeres en Occidente*, coordinada por Georges Duby y Michelle Perrot, donde solo en el tomo 4, dedicado al siglo XIX, Anne-Marie Käppeli alude de pasada que: “Algunas sufragistas inglesas practican

la violencia física, el incendio voluntario y la destrucción, formas extremas de militancia que su líder, Emmeline Pankhurst, debe haber aprendido del movimiento nacionalista irlandés”. Anne-Marie Käppeli, “Escenarios del feminismo”, *Historia de las Mujeres en Occidente. Volumen 4: El siglo XIX*, coords. Georges Duby y Michelle Perrot, Madrid, Taurus, 2000, p. 546.

Guardando toda proporción con lo que ha pasado en México, vale la pena recordarlo pues hay ciertas coincidencias interesantes.<sup>33</sup> Será en la medida en que persista la cerrazón patriarcal que algunas sufragistas empezarán a recurrir a lo que se consideraron “acciones violentas”, que ellas calificaron de autodefensa. Un sector del movimiento sufragista inglés se caracterizó por su posicionamiento teórico-político al desafiar una ley que consideraba injusta, y su campaña generó gran escándalo por su uso fuera de lo común de la violencia por parte de mujeres. Esto se debió principalmente a la decisión de Emmeline Pankhurst de abandonar la conducta femenina correcta o apropiada (*proper*) y alentar tácticas violentas, como el sabotaje, pintarrapear paredes, encadenarse a las rejas de ciertos edificios, romper vidrios, incendiar establecimientos públicos y agredir físicamente a ciertos miembros del gobierno y el Parlamento, así como atentar contra sus casas y otras propiedades. En 1912 Pankhurst da un discurso, calificado de incendiario, que luego recogerá en su autobiografía publicada en 1914, y será reproducido varias veces. Ella declara:

Cuando los miembros antisufragistas del Gobierno critican a las militantes, es como cuando los animales de presa reprochan a los animales inofensivos el hecho de que se defiendan desesperadamente en el momento de la muerte.<sup>34</sup>

Ante las críticas sobre las acciones violentas durante la lucha por conseguir el derecho a votar y ser votadas que usó su grupo sufragista (y que llevó a varias a la cárcel), Pankhurst alega que ellas nunca pusieron en peligro la vida de ninguna persona, lo que sí hacen los gobiernos con las guerras. Señala que como a los gobiernos les importan mucho más las propiedades que las vidas humanas, ellas han optado llevar a cabo su lucha atacando las propiedades del gobierno y de algunos funcionarios

69 |

<sup>33</sup> Karen Offen, *Feminismos europeos 1700-1950. Una historia política*, Madrid, AKAL, 2015, p. 218. Offen señala que, en 1867, “Todo el mundo occidental fue testigo del primer debate parlamentario sustancial sobre el sufragio femenino, iniciado por John Stuart Mill y numerosas mujeres activistas...”. Stuart Mill además propuso un cambio en el vocabulario: cambiar la palabra “hombre” por “persona”, o sea, justo lo que hoy se llama usar “lenguaje incluyente”. Su propuesta acerca del sufragio femenino se retomó parcialmente, y en 1869 el Parlamento inglés aprobó el derecho al voto de mujeres adultas solteras en

las elecciones municipales y escolares, para ense- guida ser cancelado en 1892 por el Primer Ministro Gladstone. Esto impulsó a Emmeline Pankhurst y un grupo de feministas a fundar la *Women’s Social and Political Union* (WSPU) en 1903, que inició una lucha de forma pacífica y tradicional por el voto femenino. Pasaron sesenta años de lucha entre el primer debate en 1867 y 1928, para que finalmente las sufragistas inglesas lograsen el voto para todas las mujeres.

<sup>34</sup> Amalia Martín Gamero, *Antología del feminismo*, Madrid, Alianza, 1975, p. 176.

y políticos. Entonces esta líder feminista hace una provocadora declaración, que las demás mujeres que la siguen van a suscribir:

Nos tienen sin cuidado vuestras leyes, caballeros, nosotras situamos la libertad y la dignidad de la mujer por encima de todas esas consideraciones y vamos a continuar esa guerra como lo hicimos en el pasado; pero no seremos responsables de la propiedad que sacrifiquemos o del perjuicio que la propiedad sufra como resultado. De todo ello será culpable el gobierno que, a pesar de admitir que nuestras peticiones son justas, se niega a satisfacerlas.<sup>35</sup>

Offen señala que “la campaña por el voto de las mujeres británicas se considera como el acontecimiento mediático más extraordinario del movimiento feminista y las medidas represivas iniciadas por el gobierno británico contra las *suffragettes* despertó la indignación de mujeres y hombres de todo el mundo”.<sup>36</sup> Un aspecto muy divertido fue la hábil manera que tenían las sufragistas de atacar a la policía: llevaban tijeras a las marchas y les cortaban los tirantes que detenían el pantalón, lo cual no solo los desconcertaba sino que los obligaba a usar sus manos para sujetárselos y no ofrecer a la vista sus paños menores. Hoy las jóvenes se divierten ante el desconcierto que provocan con su lanzamiento de diamantina.

En una investigación donde trata el significado político de la violencia defensiva, la filósofa feminista Elsa Dorlin escribe sobre un aspecto poco conocido de la campaña sufragista inglesa.<sup>37</sup> Ella evisa la experiencia de distintos colectivos y movimientos de liberación que, en diferentes momentos históricos, han retomado la violencia como una forma de autodefensa: negros, indígenas, judíos y mujeres. Ella enmarca su análisis de la autodefensa dentro de una política de la rabia, y en el caso de las sufragistas inglesas señala que, en 1909, Emmeline Pankhurst, invitó a Edith Garrud, una experta en el arte de la autodefensa a capacitar a las sufragistas (y a las mujeres que quisieran) en técnicas para enfrentar las violencias multidimensionales que vivían las mujeres al encontrarse a solas con un agresor. Garrud abrió, a fin de ese mismo año, el *Suffragettes Self Defense Club* en el barrio de Kensington; y además implementó un

70 |

<sup>35</sup> Martín Gamero, Antología del feminismo, op. cit., p. 177.

<sup>36</sup> Karen Offen, Feminismos europeos, op. cit., p. 319.

<sup>37</sup> Elsa Dorlin, Autodefensa. Una filosofía de la violencia, Navarra, Editorial Txalaparta, 2019.



servicio de guardaespaldas para las sufragistas: una treintena de mujeres entrenadas para protegerlas durante los mítines. Al efecto de estupefacción social que provocaban estas “amazonas” se sumó también la transmisión de una imagen nueva de mujeres fuertes y aguerridas. Para Dorlin, el pasaje a las acciones violentas ocurre luego de:

la constatación de que la exigencia de igualdad civil y cívica no se puede dirigir al Estado pacíficamente, puesto que él es el principal instigador de las desigualdades. Por lo tanto, es vano demandarle justicia porque es precisamente el Estado la instancia primera que institucionaliza la injusticia social; es ilusorio entonces colocarse bajo su protección puesto que produce o sostiene los mismos dispositivos que producen la vulnerabilidad, incluso es insensato remitirse a él para defendernos, puesto que precisamente es él quien da armas a quienes nos golpean.<sup>38</sup>

Esta justificación de la violencia como autodefensa resuena en las palabras de ciertas activistas de hoy, en especial, de algunas universitarias organizadas. Para Dorlin, la historia de la autodefensa que se propuso documentar resultó “una aventura polarizada” al:

oponer dos expresiones antagónicas de la defensa de “unx mismx”: la tradición jurídico política dominante de la legítima defensa, por un lado, articulada con una mirada de prácticas de poder bajo diversas modalidades de la brutalidad que se tratará aquí de sacar a la luz, y la historia sepultada de las “éticas marciales de unx mismx”, por otra parte, que han atravesado los movimientos políticos y las contraconductas contemporáneas encarnando, con una asombrosa continuidad, una resistencia defensiva que constituyó su fuerza.<sup>39</sup>

71 |

Parecería que las feministas encapuchadas y de negro, que se autodenominan “anarcas” han desarrollado un entrenamiento similar a esa “ética marcial”. Quienes estudian eso que se califica como la violencia de las jóvenes en bandas o pandillas, no emplean la cuidadosa distinción que hace Dorlin y recurren a un señalamiento más general, que plantea que el entorno social y la cultura explican la violencia juvenil.<sup>40</sup> Desde esa perspectiva, de corte criminológico y de psicología social, se dice que los factores que impulsan a la organización juvenil son compartidos

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 29.

igualmente por muchachas que por muchachos. Sin embargo, puesto que la sociedad está impregnada del modelo de la dominación masculina, no es raro que las jóvenes se expresen con las características patriarcales de la sociedad, como el uso de la fuerza por encima de la palabra. Las investigaciones que revisé señalan que es común que las muchachas desarrollen una forma de agresividad igualitaria en los recintos escolares, pues son espacios donde supuestamente existe una cierta igualdad con los varones. Esta violencia femenina, reactiva a la de los muchachos, llevó al director del Observatorio Europeo de la Violencia Escolar, Eric Debarbieux a declarar que el “machismo” femenino es sin duda alguna uno de los modos de resistir la dominación masculina.<sup>41</sup> Para México no encontré datos comparativos, sin embargo la investigación de Reguillo es muy clara al respecto, y subraya, junto con José Manuel Valenzuela que al poner atención en la llamada “violencia juvenil”, una fuente primordial que la engendra es la violencia social y cultural.<sup>42</sup>

Lo que analiza Dorlin, con una atinada mirada teórica y política, va más lejos que solamente recordar un evento histórico donde ciertas mujeres politizaron sus cuerpos con la autodefensa. Esta filósofa escudriña el vínculo que tiene la violencia con el ámbito íntimo, y captura en la trama de esas acciones violentas aquello que tradicionalmente se piensa como fuera del ámbito político: las emociones que están encerradas en la soledad de violencias que se reciben continua y silenciosamente, y que “concernen a las experiencias de dominación vividas en la intimidad de una habitación, a la vuelta de una entrada del metro, detrás de la aparente tranquilidad de una reunión familiar...”.<sup>43</sup> Estas violencias cotidianas que ocurren en espacios domésticos o familiares gestan la depresión o la rabia y, también, producen la politización de la subjetividad. Si es correcta esta interpretación que plantean Dorlin y otras autoras como Lucía Melgar, ¿cuál es la comprensión política que debemos desarrollar ante esas jóvenes cuyas heridas estallan en el espacio público como violencia política?

<sup>40</sup> Jody Miller, *One of the Guys: Girls, Gangs and Gender*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

<sup>41</sup> Eric Debarbieux, *Les dix commandements contre la violence a l'école*, Paris, Odile Jacob, 2008.

<sup>42</sup> José Manuel Valenzuela, *Sed de Mal. Femicidio, jóvenes y exclusión social*, México, El Colegio de la

Frontera Norte y la Universidad Autónoma de Nuevo León, 2012.

<sup>43</sup> Elsa Dorlin, *Autodefensa*, op. cit., p. 30.

## Separatismo y resistencia

En el contexto actual, donde el sentido común neoliberal es el que domina las interpretaciones, resulta indispensable repensar críticamente los referentes simbólicos que usan las chicas. Al interpretar la aparición de las feministas calificadas de “anarcas” en este momento rebosante de machismo y necropolítica es posible pensar que, con sus acciones, estas jóvenes plantean su rabia ante el carácter simulador de una narrativa política supuestamente “democrática” e igualitarista. Al analizar su “estilo” como una práctica significativa, es posible encontrar una relación con otras formaciones antisistémicas como el zapatismo y con lo que ellas consideran que es el anarquismo. Su vocabulario expresa también una coincidencia con esa tendencia de las feministas mal llamadas radicales, por su postura separatista. Destaco aquí otro espléndido texto<sup>44</sup> de la escritora Dahlia de la Cerda respecto a qué es el separatismo, en el que hace una aguda reflexión política, mezcla teoría y testimonio personal, y aborda varias aristas del feminismo. Ella señala, por ejemplo, que consignas como “¡Convocamos marcha separatista!”, “¡este es el contingente separatista, no se aceptan hombres!” o “espacia separatista y libre de violencia” se definen mejor con el concepto de espacio no mixto. “El separatismo es una apuesta política y una praxis que va más allá de no permitir varones en espacios feministas”. De la Cerda expone y critica las ideas del feminismo separatista:

Si metes todas estas ideas en una licuadora, concluyes que las mujeres somos oprimidas con base en nuestro sexo, que ese cuerpo sexuado produce una ontología (o un análisis existencial concreto) y que somos criadas bajo ese yugo llamado género. En el lado antagónico están los varones, quienes son socializados en la masculinidad –que siempre es tóxica–, cuya toxicidad deviene en una construcción ontológica que los hace incapaces de no ser violentos: son educados desde el poder para cometer abusos de poder y que, por más buena voluntad que tengan en deconstruirse como antipatriarcales, siguen siendo beneficiarios del sistema porque los privilegios no se tratan de cómo te beneficias de ellos sino cómo el sistema te beneficia a ti.

73 |

<sup>44</sup> Dahlia De la Cerda, “Separatismo: la mayonesa feminista,” *Tierra Adentro*, <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/separatismo-la-mayonesa-feminista/>.

Basándonos en este marco teórico, mantener cualquier tipo de relación con ellos es seguir perpetuando sus privilegios y exponerse, o exponer a otras, a sus violencias.

Entonces el separatismo es: con los varones NADA. El separatismo significa apostar en la medida de lo posible, pero siempre como postura política, por otras mujeres.

El verdadero separatismo implica desde no salir con hombres, ni tener relaciones sexuales con ellos, hasta no leer libros escritos por varones. Al igual que relata Andrea Long Chu en su trepidante ensayo “The Impossibility of Feminism”, hay una contradicción entre ir a una marcha no mixta, reivindicando la sororidad, para luego regresar a casa a servirle la cena a tu novio o marido.<sup>45</sup> Long Chu hace una aguda crítica acerca de ciertos dilemas de las feministas de la segunda ola, pero prefiero el análisis de De la Cerda, que mezcla una crítica al “feminismo blanco” (de ahí el provocador título de su ensayo; “Separatismo: la mayonesa feminista”) con una valiente autocrítica.<sup>46</sup> Esta joven escritora argumenta que ni la Colectiva del Río Combahee, la aldea africana Umoja y los encuentros para mujeres convocados por las compañeras zapatistas<sup>47</sup> son ejemplo de separatismo, sino que se trata de ciertos momentos de lucha que requieren espacios no mixtos. Desde una crítica del determinismo biológico como una base peligrosa y reaccionaria para construir una política feminista, De la Cerda distingue la estrategia de tener reuniones exclusivamente de mujeres, de lo que sería de una política separatista. Ella da en el clavo cuando señala la carga de las emociones en quienes siguen pensando que el separatismo es la cúspide de la emancipación:

Porque apela a nuestra emoción inmediata, en lugar de al análisis profundo: es tentador pensar en un mundo donde podamos salir solas de noche, sin miedo a que algún varón nos haga daño, pero ¿en serio sería así?

74 |

<sup>45</sup> Andrea Long Chu, “The Impossibility of Feminism,” *differe[n]ces: A Journal of Feminist Cultural Studies* 30 (2019): 63-78.

<sup>46</sup> Ella reconoce que le dolió que la criticaran por sus posturas “más blancas que la leche” y “en Feministlán es peor que te digan blanca a que te digan patriarcal”. Tal vez sería muy útil distinguir lo que Bolívar Echeverría denomina “blanquitud”, un fenómeno de subjetivación que alude a la internalización que ciertos sujetos hacen del modo de vida capitalista. La blanquitud es

un rasgo civilizatorio de la modernidad, con el cual se puede no ser una persona blanca de piel, pero estar perfectamente blanqueado. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010.

<sup>47</sup> Supongo que alude al “Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan” que organizaron las zapatistas entre el 8 y el 10 de marzo de 2018, en el Caracol Morelia de la zona Tzots Choj en Chiapas.

De la Cerda señala que el separatismo es una praxis y una postura derivada de las corrientes feministas hegemónicas, y que sirve, “pero no para todas”. Comparto su explicación acerca de la importancia de los espacios no-mixtos o de autonomía entre mujeres pues son fundamentales para compartir experiencias en común, como espacios seguros de goce y afecto. Ese fue el objetivo original de los pequeños grupos de autoconciencia que surgieron con el feminismo de la segunda ola, y que han demostrado ser indispensables también para grupos de mujeres negras, indígenas, trans, y no binarias. La práctica política de los grupos de autoconciencia, que las feministas italianas reivindican como una práctica “sencilla y genial” se desplazó a todos los rincones del mundo, y contribuyó a convertir al feminismo en un movimiento social.<sup>48</sup>

De la Cerda dice que es importante no llamar separatismo a espacios no mixtos para no despolitizar la lucha de las lesbianas y de las mujeres que apuestan por esa estrategia, pero al mismo tiempo plantea que es necesario reconocer que el separatismo es la mayonesa (por blanca) del feminismo, y que ningún movimiento que asuma la interseccionalidad de “raza” y pertenencia étnica puede ser separatista. El separatismo, que es un intento por “salvaguardar” al feminismo de las contaminaciones de una política en la que participen los hombres, “se opone a lo que debería ser el intento de dialogar con ellos acerca de nuestra condición compartida (como seres humanos vulnerables) y acerca del futuro más libre y justo que deseamos construir” (De la Cerda 2020). Por eso termina rechazando las formas tradicionales de participación política.

75 |

### La discusión en torno a la rabia

Desde hace tiempo existe investigación en ciencias sociales acerca del “moldeamiento cultural” de las emociones. Los procesos culturales organizan los procesos emocionales y la experiencia emocional, y también los procesos emocionales y la experiencia emocional alientan e intensifican los procesos socioculturales.<sup>49</sup> Las causas por las cuales muchas mujeres ocultan su enojo y lo manejan de manera indirecta son básicamente tres: la socialización familiar, las expectativas culturales de la feminidad y el enfrentamiento con un poder frente al cual se hallan en una situación

<sup>48</sup> Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas*

y vivencias de un grupo de mujeres, Madrid, Editorial Horas y horas, 1991, p. 33.

de subordinación. El comportamiento pasivo-agresivo, que mantiene la rabia controlada y rechaza la confrontación, es un mecanismo de defensa para evitar un conflicto mayor. Esta es una estrategia de sobrevivencia femenina que a la larga puede convertirse en una forma de relación. Rosario Castellanos calificó esa estrategia como hipocresía y reconoció:

Se ha acusado a las mujeres de hipócritas y la acusación no es infundada. Pero la hipocresía es la respuesta que a sus opresores da el oprimido, que a los fuertes contestan los débiles, que los subordinados devuelven al amo. La hipocresía es la consecuencia de una situación, es un reflejo condicionado de defensa –como el cambio de color en el camaleón– cuando los peligros son muchos y las opciones son pocas.<sup>50</sup>

Expresar la rabia ha tenido un alto costo para las mujeres, incluso cuando se trata de figuras famosas. Eso le ocurrió a Virginia Woolf con *Tres Guineas* (1938), el largo ensayo donde denuncia la exclusión y discriminación de las mujeres. A diferencia de *Una habitación propia* (1929), este otro ensayo feminista ha tenido muchísimo menos éxito, supuestamente porque trasluce la rabia de Woolf. Aunque ella lo llamó “mi panfleto contra la guerra”, se trata de una durísima crítica a las tenaces formas de sexismo que veía cotidianamente. De manera irónica y erudita, Woolf da rienda suelta a su indignación por la situación de sus contemporáneas en un mundo dominado por los varones. Para documentar con detalle el sexismo, reúne en notas a pie de página una increíble cantidad de ejemplos que ha estado juntando a lo largo de los siete años que le tomó escribirlo. Citar así de abundantemente fue su estrategia para legitimar una información tan brutal que podría parecer provenir de la mente calenturienta de una feminista rabiosa, y no de los dichos y hechos que ella quería mostrar. Al exhibir el vínculo entre el machismo y la guerra, Woolf hace una analogía entre el régimen patriarcal y el fascismo, y dice que lo que Hitler encarna también está presente en Inglaterra en esas actitudes que ella califica de “hitlerismo inconsciente”. Reivindica a las sufragistas y les dice a los varones que ahora ellos sienten en sus propias personas lo que sintieron sus madres cuando se las encerraba y se las hacía callar, por ser mujeres. “Ahora a ustedes se les encierra y se les hace callar porque son judíos, porque son demócratas, por su raza, por

<sup>49</sup> Shinobu Kitayama y Hazel Rose Markus, *Emotion and Culture. Empirical Studies of Mutual Influence*, Washington, American Psychological Association, 1994.

<sup>50</sup> Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín*, México, Sepsetentas, 1973, p. 25.

su religión”. Además, ella pone en evidencia los aspectos abominables y ridículos de la masculinidad, en especial, el narcisismo grotesco de los hombres en el poder, para lo cual reproduce cinco fotos de los atuendos fastuosos y absurdos del infantilismo megalómano de los patriarcas: las capas de armiño y las pelucas postizas de los jueces, los trajes púrpuras de seda y los crucifijos enjovados de los obispos, los uniformes con charreteras, medallas y plumas de los militares. También hace comparaciones que escandalizan, como la que establece entre San Pablo y Hitler. Critica duramente a la religión, en concreto al cristianismo, al que caracteriza como un agente de la represión. Si todavía hoy en día es mal visto burlarse de la Iglesia y el Ejército, en el ambiente de preguerra de los años treinta lo fue aún más. No es extraño, pues, la mala acogida que recibió *Tres Guineas*; pocos críticos lo comentaron y la prensa se centró con amarillismo en criticar lo que calificó de la ferocidad de Woolf al denostar los ropajes de curas y militares. También hubo quien dijo que *Tres Guineas* era como el *Manifiesto comunista de las feministas*.<sup>51</sup> Pero las críticas negativas no vinieron solamente de los conservadores; a la mayoría de sus amigos no les gustó, en especial les molestó la rabia que manifestaba. Sus lectoras entusiastas fueron las feministas del momento, algunas escritoras y directoras de escuelas para jovencitas.

*Tres Guineas* no es un panfleto político típico. No convoca a las mujeres a juntarse para hacer la revolución, sino que las insta a hacerlo permaneciendo al margen, como lo que Woolf dice que son: *outsiders* (excluidas), las de afuera, en la traducción argentina de Sudamericana y las extrañas, en la traducción española de Lumen. Hace un llamado a bailar como brujas frente a una hoguera, y a quemar un papel donde está escrita ¡horror! la palabra “feminismo”. Su mordacidad no se entendió. Tampoco gustó que dijera que los varones se aprovechan del trabajo doméstico de las mujeres, por lo cual las amas de casa y las madres deberían de recibir un salario, ni agradó que, al hacer su analogía entre la tiranía del Estado patriarcal y la tiranía del Estado fascista dijera que no hay tiranía sin complicidad de las mujeres, denunciando la colaboración de muchas mujeres en la promoción de los sentimientos nacionalistas y bélicos. Algo muy destacado fue que, al interpretar la situación de las mujeres como *outsiders*, ella formuló un conmovedor alegato antinacionalista,

77 |

<sup>51</sup> Queenie Leavis, cuya reseña del libro se tituló “Gusanos del Reino Unido, uníos”. Jane Marcus, “Introduction,

” Virginia Woolf, *Three Guineas*, London, Harcourt, 2006, pp. xxxv-lxxii.

al subrayar que las mujeres no pueden ser patriotas en un país que las excluye y discrimina: *Como mujer, no tengo país. Como mujer no deseo tener país. Como mujer mi país es el mundo entero*. Ante las exclusiones de hoy a migrantes, personas no binarias, y otros seres humanos con identidades disidentes de la norma habría que retomar el espíritu internacionalista de Virginia Woolf y plantear “Como ser humano, no tengo país. Como ser humano, no quiero país. Como ser humano, el mundo entero es mi país”.

Será mucho después, en los años ochenta y noventa, y en un campo lejano al de la literatura, que varias académicas feministas se interesen por investigar las dificultades de las mujeres para expresar la agresión o la rabia. Poco a poco la rabia femenina se interpretará no como algo destructivo o irracional, sino como un catalizador en procesos que son positivos para toda la sociedad. Las académicas que analizan las expresiones culturales en los medios de comunicación, luego de revisar las maneras diferentes en que se califica la rabia en función de quien la expresa, mujer u hombre, dan cuenta de casos sobre cómo se caricaturiza y deslegitima la rabia femenina. Estos artículos documentan las complejas maneras en que las mujeres expresan su rabia y el tipo de mediaciones que llevan a cabo.<sup>52</sup>

Las expresiones actuales de rabia femenina, que ejemplifican el gran cambio cultural que está ocurriendo, hoy se documentan en *bestsellers* recientemente publicados. Entre 2018 y 2019 dos de estos libros estadounidenses les proponen a las mujeres “reinterpretar” su furia y usar ese poder para generar un cambio “positivo”. Velozmente traducidos al español, resulta llamativo que ambos traten de “matizar” la rabia: el de Rebecca Traister *Good and Mad* se tradujo como *Buenas y enfadadas. El poder revolucionario de la ira de las mujeres*.<sup>53</sup> “Mad” es mucho más que “enojada”, y además, aunque se enojen, las mujeres siguen siendo buenas, con lo cual el mandato de la feminidad sale ileso de la explosión de rabia. El de Soraya Chemaly, *Rage becomes her. The power of women’s anger* primero se tradujo como *Enfurecidas. Reivindicar el poder de la ira femenina* (Planeta) y un año después apareció como *Rabia somos todas*.

78 |

<sup>52</sup> Véase el número de *Feminist Media Studies* (2019), en especial la introducción de Boyce Kay y el artículo de ella con Banet-Weiser. Jill Boyce Kay, “Introduction: anger, media, and feminism: the gender politics of mediated rage,” *Feminist Media Studies* 19, No. 4 (2019): 591-615. Jill Boyce Kay y Sarah Banet-Weiser, “Feminist

anger and feminist repair,” *Feminist Media Studies* 19, No. 4 (2019): 603- 609.

<sup>53</sup> Rebecca Traister, *Good and Mad: The Revolutionary Power of Women’s Anger*, New York, Simon & Schuster, 2018.



*El poder del enojo femenino para cambiar el mundo* (Océano).<sup>54</sup> El matiz es significativo, pues en la segunda versión la emoción es altruista y cumple con el mandato femenino. Casi simultáneamente a la publicación de los *bestsellers*, han surgido análisis académicos en el campo de la filosofía política y la psicología moral que abordan aspectos poco debatidos acerca de qué otorga o quita legitimidad a la rabia.<sup>55</sup> En el segundo capítulo de su libro *Anger and Forgiveness* Martha Nussbaum establece la doble reputación de la rabia como “una herramienta valiosa y peligrosa para la vida ética, por su propensión al exceso y al error”.<sup>56</sup> En el apartado VIII, que se titula precisamente “Rabia y género”, Nussbaum revisa el cambio que ha ocurrido ahora, pues los mandatos culturales favorecen que los varones expresen su rabia, sin perder masculinidad, mientras que inhiben que las mujeres hagan lo mismo, pues pierden feminidad. Ella recorre varias definiciones de rabia donde el desquite, la revancha (*payback*) o la venganza son parte constitutiva de tal emoción. Nussbaum dice que “que cuando hay una rabia desmedida, suele ser que está tapan-do la impotencia”.<sup>57</sup> La figura trágica de Medea es su paradigma de la impotencia con rabia.

La filósofa Amia Srinivasan le debate a Nussbaum varias cuestiones, pues ésta coincide en gran medida con los Estoicos respecto a que la rabia involucra constitutivamente un deseo de venganza y requiere ser contenida por civilidad. Nussbaum dice que hay muchas formas en que la rabia se puede equivocar, pero que en otras puede resultar correcta: cuando ocurrió una injusticia o hubo mala fe y se produjo un daño deliberado. Ella se rehúsa a hablar de “rabia justificada” pues implica el deseo de retribución/venganza, lo cual le parece problemático por muchas razones, y en vez introduce el concepto de rabia de transición, para nombrar un caso límite de rabia racional y normativamente apropiada. La emoción que Nussbaum califica de “rabia de transición” se acerca a la indignación, pero es distinta. Ella la encuentra cuando las personas se enojan ante la violación de un principio importante o un sistema injusto, y me parece que esa es la rabia que muchas feministas sienten. Srinivasan, en cambio,

79 |

<sup>54</sup> Soraya Chemaly, *Rage becomes her. The power of women's anger*, New York, Atria Books, 2018.

<sup>55</sup> Véase el número de la revista *Feminist Media Studies* (2019), en especial el artículo de Boyce Kay y Banet-Weiser; y el de Helen Wood, “Fuck the patriarchy: towards an intersectional politics of irreverent rage,” *Feminist Media Studies* 19, No. 4 (2019): 609-615.

<sup>56</sup> Martha Nussbaum, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 15-17.

<sup>57</sup> Martha Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, op. cit., p. 45.

reflexiona sobre cómo la rabia puede ser una emoción “apropiada” e introduce el concepto de “injusticia afectiva”.<sup>58</sup> Este tipo de injusticia lo viven las personas forzadas a decidir si responden con rabia “apropiada” con el riesgo de que empeoren sus propias condiciones de vida. Retoma una larga tradición política de pensamiento negro y feminista, y pone como ejemplo paradigmático a la poeta negra Audre Lorde, quien argumenta los usos de la rabia de las mujeres en la lucha contra el racismo, y la considera una “fuente de energía” y “de clarificación”. En ese texto Lorde habla de “un arsenal bien provisto de rabia potencialmente útil contra esas opresiones, personales e institucionales, que la provocaron”.<sup>59</sup>

En el debate entre quienes defienden la rabia como una respuesta adecuada a un mundo injusto y entre quienes la critican por contraproducente, Srinivasan destaca que, aunque la rabia sea “apropiada”, puede no ser productiva. Al conflicto que las víctimas de la opresión viven cuando deben elegir entre expresar una rabia apropiada o actuar prudentemente, Srinivasan lo califica de “injusticia afectiva” y lo considera una injusticia de segundo orden pues resulta “una suerte de impuesto psíquico que se aplica a las víctimas de opresión”.<sup>60</sup> Son varias las precisiones que Srinivasan hace en torno a la rabia: distingue la diferencia notable que hay cuando se discute la rabia en contextos políticos y en situaciones mundanas, revisa las razones intrínsecas en contraposición de las razones instrumentales, y aborda la rabia de las mujeres: “Desde hace tiempo a las mujeres se les ha dicho que el progreso del feminismo sería más rápido si solamente fueran menos estridentes”.<sup>61</sup> Precisamente la manera cómo se expresa la propia rabia y el contexto en el que se lo hace puede, según Srinivasan, resultar “contraproducente” y es una razón por la cual las mujeres tratan de no expresar su rabia. Esta filósofa califica ciertas maneras de hablar de la rabia como opresivas, como cuando el misógino desecha la rabia de una mujer al calificarla de chillona, agria o destemplada, o cuando explica la rabia femenina como producto de un carácter inferior. También ocurre que un hombre, sin entender lo que causa el estallido de rabia, diga “¿y por qué te enojas

80 |

<sup>58</sup> Amia Srinivasan, “The Aptness of Anger,” *The Journal of Political Philosophy* 26, No. 2 (2018): 123-144. El término que usa es “aptness”, que traduzco como la condición de ser apropiada o adecuada. Todas las citas de Srinivasan las he traducido yo.

<sup>59</sup> Audre Lorde, “The Uses of Anger,” *Women’s Studies Quarterly* 25, No. 1-2 (1997), p. 280.

<sup>60</sup> Srinivasan, “The Aptness of Anger”, 135. Srinivasan reconoce la similitud de su concepto con el de “injusticia epistémica” de Miranda Fricker.

<sup>61</sup> Srinivasan, “The Aptness of Anger”, op. cit., p. 125.

tanto?” Las mujeres que expresan su rabia suelen ser vistas como histéricas, amargadas o aguafiestas.<sup>62</sup> También Srinivasan alude al conflicto de decirles de manera insensible a las mujeres: “no te enojas, así empeoras las cosas”, pues ese tipo de frase sugiere que la mayor responsabilidad para corregir el problema radica en la víctima y no en quien perpetró el acto injusto o agresivo. Ella hace una analogía con los consejos que se les da a las mujeres para que no las violen (abstente de beber alcohol, de usar ropa sexy, de salir de noche, etc.), consejos que sugieren que la responsabilidad de minimizar las violaciones radica en las mujeres, en lugar de ver las violaciones como una “contingencia por la cual los hombres tienen una responsabilidad moral”.<sup>63</sup>

Cada cultura modela la forma en que las personas expresan las emociones. Ese modelaje cultural, que está diferenciado por género, troqueliza las conductas y afecta profundamente las relaciones. En México hay una larga tradición cultural que plantea que no hay que enojarse porque es contraproducente: “el que se enoja, pierde” o “es mejor un mal arreglo que un buen pleito”. ¿Será también por cuestiones culturales que incomodan las expresiones de rabia “apropiada” de las jóvenes feministas? En el contexto actual de estabilización del sentido común neoliberal hay que revisar y repensar críticamente los referentes y posiciones de aquello que se ha venido presentando como “violencia feminista”, pues resulta inquietante la simplificación discursiva que olvida el dolor y la impotencia que expresa esa rabia. Sobre todo, hay gran resistencia a hablar acerca de qué causa esos sufrimientos. ¿Qué requerimos las feministas, con toda la heterogeneidad existente de posturas y visiones, para defender la legitimidad de ciertos reclamos aún cuando generen destrozos y lleven a cabo actos considerados violentos? ¿Cómo responder a las críticas? No basta plantear que con esas acciones se desea transitar hacia relaciones de género menos desiguales, irrespetuosas y violentas. Hay que reflexionar y debatir no solo sobre cómo ubicar las acciones violentas en una perspectiva feminista sino también reflexionar acerca de los llamados “daños colaterales” que resultan de las acciones violentas. Sobre todo no hay que olvidar, como bien señala Leticia Cufre, que lo primero que hace la violencia es que no te permite pensar, que la violencia se convierte en un “chaleco de fuerza” para no pensar.

81 |

<sup>62</sup> Sara Ahmed reivindica la figura de la aguafiestas feminista (killjoy). Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*, Durham, Duke University Press, 2010.

<sup>63</sup> Srinivasan, “The Aptness of Anger”, op. cit., p. 133.



DIÁLOGO

OGOS

# Salir de ahí: *Una entrevista fallida*

---

Gabriela Méndez Cota\* / Marta Lamas

\* Universidad  
Iberoamericana,  
IBERO. México

III |

**GMC:** Tenemos esta conversación después de colaborar en una antología esencial de tus artículos y ensayos<sup>1</sup> que me dejó con la pregunta de cómo y por qué leer a Marta Lamas más allá de la antropología y las ciencias sociales, e incluso más allá de la política feminista que te ha hecho célebre en el mundo de habla hispana. Para Papel Máquina he intentado concentrarme en una dimensión inusual, quizá “literaria”, de tu escritura. Pero no en el sentido de la literatura como institución artística, sino en algún sentido a su vez otro que tendría que ver con los modos y los límites de leer y escribir, hoy, en feminismo. No me cabe duda de que hoy el feminismo se lee y escribe más que nunca. Por lo demás, de cualquier manera algo falla, o continúa fallando en los modos de transmitir y retransmitir el feminismo. Respecto a la consigna generacional de que lo personal es político, y respecto a tu consigna

<sup>1</sup> Marta Lamas, *Dimensiones de la diferencia. Género y política*, Buenos Aires, CLACSO, 2022.

personal de “escribir para transmitir”,<sup>2</sup> mis preguntas serían: ¿dónde queda la falla, o eso que necesariamente se sustrae a tu escritura comprendida como un medio de transmisión política?

**ML:** El compromiso afectivo que una tiene con otras personas pone un límite. O sea, hay cosas que yo no puedo criticar en público por el afecto que siento hacia alguien. Y el afecto es algo que, por lo menos para mí, pesa muchísimo a la hora de tomar decisiones. Hay temas, problemas, de los que me resulta muy fácil hablar y en los que me muevo con mucha libertad porque, por ejemplo, el tema del aborto no le provoca conflicto a ninguna de las personas que yo quiero. Pero tengo un hijo con una discapacidad y nunca he hecho nada públicamente que tenga que ver con la discapacidad. Y tiene que ver con que no puedo hablar de algo que a lo mejor él pudiera escuchar y lo pudiera lastimar. Y aunque veo la importancia de hacer un trabajo político con el tema de la discapacidad, yo ahí no me meto. Tampoco me meto con el tema de violencia, aunque me importa la violencia, y trato de pensarla, pero no estoy en grupos que trabajen temas de violencia. Ahí no tanto por el afecto sino simplemente porque me rebasa, o porque no sabría cómo no hacer preguntas incómodas, en el sentido de la pregunta sobre la responsabilidad de la propia gente en lo que le pasa. Es una pregunta que no se puede hacer, porque puede llegar a revictimizar. Sin embargo, hay veces que me surge en la cabeza, como en algunos casos que hemos visto de recientes feminicidios o asesinatos.

**GMC:** Es la pregunta por la subjetividad, de cómo está cada quien implicado en lo que le pasa. No sé si tú estás de acuerdo con mi impresión de que tu escritura se vuelve más importante ahí donde fracasa la transmisión, pero no en el sentido de que no se entienda lo que escribes, tus argumentos políticos y su sustento teórico o práctico, sino más bien en el sentido de que en tu escritura siempre se presenta algo —la pregunta por la subjetividad, o el inconsciente— que va a suscitar una cierta resistencia, un cierto rechazo. Tengo la impresión de que ahí tu feminismo en particular se hace singular y también muy importante. Pienso que tiene que ver más con un cierto límite que con el contenido positivo de ciertas demandas que son, por otro lado, irrenunciables. A propósito

<sup>2</sup> Marta Lamas, *Escribir para transmitir*, en Claudia Albarrán, *Cómo escriben los que escriben. La cocina del escritor*, Ciudad de México, FCE/ITAM, 2011.



de la pregunta por la subjetividad, y del límite que introduce en la relación política, ¿me puedes contar un poco de tu relación con el psicoanálisis?

**ML:** A partir del diagnóstico de mi hijo a mí me entra una depresión impresionante y mis padres me mandan con un maravilloso psicoanalista, Ramón Parres. Empecé a ir todos los días de la semana, lunes, martes, miércoles, jueves y viernes, e iba básicamente a llorar toda la sesión. Así como me ves, yo peso 50 kilos, y llegué a pesar 36 kilos, midiendo 1,70. Comía solamente en la sesión con mi psicoanalista, que me llevaba de comer. Yo llegaba a llorar y él me decía: “A ver, tómate este sandwichito que te traje y este caldito...” Y así estuve durante meses. Luego, pasados esos primeros meses, ya fue empezar un trabajo más psicoanalítico, y como al año y medio me dijo: “Tú lo que necesitas es trabajar.” Y yo: “Pero yo ¿dónde voy a trabajar?” “Pues vas a ir a ver a mi amiga Chaneca Maldonado, que tiene una agencia de publicidad.” “Pero es que yo no sé hacer nada.” “Tú sabes leer y escribir. Ve y dile que sabes leer y escribir.” Y se ve que él le habló por teléfono. Y cuando llegué a trabajar con Chaneca y me preguntó “¿y qué sabes hacer?”, le respondí “leer y escribir”. Entonces me puso de *copywriter* en el departamento creativo, y fue genial y ahí como que ya empecé a funcionar. Después de Parres —que estuve como tres años con él— he entrado a análisis en ciertos momentos de mi vida. Mi análisis más largo duró ocho años. Entré una vez con una psicoanalista que me gustaba mucho, una argentina, y cuando llevaba como un año con ella, me dijo que se regresaba a Argentina. Aunque me mandó con otra mujer, no me funcionó. Toda mi vida he estado intermitentemente análisis. Vivir en carne propia lo que se llama “que te caiga el veinte”, o sea que puedas hacer click con cosas que te pasan y que las puedas reelaborar y entender y darles otro sentido... a mí me ayudó primero a no sentirme una víctima, luego a trabajar la culpa del privilegio de clase y finalmente a asumir mi deseo. Apenas ahora estoy haciendo lo que quise hacer desde niña, que era escribir. Pero primero fue hacer una serie de proyectos, primero con el tema de la responsabilidad hacia los demás, en concreto, las otras en el feminismo: hacer *Debate Feminista*, hacer GIRE, hacer el Simone de Beauvoir, todos esos emprendimientos y, poco a poco, empezar a enfrentar “bueno, pero ¿y yo qué quiero hacer?” Me gusta dar clases, me gusta investigar: leer y escribir siguen siendo las dos cosas que sé hacer. A mí el psicoanálisis me permitió moverme de lugar, me permitió evitar las propuestas que me hicieron partidos políticos, PRD en su momento, el PRI también, de ser diputada o ser senadora, de ocupar un puesto público, y entender

que ese no era mi lugar ni lo que yo quería. Un poco de autoconocimiento... no que yo sea la genia de autoconocerme, pero sí ayuda a saber qué te gusta, qué puedes, qué no puedes... y qué significan las cosas. Atrás de las cosas siempre hay algo, y es vital entender cuál es ese algo que subyace a ciertas decisiones, a ciertas ofertas, a ciertas propuestas. Entonces, si el psicoanálisis te salva en términos de tu vida personal, es muy difícil que no trates de, también, entrar a entender un poco la teoría psicoanalítica y tratar, ya más teóricamente, de leer la causa política en la que estás, el feminismo democrático radical, usando elementos de esa teoría psicoanalítica. Ahí es donde se ha ido conjugando esa vergüenza de clase que me lleva a mí a ser una persona de izquierda, que luego le busco un sustento político a esa posición y, al mismo tiempo, cómo eso tiene mucho que ver con la constitución del sujeto, con la estructuración inconsciente. Si no entiendes los códigos de tu propio inconsciente a partir de los sueños, a partir de los tropezones que te das en la vida y todo, pues es muy difícil ubicarte en la vida, en el trabajo, en la militancia. Entonces, intento darle, tanto a lo que escribo, como a lo que investigo y a lo que hago, esa mirada que a mí, en mi vida personal, me salvó... Yo digo que a mí me salvó la vida Ramón Parres, y luego el psicoanálisis me salvó de ser lo que el destino me tenía deparado, por origen de clase, por el deseo de mis padres, por los *habitus*.

**GMC:** ¿Cuál es el estatus del psicoanálisis en los feminismos latinoamericanos contemporáneos? Es más bien minoritario, ¿no?

**ML:** Es muy minoritario. Hay lo que Russell Jacoby llama una “amnesia social” sobre lo que enseña el psicoanálisis. Tú lees lo que dice Marcuse en los años sesenta y piensas: “¿Cómo es posible que cincuenta años después esto se está olvidando?” Hay algunas feministas que han trabajado un poco la cosa psicoanalítica y ahora pienso que cada vez hay más, pero durante mucho tiempo era así como... “esa burguesa de Marta Lamas que va al psicoanálisis y que nos quiere mostrar... cuando aquí lucha de clases o cuando aquí... la violencia contra las mujeres...” Sí, me sentía yo no sola, pero sí bastante aislada por mis intereses. No tenía un grupo que entendiera mi inquietud por lo psíquico. Aceptaban las acciones concretas que yo tomaba, como cuando hago GIRE y decido que, si estamos luchando por otra calidad de vida y otro tipo de relaciones en el trabajo, el horario de trabajo iba a ser hasta las tres de la tarde para que la gente tuviera la tarde libre para estudiar o lo que fuera. Claro, muchas lo aceptaban más como una locura mía que como una propuesta política

sobre el tipo de relaciones e instituciones que yo creo que hay que construir. Y esto tiene que ver con el psicoanálisis. En mi caso, el psicoanálisis como experiencia de vida y como teoría (que no creas que la tengo muy afianzada) son fundamentales. He leído a Freud en grupos y he estado leyendo cosas, pero yo no podría dar una clase de psicoanálisis.

**GMC:** Ni parece que el psicoanálisis esté hecho para la universidad. A mí me llama la atención el uso que se hace del psicoanálisis en la filosofía política y en la teoría política, que me parece muy interesante e importante, pero no deja de inquietarme el hecho de que ninguna disciplina académica pueda transmitir la experiencia del análisis... Muchas veces me he preguntado si es posible incidir políticamente sin diseminar esa experiencia... ¿cómo haces eso?

**ML:** Mira, creo que son dos cosas distintas. Sí, en el plano de la subjetividad, las personas que han pasado por análisis tienen una forma distinta de colocarse en el mundo y establecer relaciones distintas, y eso también afecta la forma de hacer política. Pero ¡ajo! No es lo mismo que hayan ido a terapia a que realmente hayan hecho un psicoanálisis. Pero por otro lado muchas de las batallas políticas que hacemos no requieren tampoco estar psicoanalizado. Requieren una cosa más pragmática, en términos de cuál es el objetivo y cómo le hacemos para conseguirlo. Claro que es mucho más enriquecedora una intervención política que también está impulsada por un psicoanálisis, pero también creo que hay una eficacia política que tiene que ver con las reglas del juego político, que hay gente que tiene olfato político y criterio político suficiente como para tener una visión estratégica y hacer una buena intervención sin jamás tener un pensamiento acerca del psiquismo.

**GMC:** Bueno, pero ¿qué hay de la literatura? Para ti la literatura ha sido el medio decisivo de formación cultural antes que el cine o que la música, por ejemplo, y yo tengo interés de leer tu feminismo desde ese ángulo de tu relación con la literatura. En este sentido me interesa la idea de que la escritura como tal pueda surtir un cierto efecto “infra”-político, por usar la expresión de Alberto Moreiras, que no se puede capturar en el registro de la política pragmática.

**ML:** Yo leo mucha literatura, y no sólo escrita por mujeres. Siendo muy joven leía básicamente literatura escrita por hombres, porque los grandes clásicos eran básicamente hombres. Un autor para mí muy importante

por cómo trata la feminidad es Henry James. Las novelas de Henry James sobre cómo piensan las mujeres y las estrategias de las mujeres son buenísimas. Después fue un descubrimiento leer a Virginia Woolf, y a Marguerite Duras, y luego a muchas las escritoras “femeninas” o feministas. Pero yo no sé hablar de literatura, Gabriela. Solo sé si me gusta o no. Me ha costado mucho escribir esos dos textos, el de Virginia Woolf y el de Rosario Castellanos, y lo hice porque son dos íconos feministas, y por el tema de la transmisión: mostrar por qué me gusta Rosario Castellanos, o por qué me gusta Virginia Woolf. No he escrito por qué me gusta Henry James, o por qué me gusta Coetzee, o por qué me gustan otros autores varones. Yo cuando oigo a mis amigas que hacen análisis literario y crítica literaria veo que tienen unas herramientas para hablar de las novelas que yo no tengo. Nada más puedo encontrar ese cambio en lo que están contando y que lo asocio a que son feministas y que se han dado cuenta de cómo las relaciones entre hombres y mujeres están cambiando en el mundo. Y leo mucho, sí, leo muchísimas novelas, todo el tiempo leo novelas. Trato de conocer la escritura de las jóvenes mexicanas y por otro lado... leo muchísima literatura en inglés. Ahorita acabo de leer una novela de John Boyne que me fascinó y que me parece que además es muy feminista y que es la historia de un chavo *gay*, varón. No creo que vaya yo a escribir sobre eso, pero pensaba en cómo ha cambiado la literatura, cómo esta novela que sale hace dos años, *The Heart's Invisible Furies*, de un *gay* y su relación con su madre, tiene que ver con el feminismo.

**GMC:** Con base en la literatura, ¿qué es el feminismo para ti?

90 |

**ML:** Con base en la literatura no sé. No sé si es feminista Henry James. Me muestra una feminidad y una masculinidad donde tanto la feminidad como la masculinidad tienen sus conflictos. Y me gusta el ritmo con el que escribe, la capacidad de descripción, la sutileza, la sorpresa y la crudeza de las relaciones que muestra. No sé si eso es feminista o si las feministas dirían que Henry James es feminista. Son novelas apasionantes. Tú lees *The Golden Bowl* y es la trama, el misterio... Tal vez donde James aborda el feminismo es *The Bostonians*, sobre estas parejas de mujeres que se juntaban a vivir fueran lesbianas o no. James hace que una de ellas finalmente se enamore de un hombre y se vaya con él. No es una novela que les guste a muchas feministas, pero yo no busco el feminismo en la literatura. Busco la vida en la literatura. Busco la complejidad de las relaciones humanas. La última novela de Mary Gaitskill,

*This is Pleasure*, es una historia contada por una mujer acerca de su gran amigo que ha sido acusado de acoso. Entra a toda la discusión política que hay sobre el acoso a partir del *MeToo*, pero planteada con una mirada humana donde entiende lo que le pasa al cuate y por qué lo acusan de acoso. Gaitskill no toma partido como el que tomaría cualquier feminista de “qué horror ese hombre”, sino que con su mirada política ella es capaz de, con muchísimo cuidado, mostrar la complejidad en torno al acoso. No es panfletaria. Tú te ríes porque yo digo que escribo panfletos. Obvio que no escribo literatura; escribo panfletos feministas, algunos mejores que otros, algunos más académicos o menos académicos. Soy una activista política que escribe panfletos. Y cuando leo este tipo de literatura la disfruto muchísimo y me asombra la capacidad de alguien de poder tomar el momento político en torno al acoso y el *MeToo*, y convertirlo en una joyita literaria.

**GMC:** Yo pienso en *El fulgor de la noche* (2017) y para mí es una “joyita literaria”. Creo que hay un trabajo de ficción, en un sentido a lo mejor muy expandido, en la escritura antropológica. No sé si tú estés de acuerdo con esto.

**ML:** Es un panfleto bien hecho, *El fulgor de la noche*. Los de Brigada Callejera conocían mi tesis de maestría que era sobre el trabajo sexual en la calle y un día me dijeron “Marta es que tienes que hacerlo libro porque esto nos va a ayudar para argumentar sobre nuestra causa”. A mí no se me había ocurrido hacer de mi tesis un libro. Y entonces eso fue lo que hice, pero parcialmente, pues en ese momento Claudia Colimoro y yo nos habíamos ido por caminos distintos. No podía yo publicar la tesis tal cual porque sale Claudia defendiendo su opción como trabajadora sexual, pero como ya renunció a esa parte de su vida, no quería exhibirla. Cuando entendí que la investigación que yo había hecho y que mi postura sobre el trabajo sexual les servía a los de Brigada, y que necesitaban una herramienta para poder transmitir la legitimidad del derecho de las trabajadoras sexuales, entonces hice ese panfletote.

**GMC:** ¿No dirías ni que es “etnografía feminista”?

**ML:** No lo es. Yo no tengo una buena formación como antropóloga, pues cuando entré a la ENAH lo que estudiábamos era marxismo. Y a los dos años me salí de la escuela y empezó todo mi periplo por fuera de la escuela. A lo largo de los años iba y pagaba una materia,

generalmente hacía un trabajo. Por ejemplo, mi examen de etnografía o de etnohistoria con Bárbara Dahlgren, quien me hizo leer un librote sobre los reyes mixtecos para analizar las relaciones de parentesco, es uno de mis escasos artículos claramente antropológicos. Como no tengo una buena formación como antropóloga, no hice un trabajo realmente etnográfico cuando llevé a cabo la investigación. Además, yo fui parte de una investigación más grande, donde me invitaron a colaborar porque ya estaba relacionada políticamente con las trabajadoras sexuales. En esa investigación, la parte que a mí me tocaba era ver cómo las trabajadoras negociaban el uso del condón con sus clientes. Además, yo seguía con mi activismo político. Cuando dejaba de hacer esa “observación participante” pues me iba con las chavas a desayunar o a cenar o iba a sus casas. Años después, cuando finalmente decidí terminar la carrera, aproveché esa experiencia para hacer la tesis. Ya estaba dando clases en el ITAM y requería tener un título. Pero jamás me planteé hacer una etnografía. Yo había leído mucho sobre la antropología feminista y tenía una idea más o menos de cómo abordar ciertas cosas. Pero cuando hago la investigación a finales de los ochenta no tenía la metodología ni el objetivo de hacer el libro que hice muchos años después. El libro del *Fulgor* sale quince o veinte años después, que ya he hecho una mayor elaboración, y a leído mucho más sobre trabajo sexual. Pero no, no es un trabajo de etnografía feminista...

**GMC:** O sea lo ves como un panfleto...

**ML:** Un buen panfleto, sí. Es que no sé por qué la gente le da un sentido peyorativo a los panfletos. Para mí un panfleto tiene que ver con hacer accesible una información política. Si la gente dice que algo es panfletario eso es muy peyorativo pero no tendría por qué ser así. Yo creo que *Tres Guineas* es un gran panfleto feminista. ¡Es un gran panfleto! Ojalá yo fuera capaz de hacer una cosa así. Dado que veo *Tres Guineas* como un panfleto entonces como comprenderás no me da vergüenza decir que mi libro es un panfleto.

**GMC:** En ese caso también podrías estar de acuerdo en que un panfleto como *El fulgor de la noche* puede ser considerado como literatura, no en el sentido de que tenga pretensiones de posicionarse jerárquicamente con respecto a otras formas de escritura, pero tal vez sí en el sentido de ser algo más que un instrumento de comunicación, digamos, transparente. Yo entiendo la literatura más como una experimentación con el

lenguaje y sus límites, como un trabajo ficcional necesario para la transmisión de lo que te ocupa, en último término, como feminista, y que tiene que ver con la subjetividad. Diana Cuéllar, quien contribuye a este dossier, parece estar de acuerdo conmigo en que hay algo de artesanía literaria en *El fulgor de la noche*, y detecta en eso una cierta posibilidad emancipatoria que se juega en el estilo, en la relación con la escritura. Ella se pregunta si tienes planes de volver a escribir así, como en este gran panfleto, porque lo ve como una alternativa real a las escrituras más disciplinadas de la academia, de las profesiones.

**ML:** No lo sé. Mi maestro fue Monsiváis, en el sentido de mi mentor pues me decía “tienes que leer esto”, “tienes que leer aquello”, me regaló a Stuart Hall... Y él siempre me criticaba y decía que yo escribía muy mal. Es que, claro, Carlos escribía como los dioses; es más, hablaba como los dioses. Era impresionante oírlo cómo iba haciendo metáforas asociando cosas. Mi mamá me decía que yo escribía mal. Mi mamá, argentina, se le paraban los pelos de punta cuando veía mis cosas escritas y me corregía y me criticaba. Siempre he tenido la idea de que yo no escribo bien, por eso yo nunca me he planteado hacer literatura. Ahora, en tierra de ciegos el tuerto es rey, y en México las feministas son muy ágrafas, o por lo menos no escriben como escriben en Argentina. Entonces, frente a lo ágrafo, yo soy de las feministas que han escrito mucho. A mí me sorprende lo poco que mis compañeras escriben.

**GMC:** Hay un texto en *fem* titulado “Madre soltera” (1978). Es un texto curioso: destaca entre otros de aquella época porque parece un experimento con la ficción. ¿Me puedes contar algo sobre este texto?

**ML:** Cuando *fem* decide hacer un número sobre maternidad y empezamos a juntar los textos, veo que no hay nada sobre las madres solteras. Yo me había casado en enero de 1968 y me había separado de mi marido en agosto o septiembre y me había juntado con el que fue el padre de mi hijo pero... en 1970, cuando nace Diego, yo no estaba casada con su papá. Lo registré con mi nombre. Me separé del papá cuando Diego tenía tres meses, y de hecho yo fui como una madre soltera. Mi hijo lleva mi apellido hasta la fecha. Y yo había escuchado muchos comentarios al respecto. En 1975-76 yo trabajaba en la UNAM y escuchaba hablar de las madres solteras y los hijos “bastardos” y los conflictos en torno a eso. Entonces cuando sale el tema yo digo “Hay que meter un texto sobre las madres solteras”, y yo me propuse para escribirlo. De nuevo,

yo fui una madre soltera muy privilegiada, tenía el apoyo total de mis padres, y era más bien retomando cosas que yo había escuchado. Lo escribí en primera persona como si fuera mi experiencia, pero es una ficción. ¡Es el único texto de ficción en toda mi vida! ¡Ya se me había olvidado!

**GMC:** Luego, entre “Madre soltera” (1978) y “Postergar la maternidad” (2020) hay un mundo de diferencias y de escrituras sobre la maternidad, incluyendo por supuesto los números dedicados al tema en debate feminista (1992, 2004). Habiendo dedicado gran parte de tus energías activistas a la despenalización del aborto y la justicia reproductiva, ¿cuál ha sido el significado de la maternidad que ha marcado tu elaboración del vínculo entre lo personal y lo político? ¿Qué balance haces de los discursos sobre la maternidad en el mundo de habla hispana en los últimos 30 años? ¿Es posible, por ejemplo, detectar influencias ideológicas inquietantes como las que has detectado en los discursos sobre la violencia sexual?

**ML:** Lo que veo ahora es un redimensionamiento del tema de la maternidad muy impresionante. Antes el Día de la Madre era un día en que festejabas a tu mamá. Ahora ya se volvió fiesta nacional. La UNAM da el Día de la Madre a todas las trabajadoras. Muchas empresas les dan una rosa, es decir, la mistificación sobre la maternidad ha ido en aumento. Veo que sólo algunos grupos de feministas medio critican el tema, y para mí es un tema de conservadurismo religioso sobre el lugar de la mujer y su destino de ser madre. En relación con el aborto esto es muy fácil de ver, pero en relación con la maternidad lo que me impresiona es cómo se evita hablar de la forma en que limita a las madres. Una de mis exalumnas más brillantes, que hizo una tesis sobre el papel del ama de casa, ahorita tiene una hijita, y está viviendo lo que cuenta Betty Friedan, y está angustiada y desesperada. ¡Qué impresión! De veras, no aprendemos en cabeza ajena. No hay forma de transmisión de la crítica sobre el papel de la mujer, donde la maternidad sigue siendo un objetivo. Son muy pocas las mujeres que dicen “yo a eso no le entro”. Son muy pocas las que dicen “no, porque es una esclavitud”.

**GMC:** El mandato de maternidad, digamos, en contraste con la dificultad de la escritura. Más allá de escribir bien o mal, o incluso de las condiciones sociológicas en este país, hablamos de un terreno en el que las mujeres han luchado por entrar, y que tiene una dimensión subjetiva, es decir que implica un trabajo –un sufrimiento– de llegar a la escritura.



**ML:** Ahí interviene también el privilegio. Yo entro a la revista *fem* en 1976 y eso me va a dar a mí una pista de despegue porque al año de estar en *fem*, Luis Javier Solana de *El Universal* piensa que hay que tener una editorialista feminista, y me invita. Imagino que Monsiváis tuvo que ver con que me eligiera a mí. Empiezo a escribir en *El Universal* a finales del 77, principios del 78, una vez a la semana, y eso fue una disciplina importante en épocas en que no había computadora. Durante los cuatro años que estuve en *El Universal* hice más de 200 artículos semanales; luego me pasé al *unomasuno*, después a *La Jornada* y finalmente a la revista *Proceso*, donde sigo. Ha habido un cierto entrenamiento en el asunto de escribir. Luego, cuando me voy a España a finales de 1982, yo sabía que cuando regresara lo que quería era trabajar en la revista *nexos*. Entonces lo que hago en Barcelona es mandar a *nexos* los suplementos culturales de *La Vanguardia* y de *El País*. Iba al correo y los mandaba, todo el tiempo, todo el tiempo, todo el tiempo. Y cuando regreso en 1985, un mes antes del temblor, luego del trabajo con las costureras en el que me involucré, voy a ver a Héctor Aguilar Camín y me invita a ser su asistente. Así, entro como asistente de la dirección de enero del 86 hasta diciembre de 93; fueron ocho años que trabajé ahí. Y fue entrar a un ambiente intelectual potente, en el cual yo era “la feminista”. Cuando alguno de los intelectuales organizaba un seminario o una mesa redonda, y necesitaban una feminista, pues me llamaban. Por ejemplo, cuando Adolfo Sánchez Vázquez hizo un seminario sobre la violencia y había que tener una feminista, ¿a quién le recomendaron? Pues a mí. Y como después esas intervenciones se iban a publicar, eso me obligaba a escribir sobre lo que había hablado. Mi estancia en *nexos* me abrió a un grupo intelectual con muchas posibilidades, lo que la mayoría de las feministas a mi alrededor no tuvieron. No fui yo solita, sino que hubo una serie de procesos que me fueron posicionando en una situación privilegiada. Ya después de los noventa, surgieron muchas voces feministas. Pero a mediados de los ochenta no había tantas. Y sí, la relación con Carlos Monsiváis, con Héctor Aguilar Camín, con Rolando Cordera y otros más fueron abriendo puertas para que se escuchara una voz feminista. Escribir, y publicar *debate feminista* (1990), me consiguió invitaciones, como la de ir a Berlín a dar una conferencia. Ahí conocí a Chantal Mouffe, en el 91 o 92. Nos hacemos amigas, y luego viene ella con Laclau a México, se quedan aquí en mi casa, vemos a mis amigos, etc.. Había un cierto circuito intelectual, y Monsiváis era una figura importante que me llevaba con él.

**GMC:** Y luego la tele.

**ML:** Eso viene mucho después. La tele va a ser otra cosa. Cuando a mí Monsiváis me dice “Oye Brozo te va a hablar para que entres con él a un programa”, yo le digo “No, pues ese señor me va a alburear, yo no voy a saber qué contestarle, voy a quedar como una pendeja... y luego además el tema de La Reata...”. La Reata era la “secretaria” de Brozo, una modelo guapísima, que salía casi desnuda. Y Carlos me dice: “Bueno, ¿tú quieres que el feminismo le llegue a otras clases sociales, y a la gente en otras partes del país, o nada más quieres estar con los intelectuales?” Y yo pienso: “Sí, sí quiero que le llegue a otra gente”. Y con ese programa vaya que sí le llegué a otra gente. Además, convencí a Brozo de transmitir las Catolicadas, unas caricaturas hechas por el grupo Católicas por el Derecho a Decidir, en las que una monjita feminista (Sor Juana) difundía posturas católicas progresistas acerca del aborto, la homosexualidad y otros temas controvertidos. El Episcopado protestó y presionó para que se eliminaran del programa, pero Brozo las defendió. Las Catolicadas se hicieron famosas y tuvieron hasta 9 millones de visitas en Youtube. Todavía hasta la fecha hay personas que me detienen en la calle y me hablan de Brozo, y eso que el programa terminó hace más de cinco años. Fue muy impresionante el fenómeno Brozo.

**GMC:** Parece lógica la apuesta por la televisión en un país que lee poco y que escribe poco. Pero volviendo al medio escrito, ahí tú siempre has insistido en la importancia de la teoría para la política de los movimientos sociales, empezando, claro, por el feminismo. La primera vez que yo te leí fue algo por el estilo, y me resultó intrigante tu convicción de que la teoría es la clave de la educación política, e incluso de la unidad política. Me resultó intrigante porque yo era muy joven y no tenía mucha idea ni de teoría ni de política, pero de alguna manera me interpelaba tu panfleto por la teoría ante una escena feminista que yo tardé muchos años todavía en encontrar directamente. Hoy te preguntaría más bien por los límites de la teoría. Supongo que no es una cuestión abstracta, sino precisamente una cuestión política.

**ML:** Yo he discurrido por dos canales políticos. Para mí una cosa era el trabajo en el movimiento feminista y otra era en eso que se llamó (¿se seguirá llamando?) la izquierda intelectual. Y aunque claro que había gente del feminismo en la izquierda y gente de la izquierda en el feminismo, eran dos espacios distintos. Cuando se crea el Instituto de Estudios para

la Transición Democrática –con Rolando Cordera, José Woldenberg, en fin, toda esa banda de izquierda intelectual –aunque ahí no había mucha discusión sobre el feminismo, se aceptaba que las feministas eran parte de la discusión sobre la democracia en México. En el movimiento feminista se sabía que ahí estaba esa izquierda, que al principio había sido muy rejea en aceptarnos, pero que ahora nos aceptaba, aunque en el fondo consideraba que nuestras causas y nuestros intereses no eran los prioritarios en ese momento para la construcción democrática. Y yo navegaba entre esos dos campos.

A veces pienso que mi vida es como los circos que tienen tres pistas. Yo tenía mi pista de la izquierda intelectual, mi pista del activismo feminista, y mi pista de mis amigas con rollo psicoanalítico. Brincaba de una pista a otra pista y miraba “¿qué está pasando aquí y qué está pasando allá?” Por ejemplo, toda la lucha por el aborto, que yo sabía que la izquierda apoyaba, pero en la discusión de la izquierda había otros temas prioritarios, y no el aborto. Eran otras demandas, y eso que mis vínculos en esa izquierda intelectual sirvieron mucho en el proceso de despenalización. Y del lado del feminismo, tampoco todos los grupos estaban por esa lucha, y muchos grupos tenían otras prioridades y otros espacios de intervención. ¿Cómo juntar un interés muy importante, legalizar el aborto, pues implica la autonomía y la libertad de las mujeres, con la discusión democrática? En eso también tuvo que ver mucho con mi relación con Monsiváis, pues me acercó a la perspectiva de tener objetivos radicales pero métodos reformistas. A mí me costó disputas con algunas feministas que no entendían que yo ya no siguiera exigiendo “aborto libre y gratuito” y en vez optara por ampliar las causales. Obvio que el objetivo final era aborto libre y gratuito, pero la estrategia era ir abriendo de a poquito la legislación. A mis compañeros de izquierda no los afectaba mi giro reformista –que así se vivió– y el tema de la institucionalización. Yo me sentía muy validada en mis opciones feministas por mi grupo de izquierda socialdemócrata, mientras que en el feminismo yo era una minoría. Estuve navegando entre esas dos aguas, un agua que me alimentaba, y otra que me cuestionaba. Viví de forma muy distinta lo que implicó la batalla dentro del propio movimiento feminista, pues muchas compañeras vivieron muy mal la propuesta “reformista” de GIRE. Yo decidí salirme de la dinámica grupal del movimiento en 91, porque ya llevaba yo veinte años diciendo “aborto libre y gratuito” en las manifestaciones, y necesitaba otra forma de intervención. Esa forma diferente de intervención fue crear GIRE y, claro, eso se vivió

como una “institucionalización” que recibía dinero de las fundaciones. En GIRE éramos un grupo muy chiquito, pero estábamos dispuestas a sentarnos a hablar con los del PAN, los del PRI, los del PRD, y dejar que los demás grupos del movimiento siguieran con su propia dinámica. En su momento hacer GIRE sí significó un alejamiento de la dinámica más horizontal, más mujerista del movimiento, para en cambio implicar y potenciar un acercamiento con mis amigos socialdemócratas y con sus vínculos. Hacer GIRE fue como diseñar un dispositivo político con el cual poder actuar, poder conseguir financiamiento, poder tener una representación política y una legitimidad en el campo, sin necesidad de hacerlo a nombre del movimiento, y sin ser parte de los partidos y de la izquierda. No lo planeé así de claro como te lo estoy diciendo, sino tuvo que ver mi hartazgo de las reuniones generales en las que no llegábamos a nada concreto. Yo reconozco que tengo un lado muy pragmático, y entonces era como “bueno, si tenemos que cambiar la ley, y no vamos a hacer la revolución, pues hay que ir cambiándola de a poquito”. Y yo veía cómo en otras partes del mundo había estas organizaciones *pro-choice*, y que en México no había ninguna.

**GMC:** Todavía se rechaza mucho el momento de la ONGización desde los llamados feminismos del 99% y su crítica al “feminismo neoliberal”. ¿Cómo ves la crítica a los feminismos “institucionalizados” y las ONGs presenta argumentos importantes y al mismo tiempo corre el riesgo de subestimar la dimensión estratégica del feminismo?

**ML:** Es distinto el reformismo de las femócratas, que son funcionarias del gobierno, a un reformismo de las ONGs, que éramos unas pinches pulgas, que aunque tuviéramos una mirada reformista nuestros objetivos eran radicales. Creo que plantear que tienes que entrar adentro de las empresas o adentro del Estado para desde ahí empujar, es distinto a mantenerte fuera del Estado, fuera de las empresas, pero haciendo una ONG que con una mirada estratégica es capaz de hacer alianzas. Por ejemplo, nuestra alianza con funcionarios progresistas como Leticia Bonifaz, la consejera jurídica del gobierno de Ebard en la Ciudad de México, cambió absolutamente el régimen de causales por el régimen de plazos. Creo que hay una crítica desubicada al tema de la ONGización, aunque la crítica *has a point*; la militancia política tiene esta doble dificultad de que en general los partidos reciben dinero para poder funcionar como partidos. En México se los da el IFE y en otras partes del mundo se los dan donantes de la causa. [Por un lado] es muy difícil mantenerte sólo

como militante así que cuidado con criticar a las ONGs feministas por recibir dinero de las financiadoras; si no te ponen condiciones entonces ¿cuál es el problema? [Por otro lado] creo que se pierde algo del espíritu o del *ethos* del militante cuando eres asalariado. Ahí hay una cosa que no logro desentrañar; yo no diría que no importa, claro que importa, pero no hay de otra. Sí importa que tu activismo político reciba un salario pero es que no hay de otra. En el capitalismo está cabrón vivir sin un salario. Sí creo que importa de dónde viene el dinero y cómo te dan el dinero, y si es *no strings attached*, o sea “te doy el dinero porque creo en tu causa y tú organízate”, es distinto a “si te doy el dinero es para esto y lo tienes que usar de esta manera”. Ahí hay toda una discusión complicadísima. Hay un número de *debate feminista* en donde hablamos del ruido del dinero y del ruido del financiamiento.<sup>3</sup> En GIRE recibimos mucho dinero porque yo iba a Estados Unidos a convencer a las financiadoras que había que apoyar a las organizaciones *pro-choice*. Y en ese momento algunas de las organizaciones gringas por su mirada demográfica, por su mirada democrática y por su mirada *pro-choice*, coincidían. Pero con las otras ONGs de las compañeras feministas que no hablaban inglés, que no podían viajar, y que no conseguían el financiamiento, pues evidentemente ahí hubo un acceso desigual a los recursos. Nosotras éramos una ONG con dinero (GIRE sigue siendo una ONG con dinero), y había otras ONGs que apenas llegaban a lo mínimo. Y eso también no solamente estableció una grieta entre nosotras sino que implicó distintas formas de hacer política. Nosotras no teníamos conflicto de sentarnos una misma mesa con los hombres de los partidos porque no dependíamos de ellos. Otras ONGs que sí recibían subsidios gubernamentales o dinero de los partidos o que estaban vinculadas a familias del poder político tenían más dificultad para hacer eso. Es indudable que el dinero sí da cierta libertad.

99 |

**GMC:** ¿Cómo ha sido tu relación con las feministas del Cono Sur? ¿Cuáles son las principales diferencias que observas entre Chile y Argentina, y México?

**ML:** Yo no tuve mucha relación más que con una de ellas, con Haydée

<sup>3</sup> Bedregal Sáez, X., Cedillo, R., Gargallo di Castel Lentini Celentani, F., González, L., Hernández, A., Jiménez Flores, E., Mercado Castro, D., Talamante Díaz, C., Tarrés Barraza, M., & Lamas, M. (1995,

octubre 1). El financiamiento: el ruido del dinero. *Debate Feminista*, 12. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1995.12.253>

Birgin. Y poco después de la creación de GIRE, no sé si en 1994 o más tarde, en 1998, nos invitan a Argentina... a que les contáramos nuestra experiencia. Me acuerdo que a mí me impresionó mucho la sorpresa ante lo que les contaba: que la estrategia era cambiar la narrativa sobre el aborto, que había que hacer talleres con los periodistas para enseñarlos a hablar de otra manera del aborto, que había que hacer talleres con los médicos ginecólogos, pero además había que hacer ese trabajo no nosotras, las feministas, sino conseguir al médicos con prestigio, como el director del programa universitario de investigación en salud, porque los médicos escuchan a los médicos, no escuchan a las feministas. El tema de la estrategia fue fundamental. Yo tenía un capital social y un capital político que no era el común, y que me permitió en un momento determinado pedirle a mis amigos intelectuales o incluso los que estaban en el gobierno “a ver, ven y habla sobre por qué legalizar el aborto. Imagínate lo que fue hacer un taller para periodistas y que lo impartiera Monsiváis. ¡Los periodistas morían por Monsiváis! Cuando vamos a Argentina y les decimos cómo funciona GIRE y cómo implica eso una relación personal con figuras que estén dispuestas a poner su capital a favor de la causa, sí se sorprendieron. Yo les planteé que hay reglas del juego que queremos cambiar pero que al mismo tiempo tenemos que entrar a jugar con esas para luego desde adentro poderlas cambiar, lo cual es muuuuy complicado. Cuando decido hacer una ONG, yo no quería hacer la típica ONG feminista, sino una ONG a la que le abrieran las puertas. Jugar con esas reglas implica también cuestiones superficiales, de imagen, como tener un buen logo. Patricia Mercado siempre cuenta que el primer financiamiento que recibimos de 5000 dólares yo lo usé para contratar a la mejor diseñadora para que nos hiciera el logo de GIRE y una papelería bien diseñada. Y Patricia me decía “pero es que cuesta muy caro” y yo le respondí “pues sí: la imagen cuesta cara”. Había que tener una imagen “profesional”, que le diera cierta legitimidad a una organización feminista. Eso es parte de esas reglas del juego, tal vez no las de ahora, sino las que en ese momento estaban vigentes. En otra ocasión fuimos a hacer un taller a Chile, con el tema de cómo había que cambiar la narrativa. Tienes que tener conocer el contexto, definir a qué públicos quieres sensibilizar, y ofrecerles un discurso “reformista”, como el de las católicas por el derecho a decidir, pero que sea coherente con los parámetros que ellos tienen.

**GMC:** Desde tu giro institucional o “reformista” –y más recientemente académico –me gustaría volver a la coyuntura actual de los feminismos.

En tu activismo y tu trabajo académico sobre política sexual siempre has insistido en leer con atención para desactivar los mecanismos –como la doble moral sexual –de la violencia simbólica del género. Es decir que para ti el activismo pasa por un tipo particular de lectura, un tipo particular de atención al lenguaje. En tu balance de la coyuntura actual de los feminismos, ¿qué dirías que ha estado pasando con el lenguaje y con la subjetividad, y cómo crees que incide eso en los escenarios actuales de la política feminista?

**ML:** Hay un anti-intelectualismo muy fuerte. Hay ciertas consignas y muletillas que se dicen sin revisar de dónde vienen ni qué quieren decir. Hay un engolosinamiento con cierta retórica y hay mucha a dificultad para pensar: “híjole, ¿y si me estoy equivocando?” Y eso sí te lo da el psicoanálisis. Si yo tengo que ver con lo que me pasa, si yo me estoy tropezando con la misma piedra porque hay algo en mí que hace que me tropiece con esa piedra... Entonces empiezo a ver que es necesario dar un giro. Y esto también tiene que ver con estar abierta a escuchar otras visiones e interpretaciones. Pero la mayoría de las chavas están muy engolosinadas con el discurso mujerista y victimista. Habrá que esperar.

**GMC:** ¿Qué piensas de los modos en que circula actualmente el término “patriarcado” en los feminismos emergentes? Pregunto eso a propósito del comentario de María Pía Lara, en este dossier, sobre su diferendo contigo respecto a “la carta de las francesas”.

**ML:** Yo soy antropóloga, y a mí no me gusta hablar de “patriarcado”, pues en el campo de la antropología “patriarcado” nombra una organización de la sociedad en la cual la autoridad (el poder) es ejercida por un varón jefe de cada familia, y ese poder se extiende a los parientes varones de un mismo grupo o linaje. No obstante, en las narrativas actuales se utiliza patriarcado para calificar negativamente todo lo que haga referencia a los varones o a la masculinidad. El uso retórico de “patriarcado” sustituye el esfuerzo de pensar de manera más precisa acerca de la desigualdad en las relaciones de género.

Optar por “patriarcado” puede tener que ver no solo con el desconocimiento de lo que implica, sino también con la necesidad de levantar muy clara y nítidamente la frontera que divide a los varones de las mujeres, a las víctimas de sus victimarios, a las buenas de los malos. Pero es inaceptable seguir hablando de patriarcado, sin matizar histórica-

mente, cuando ya se ha conseguido la paridad política en un congreso con la mitad de diputadas y senadoras mujeres. Usar “patriarcado” lleva a seguir situando a las mujeres en el lugar de las sometidas o de las víctimas inocentes. Yo creo que hay que hablar de “dominación masculina” o “líneas patriarcales”. El término “patriarcado” transmite la creencia de que hay una problemática de las mujeres separada de la problemática de los hombres, además de que responsabiliza a todos los hombres en tanto hombres, de lo que les ocurre a las mujeres. Me parece impropio políticamente e incorrecto antropológicamente. Entiendo su sentido retórico, como cuando se dice que hay que tener una política antipatriarcal, anticapitalista y antirracista, pero hablar sólo de patriarcado, del poder de los patriarcas, tiende a ser reductivo e impreciso en este momento en que el capitalismo financiero sigue rampante, y que muchas mujeres ocupan puestos de toma de decisión.

**GMC:** Bien, pero hay toda una tendencia que parece dar por sentado que patriarcado y capitalismo son una y la misma cosa. Que no se puede distinguir el fenómeno de la violencia (hetero)sexual (la violación, el feminicidio) del capitalismo como tal. ¿Cómo desenredar estas cuestiones sin naufragar en el océano de los victimismos contemporáneos? ¿Cómo salir de ahí?

**ML:** Entendiendo lo que es el género, como *doxa*, como *habitus* y como disposición. Género es cultura y psiquismo. Y si se comprende eso la mirada sobre las relaciones personales y sociales deja de asumir que las mujeres son las únicas víctimas, y visualiza el costo y el sufrimiento que también tiene la masculinidad para los hombres: esa carga de la virilidad de la que habla Bourdieu. Comprender cómo opera cultural y psíquicamente el género lleva a anhelar una emancipación respecto de los mandatos de género, lo que es el primer paso para lograr una emancipación humana.



FEMIN

NISMO

# Marta Lamas o el banquete de Diotima

---

Ángel Octavio Álvarez Solís\*

\* Instituto de  
Estética, Pontificia  
Universidad  
Católica de Chile

## Quién (se) escribe

La primera imagen que tengo de Marta Lamas proviene de un programa de televisión. El recuerdo que esa escena originaria trae para mí es la imagen de una mujer elocuente, acelerada, distinguida. Una mujer con lentes profesoriales y un cabello crespo que daba la impresión de formar parte del casting de una película napolitana. Una mujer delgada, pero con la fuerza corporal de las figuras nocturnas narradas por Bachofen. De hecho, cuando me enteré que la escritora Elena Ferrante es anónima, que la prensa y los medios editoriales italianos están desquiciados por no disponer de un rostro, de una imagen, de un cuerpo para poder dotar de materia a la firma “Ferrante”, siempre la imaginé con la apariencia de Marta Lamas. Lamas probablemente tenga un pasado napolitano.

La primera vez que leí a Marta Lamas fue en un artículo de opinión en *La Jornada*. A inicios del milenio, leer *La Jornada* era algo importante. Acababa de iniciar mis estudios universitarios en la carrera de filosofía y, como cualquier estudiante

que confiaba ciegamente en el espíritu ilustrado de la universidad, aspiraba a tener una cultura universal de izquierdas. Una cultura que no estuviese basada exclusivamente en la lectura de libros o en la información obtenida por medio de las cátedras, sino una formación ciudadana en diálogo con los principales acontecimientos de la vida pública mexicana. Tenía miedo de convertirme en un filósofo de “alma bella” sin contaminación constante, ya no de la vida cultural mexicana o de la intensidad de los movimientos sociales del nuevo milenio, sino de la horrorosa vida política del país. Una vida política por demás patriarcal y altamente gerontocrática. Por eso leía la prensa especializada, veía muchas películas clásicas y me detenía por las noches en los canales culturales de la televisión pública. Marta Lamas aparecía ante mí, nuevamente, pero ya no como imagen: Marta era ahora escritura, letra impresa, artículo de opinión. Marta Lamas tenía forma de columna y tinta. Marta Lamas acontecía como una crítica que utilizaba los soportes impresos para orientar los debates públicos, siempre en clave feminista.

La primera vez que me enteré que Marta Lamas es traductora fue en esos “ladrillos” con forma de revista llamada *Debate feminista*. Mi profesora, María Pía Lara, me había prestado un ejemplar suyo para sacar fotocopias a un artículo de Joan Scott traducido por Lamas: “Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista” (*Debate Feminista*, xxx). María Pía siempre ha sido generosa con el préstamo de sus libros pues sabe que los alumnos de la periferia difícilmente tienen acceso a tales materiales, pero cuando me puso en la mano el “ladrillo” fue inclemente: “me la cuidas porque me lo dio mi amiga Marta”. Por supuesto que salvaguardé el “ladrillo” con el mismo cuidado que San Francisco tuvo al caminar por el césped, incluso transferí una ligera angustia por las manos artesanales del fotocopador. No exagero. Era la primera vez que tenía en mi mochila un *Debate feminista* de la primera época y, como sabe cualquier fetichista del libro, la ocasión hace al ladrón. María Pía sigue teniendo su ejemplar en casa –eso espero– y Lamas sigue siendo reconocida por fundar, junto con otras, esa experiencia editorial que continuó el camino trazado por Alaíde Foppa.

Finalmente, la primera vez que pude ver, escuchar y saludar a Marta Lamas de cuerpo entero, sin imagen de por medio, fuera de la letra impresa, fue en una conferencia impartida por Nancy Fraser organizada por el Posgrado en Filosofía Política de la UAM Iztapalapa. Mis compañeras de generación proferían entusiastamente: “¡mira! ahí está Nancy

Fraser junto a María Pía”; yo sólo recuerdo decir “también está Marta Lamas”. Para mis adentros había un solo pensamiento: “aquí está Marta Lamas...dos sillas delante de mí”. En ese momento, con una discusión intensa sobre feminismo y capitalismo, mis compañeras de generación y yo confirmamos una verdad simple, pero poderosa: Marta Lamas es una académica feminista. Una académica seria, reconocida, rigurosa, con convicciones que provenían de otra época y que ya en mi tiempo comenzaban a desaparecer paulatinamente.

*Mea culpa.* Comento estas anécdotas que tienden al narcisismo testimonial, para mostrar elusivamente lo que Marta es para mí y para muchas compañeras de mi generación: una imagen de televisión, letra impresa, columna de periódico, directora de revista, académica feminista, intelectual pública y activista, pero en lo que fuimos reparando con el tiempo era una verdad no tan prístina: Marta Lamas es una *escritora*, siempre lo fue y continúa siéndolo. Una escritora “sin obra”, una escritora *desobrada*, una escritora para quien la esfera pública trasciende la cultura conversacional de las *salonnières* y abre el espacio para el tiroteo de las guerras culturales en un país que lleva como lastre histórico las violencias identitarias del mestizaje. Lamas escribe. Lamas es escritora. Porque la escritura adquiere la forma del comentario en televisión, la ponencia en seminarios públicos, la diatriba en mesas de debate, la comunicación con las instituciones públicas, la impartición de una clase, la intervención directa en la opinión pública, la dirección de revistas académicas, la traducción de textos para promover una discusión ausente. La escritura de Lamas es un hospedaje del *pensamiento*. Lamas, la *escritora*, escribe para los que escribir es pensar.

107 |

Antes de continuar aclaremos un punto decisivo. La época en la que Lamas comenzó a escribir es el tiempo de la transformación estructural de la esfera pública mexicana: los mandarines de la cultura poco a poco fueron sustituidos por los académicos formados, y formateados, por las universidades de las *Ivy League*. El “experto”, el *scholar*, tomo el lugar del intelectual público para ser formador de opinión y, poco a poco, el campo cultural adoptó la voluntad de dejar de ser el país de Octavio Paz. No se consiguió del todo. La división entre intelectuales y académicos públicos como portavoces de las nuevas relaciones entre el poder y la cultura en México se hizo evidente. Por un lado, los intelectuales públicos seguían administrando su influencia mediante el prestigio conseguido por décadas de cercanía con el poder. Por otro lado,

los académicos públicos ingresaban a la esfera pública beneficiándose del proceso de “americanización” universitaria por medio de la opinión experta del profesor. De los poetas convertidos en embajadores a los profesores universitarios transferidos a funcionarios existía un solo paso, pero muchas discusiones de por medio. Por tal motivo, cabe preguntarse ¿qué lugar ocupó Lamas en este escenario intelectual si comenzó la carrera académica “tardíamente” y su trabajo de intervención en la esfera pública fue pionero? ¿Marta Lamas es una intelectual pública o una académica con orientación a lo público? Evidentemente, la respuesta a la pregunta parte de un falso dilema, de un “dilema maldito” como gustaba Carlos Pereda llamar al parallogismo kantiano, pues mi sospecha es que Lamas ocupó un tercer espacio que apenas hoy día es reconocido: el de la *etnocrítica*. Una crítica de la cultura y la política como instituciones comunitarias. Una crítica que no concibe el oficio de la escritura sin la alimentación permanente de la coyuntura y de la propia formación ilustrada. Una crítica con cabeza *janica* que al mirar a la academia voltea hacia el activismo y que al mirar al Estado piensa fuera de la mente burocrática. Si esta cabeza de Jano proviene de su formación antropológica, de su cercanía con Monsiváis o de la herencia proveniente de un lejano *ethos* porteño es irrelevante. La crítica etnográfica de Lamas, entonces, dista mucho de las operaciones disciplinares de la antropología o de las aproximaciones eurocéntricas de los primeros estudiosos de la mente primitiva, pues es una escritura que constela directamente con las *Noches áticas* de Aulo Gelio sólo que, en lugar de comentar la *Naturalis Historia* de Plinio, Lamas proyecta su escritura a la historia civil de las instituciones latinoamericanas.

108 |

Es más, si Lamas logró tener un lugar de respeto y autoridad era precisamente porque su estilo, de pensamiento, escritura y exposición, la convertía en una escritora tribal. Una escritora no al modo de los actuales blogueros de ocasión o de las formas sacerdotales heredadas por Octavio Paz, sino de esas escritoras con una sensibilidad olfativa para el presente, con una escucha agudizada para el futuro y con un campo de visión para transformar el pasado que sólo los afortunados consiguen de manera gratuita. Un estilo que provenía de una forma singular de entender el feminismo en un tiempo donde el cuerpo masculino asumía la influencia intelectual como una batalla de posiciones. Por esos indicios, la figura de Marta Lamas como escritora es de la estirpe de las Susan Sontag en Nueva York, de los Roland Barthes en París, de las Julieta Kirkwood en Chile, de las Beatriz Sarlo en Argentina, y en México,

de la única figura capaz de estar en condiciones de lo que, travistiendo a Kant, podríamos llamar un “intelectual regional en sentido cosmopolita”: Carlos Monsiváis.

Por lo anterior, no es casual que Marta Lamas haya sido una de las amigas íntimas de “Monsi” y que, como comenta en esa carta de amor escondida a modo de prólogo, de Monsiváis aprendió que el deber del intelectual es pensar con independencia. Con independencia del poder, con independencia del goce de la polémica intelectual, con independencia del placer del texto. Porque la autonomía del poder no es equivalente a la independencia del poder. Tampoco es casualidad que Marta Lamas prologara esa serie de ensayos publicados por Monsiváis en *Debate Feminista* bajo el rótulo anagógico de *Misógino feminista*, pues como recuerda ella misma en la presentación del libro: Monsiváis fue un “misógino atípico” porque tenía amigas mujeres, asistía a las marchas feministas, prestaba su capital simbólico cuando necesitaban de convocar a la prensa y porque casi siempre estuvo trabajando en los temas que publicaba la revista. La amistad de Marta con Monsiváis sospecho —evidentemente desconozco los motivos personales de esa amistad pues como toda verdadera amistad siempre resguarda su secreto— trasciende las luchas políticas que compartieron juntos o la función intelectual que sostenían cada uno en sus trincheras, ya que el destino de los cuerpos que son llamados a la escritura es el de encontrarse. En Monsiváis, Lamas percibió al amigo, al escritor, al intelectual que le mostró otras formas de ser escritora en momentos donde la confianza de los intelectuales con el poder era supina: “Fue nuestro referente ético-político, y lo perseguíamos para que redactara un manifiesto, asistiera a una reunión, corrigiera un desplegado, nos consiguiera una cita con tal político o funcionario. Su compromiso con la causa fue manifiesto al participar abiertamente en la fundación de Diversa, en la Campaña por la Maternidad Voluntaria, en el arranque del partido feminista México Posible y en *Debate feminista*”.<sup>1</sup>

Indico, doy cuenta de la relación de Lamas con Monsiváis, para sugerir que la co-pertenencia de estilos intelectuales o el encuentro de dos lenguas políticas se intensifica en la medida que la amistad las posibilita como acontecimiento discursivo, y no para trazar un linaje intelectual

<sup>1</sup> Marta Lamas, “Prólogo” a Carlos Monsiváis, *Misógino feminista*. México, Océano, 2020, p. 317.

como es costumbre en nuestros actuales historicismos. Esto implica que Lamas escribió en un momento que aún existía la opinión pública universitaria sin una producción de deuda académica ni de una demanda histórica de reconocimiento; por el contrario, Lamas escribió en un tiempo que nadie nos obligaba a leerla o citarla. Por eso, para nadie es un secreto –ni para sus actuales detractores– que la obra de Marta Lamas es leída y comentada desde el feminismo académico y a partir de la historia de las revueltas feministas con un entusiasmo pocas veces confesado. ¿Por qué incomoda tanto la figura pública de Lamas? ¿Qué misterio criminal guarda una escritora que al igual que podías encontrarla en las manifestaciones callejeras podría estar en la tribuna de la Suprema Corte? Quizá una de las respuestas sociológicas a esta cuestión es que Lamas atraviesa corporalmente la historia de la opinión pública mexicana, encarna como pocas, la historia de los saberes intelectuales: la caída moral del intelectual público, la crisis epistemológica del académico público y las nuevas formas punitivistas del activismo en redes sociales. Tres generaciones, tres *habitus* intelectuales, tres formas distintas de intervenir en las relaciones entre el poder y la cultura en México.

Por consiguiente, resulta sugerente el relato que la propia Lamas elabora respecto de su campo de aparición pública. A ella le gusta contar su proceso profesional como una forma inusual en la que del activismo terminó en la academia. Sus amigos y enemigos de generación no dudan en valorar su aporte en la orientación de políticas públicas más inclusiva, evidentemente, con perspectiva de género. Pero para muchxs de lxs nacidxs en los ochenta, Lamas era fundamentalmente una *intelectual pública*, quizá de las últimas expresiones de una especie en extinción. ¿Qué ocurrió en este proceso? Como ya indiqué, la crisis de autoridad de los saberes intelectuales. La emergencia de la doxocracia donde el “post” de Facebook sustituye al argumento y la arenga twittera al debate público. Por esta razón, Lamas visionó, como una Lucrecia que no tiene miedo a la ceguera, que aquello que definió al intelectual público en el siglo xx –la intensidad para intervenir en la esfera pública y afectar el campo cultural– estaba por morir. Lamas sabía que la era de la *poscrítica* estaba por venir y que ella pertenecía a un tiempo en el que la crítica ilustrada era posible, deseable y necesaria. Lamas supo que ese tiempo terminó y, como no podría ser de otra manera, comenzó a ser cancelada. Lo sorprendente de esta historia es el calibre corporal de Marta, su capacidad contenedora en un mundo abiertamente hostil, masculino y masculinizante. Un mundo que recuerda, aunque sea en la lejanía



histórica, al cuerpo de nuestra “santa barroca” tantas veces vilipendiada: “Vaya muy en hora buena, /que será cosa muy justa/que no muera como todas/quien vivió como ninguna”.<sup>2</sup>

### Cómo (se) escribe

Aunque hoy día es un lugar común afirmar que la escritura es siempre escritura con el cuerpo, con la entraña, con la biografía, la escritura de Marta es inevitablemente corporal. Un cuerpo bifronte con una pierna en el campo antropológico y la otra en el activismo feminista, pues en la escritura de Lamas está finamente zurcido el hilo que une la experiencia personal con la práctica política. Una escritura vinculada con la subjetividad de la época, pero con la suficiente distancia para poder pensarla. Una experiencia creativa y colectiva que, por medio de descripciones densas, de un trabajo cuidadoso de la letra de las otras, apunta a matizar las dificultades de llevar una forma de vida “feminista”. Una firma inapropiable, está por demás decirlo, que implica el deseo de terminar con la injusticia. Una forma de pensar y vivir feminista fuera de las discusiones académicas sobre la identidad del feminismo: “Tener conciencia feminista no requiere de un acervo intelectual de feminismo, ni de aceptar la etiqueta de “feminista” sino de compartir la idea de que estar subordinada, por el hecho de ser mujer, entraña una injusticia.”<sup>3</sup> Por esta razón, Lamas nos enseñó que detrás de la celebración efímera de la letra impresa o de la sombra comunitaria de la palabra pública, escribir sigue siendo un oficio de tinieblas. Escribir en la oscuridad, a pesar de todo. Escribir, aunque sea a tientas, porque lo que queda después del festín de los hechos, el legado no contado de todas esas luchas por la coyuntura, es la propia escritura, el propio cuerpo. Por lo tanto, de Lamas aprendimos que (se) escribe en la penumbra como el Tiresias de Ovidio o con la libreta vacía, según detalló Josefina Vincens. (Se) escribe para estar con otras y para volver digno el espacio de recogimiento. (Se) escribe en una soledad compartida.

Probablemente, la metáfora que mejor condensa la forma de la escritura de Lamas, su *cómo*, sea la espeleología. En efecto, Lamas es una espeleóloga del patriarcado no porque explore las cavidades más torcidas del

111 |

<sup>2</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Vol. II. Villancicos y letras sacras*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 222.

<sup>3</sup> Marta Lamas, “Mujeres guerrerenses: feminismo y política”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nueva Época, Año LXI, núm. 226, 2016, p. 412.

machismo en todas sus manifestaciones sino porque, como sabe trabajar en los escombros más peligrosos, su escritura es eminentemente *mineral*. La escritura mineral de Marta es aquella que proviene de los materiales duros, rocosos, inoloros de la sociabilidad humana, pues extrae las riquezas, el metal, lo valioso de los lazos comunitarios sin tener un gesto extractivista. Lamas no es una minera que una vez que la mina explota la abandona, sino una pensadora mineral parecida al buzo que encuentra la pepita de oro de la historia en el mar de los documentos y relatos, según anotó Walter Benjamin. Pero para encontrar un metal precioso, para extraer el dato que permita transformar normativamente el estado de cosas, es inevitable destruir, perforar, secar la mina de la vida pública y de la historia del feminismo mexicano. Una operación de sumo cuidado, ya que el mínimo movimiento en falso convierte el dolor en espectáculo y a la víctima en victimario.

Por lo anterior, como apunta Lamas en *Dolor y política*, uno de sus últimos libros,<sup>4</sup> el problema del presente es cómo hacer compatible la subjetividad con la acción política en un mundo necesitado de alianzas bajo el continuo acecho de la lógica de la paranoia. Para decirlo de manera más próxima a la autopercepción de Marta: cómo escribir, pensar y hablar desde el feminismo en un momento en el que no es fácil distinguir el momento de la agresión del momento de la discrepancia, un tiempo del agotamiento de la cultura ilustrada. Para expresar ese feminismo crítico, un feminismo que no quiere renunciar a la crítica a pesar de estar bajo la amenaza permanente del mundo postilustrado, Lamas recurre a la *autobiografía*. Esta manera de aproximación es más que una práctica teórica pero menos que un método: un tipo de escritura que sin conceder al gesto testimonial propio del neoliberalismo recurre a la vida individual como espacio de operación y transgresión de la *carne* de lo social. Una escritura que tiene como condición de posibilidad un tipo de *inteligencia material*, cuyo fin último es acabar con la violencia de género.

La inteligencia material de Marta Lamas –un tipo de inteligencia escasa en los medios mexicanos, una inteligencia análoga a la que es capaz de obtener una antropología alimentaria a partir de la receta de un cocido catalán como Josep Pla, o más próximo a nosotres, una teoría de la cosmética por medio de la narración de unos zapatos de diseñador

<sup>4</sup> Marta Lamas, *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*, México, Océano, 2021.

como Margo Glanz— está definida por su manera singular, acaso estilo como he insistido sobradamente, de constelar los datos con las pasiones, el archivo con la teoría, el concepto con la vida tal como demandó Simone de Beauvoir en los sesenta. Porque la escritura de Lamas tiene la capacidad expresiva de mostrar cómo la construcción de una conciencia feminista, de una subjetividad que aspira al fin de la dominación masculina, necesita de narraciones, testimonios y relatos con alta intensidad comunicativa, además del análisis profundo de conceptos, de teorías, así como la crítica a leyes e instituciones. Por consiguiente, la inteligencia material de Lamas le permite elaborar un esquizoanálisis feminista que toma como núcleo fundamental el cruce entre relato y concepto, entre teoría y narración. En efecto, Lamas escribe narraciones teóricas. Lamas promovió un tipo de escritura que narra mientras teoriza y que conceptualiza mientras relata. Una escritura ajena al anti-intelectualismo de nuestra época y, por supuesto, una escritura que siempre echa mano del trabajo paciente de los conceptos.

Pensemos, por ejemplo, que cuando Lamas escribió sobre el trabajo sexual e insistió la necesidad de que esta actividad ingresara al comercio formal, no pensó el problema desde una mirada estrictamente legalista o politológica; por el contrario, Lamas utilizó las herramientas del trabajo etnográfico para justificar su posición de manera narrativa. En *El fulgor de la noche*, Lamas cuenta cómo llegó a interesarse activamente en el fenómeno de la prostitución y de las dificultades que atravesó para que las trabajadoras sexuales confiaran en ella. Lamas teje su relato con los elementos mínimos y las intrigas propias de la novela policial, con misterio, ansiedad y paranoia: “Cuando le propuse a Claudia [líder de una agrupación de sexoservidoras] acompañarla por primera vez, me topé con la sorpresa y la extrañeza de su parte y, aunque aceptó mi compañía, no había comprendido del todo qué quería yo. Entendía que no andaba detrás de una tajada de dinero, no quería una comisión ni pretendía abrir un punto por mi cuenta, pero si no iba por lana ni tampoco por aventuras sexuales, ¿entonces qué buscaba? Cuando te sales del esquema establecido, se generan dudas sobre quién eres y qué quieres. No bastó asumirme como feminista, la duda persistió: ¿era una espía de la competencia?, ¿una agente del gobierno?”.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Marta Lamas. *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*, México, Océano, 2017, pp. 80-81.

En este mismo libro, Lamas narra cómo, para ella y algunas compañeras de batalla, el feminismo tiene que ver con la defensa de una sexualidad femenina activa y, “narra” en múltiples ocasiones teóricas, que sólo después del agenciamiento del deseo existe la posibilidad de ser libres. Lamas insiste que el feminismo no es únicamente rabia o dolor transformado en cambio político, sino que, además, el feminismo tiene que ver con la vida digna, con el fin de la vida precaria, con una vida construida en el fulgor anónimo de lo común, con las pasiones alegres que hacen menos horrible la existencia. Este último punto no se lo perdonan muchas y muchos. Por eso, no es extraño que las nuevas generaciones acusen a Lamas de “feminista ilustrada” como si fuese una ofensa; o bien, como si aspirar al fin de la subalternidad, el agenciamiento del deseo y la promoción de la emancipación de las mujeres fuese incompatible con la vida intelectual o con las revueltas feministas contemporáneas. En uno de los momentos más intensos del libro, Marta describe el entusiasmo y el miedo que experimentó el compartir la noche con todas esas mujeres capaces de mantenerse alegres en momentos de suma vulnerabilidad: “La rutina hacía previsible ciertas agresiones. Claudia, temeraria de por sí, era una modelo a seguir por todas; y yo pensaba, al ver a esas jovencitas: «Si ellas pueden cuidarse, ¿por qué yo no?». Me encantaba ver a Claudia peleándose con los policías, me divertía ver a las chicas vacilando a los clientes, me impresionaba la capacidad que tenían para echar relajo. Estar en el punto era un juego, aunque a ratos se volvía peligroso. La adrenalina del punto me mantenía acelerada: el riesgo de la noche en la calle me resultaba sumamente atractivo. Descubrí el fulgor de la noche.”<sup>6</sup>

En consecuencia, como saben los lectores de Marta, y los que se niegan leerla aunque se asomen por la mirilla del chisme o la difamación, Lamas escribe pensando en una conversación pública, en un lector íntimo, de esos que aun gustan de leer cartas y recibir llamadas telefónicas. Lamas es una escritora que, al igual que Homero o Joyce, es citada, comentada y vilipendiada, pero muy poco leída. Al menos no siempre fue así. Lamas tiene más lectores de lo que ella se imagina y que no se atrevería a aceptar por pudor, honestidad intelectual o elegancia. Sus mensajes llegan a varios puertos sin nombre. Pero esos mensajes distendidos, esas comunicaciones elusivas dirigidas a muchas orejas, muchas de ellas sordas, transcurren en un tiempo dónde nadie quiere oír y todos seleccionamos

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

lo que queremos escuchar. Por ello es digno de atención la paciencia pedagógica con la que Marta aclara sus argumentos: “Lo que me interesa es distinguir la trata del comercio sexual, en su sentido cualitativo. Confundir ambas cosas sólo sirve para condenar a las trabajadoras sexuales a una situación de ilegalidad y riesgo”,<sup>7</sup> y la seriedad con la que asume su voz disidente: “Como estuve alejada un tiempo del ambiente, no visualicé que muchas feministas que se manifiestan en contra de la violencia hacia las mujeres se han convertido en neoabolicionistas, así como varias líderes de trabajadoras sexuales (mexicanas y de otras nacionalidades) también lo han hecho.”<sup>8</sup> Marta Lamas tiene la virtud de encarnar la razón dialógica, con el rigor y la pasión, que la condenan al catálogo de las brujas pensantes.

### Para qué (se) escribe

Para precisar el cómo de la escritura, considero pertinente introducir dos formas de las operaciones críticas de Lamas: su trabajo con las narraciones y su análisis de conceptos. Por un lado, es de sobra conocido que Lamas es una crítica furibunda de las abolicionistas del comercio sexual, lo cual le trajo algunos escarnios públicos. Su argumento es que la abolición es deseable; la regulación, posible, con tal de que las trabajadoras sexuales puedan ejercer libremente su oficio sin ser extorsionadas y con la obtención de derechos laborales. Una promoción de la vida digna y de la disminución de la precariedad en la vida de las mujeres. Como puede notarse, estos argumentos sólo pueden provenir de la experiencia etnográfica directa, de una sensibilidad cómplice con las prácticas de libertad, de una subjetividad que no sustituyó el trabajo de campo por la “teoría de campo” —esas formas higiénicas de hacer academia sin experiencia, sin cuerpo, sin contaminación—. De tal manera que los relatos antropológicos de Lamas son, a su vez, la historia documentada de la discusión pública sobre el comercio sexual en México. Relatos que no son testimonios ni catastros sociológicos: son *experiencias* tal como Benjamin sugirió tempranamente al articular narración y experiencia. De hecho, con el cuidado de la informante que no instrumentaliza el testimonio de las otras, con la mesura de la profesional que no busca usufructuar las formas de vida a modo de colonialismo de datos, Lamas ofrece pautas

115 |

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 234.

éticas para la escritura etnográfica: “hacer observación antropológica es como ser un extranjero que, sin saber las reglas tácitas de conducta social, trata de aprender a comportarse en un contexto distinto.”<sup>9</sup> Por lo tanto, se puede derivar una lección metodológica: escribir el relato de las otras, sin sentido de pertenencia, es una de las condiciones éticas mínimas para una crítica feminista.

Por otro lado, en tanto lectora y amiga de Bolívar Echeverría, Lamas ha sido muy cautelosa con los procesos de blanquitud de la academia latinoamericana y con el enemigo mortal del pensamiento situado: la “americanización” del pensamiento. Precisamente, como argumentó Echeverría, la *americanización* es el último proceso de la modernidad capitalista acaecido en el siglo XX, cuyo objetivo es “naturalizar” un proyecto civilizatorio en todas las esferas de la vida. Lo distintivo de este proceso, entonces, es la diferencia morfológica entre la modernidad “europea” y la modernidad “norteamericana”: la articulación de un sistema productivo con base en un *ethos* “realista” de fundamento “protestante” o “puritano”. “Tal vez la clave histórica empírica principal de la modernidad “americana” está en la coincidencia casual –“providencial”, si se quiere– de un peculiar proyecto de vida comunitaria, el proyecto cristiano puritano, con un hecho natural igualmente peculiar, el de la abundancia relativa de medios de producción naturales.”<sup>10</sup> Si la hipótesis de Echeverría es acertada, que una de las últimas formas del despliegue de la modernidad capitalista es posible por medio de la diseminación de una forma de vida protestante, se sigue que la “americanización” de la universidad contemporánea no está exenta de tales estructuras puritanas. El neoliberalismo y el puritanismo son así dos grandes compañeros de cama, dos magmas activos en la estructura psíquica de la subjetividad contemporánea.

Marta Lamas retoma ambas premisas de la tesis de Bolívar Echeverría –la correlación entre neoliberalismo y puritanismo– para robustecer su postura respecto de los debates acerca de la conducta sexual y para realizar una crítica a la “americanización” de la teoría feminista en América Latina. “La «americanización» que atinadamente destaca Bolívar Echeverría es un fenómeno incuestionable en México debido a la dependencia que tenemos con nuestros vecinos: nuestros ojos están en Estados

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>10</sup> Bolívar Echeverría (compilador). *La americanización de la modernidad*, ERA-UNAM, 2018, p. 27.

Unidos.”<sup>11</sup> Sin embargo, cabe advertir que la crítica de Lamas no es análoga ni parecida a la que hicieron algunas feministas racializadas en la década de los noventa al acusar al feminismo académico de *White feminism*. La crítica de Marta proviene de otro lugar, quizá de una condición de académica periférica o de antropóloga latinoamericana, cuya sensibilidad para el contexto es irrenunciable. Por consiguiente, la diferencia de la crítica de Lamas con el *Black feminism* o con las actuales feministas descoloniales radica en que, como en el caso del debate cultural sobre acoso sexual, se parte de dos formas de vida distintas, de dos tradiciones corporales totalmente opuestas: una forma más apegada a la dimensión del goce y el agenciamiento del deseo; la otra, a la clausura y gestión de las demandas del cuerpo. Una forma comunitaria de estructura “católica” que resguarda un tipo de *machismo mariano* y una forma individualista de resabio “protestante” que alberga un miedo al cuerpo.<sup>12</sup>

En tal caso, lo importante para la discusión aquí sostenida es el tipo de *operaciones críticas* de Lamas, la forma de análisis conceptual que realiza respecto de la hegemonía académica de los *gender studies* y del tipo de escritura y agenda que produce la “americanización” del feminismo. Para ello, Lamas no hace crítica tradicional al uso (análisis de conceptos, reconstrucción de teorías o descripción ininterrumpida de testimonios); por el contrario, Lamas investiga el campo cultural del feminismo como un laboratorio para “poner a prueba” la teoría y las prácticas feministas con una mirada etnográfica. De hecho, la singularidad del trabajo crítico de Lamas, sus “aportes” para emplear vocabulario economicista, es que monta un laboratorio de observaciones de las principales instituciones que atraviesan el cuerpo feminista. Como Bruno Latour, que hizo trabajo etnográfico con un laboratorio de investigación científica para concluir que la formación de los científicos depende de una subjetividad selectiva que discrimina los datos “científicamente relevantes”, del mismo modo podría afirmarse que Lamas hace trabajo etnográfico con el laboratorio

117 |

<sup>11</sup> Marta Lamas. *Acoso. ¿Denuncia legítima o victimización?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 40.

<sup>12</sup> Esta forma cultural quedó expuesta en el debate público que sostuvo Lamas con otras feministas respecto del *MeToo*. En la discusión que fue televisada en cadena nacional, Lamas aludía a que el manifiesto escrito por algunas intelectuales y celebridades francesas provenían de un feminismo defensor de la sexualidad contra el feminismo puritano de origen anglosajón. No es extraño, entonces, que Lamas entienda este debate en el seno del feminismo como “la disputa

cultural entre Estados Unidos y Francia”, cuyo balance final, aunque no está saldado, es que las guerras sexuales (*Sex wars*) existen en ambos escenarios, pero con diferentes matices. Las batallas culturales contra la hegemonía del feminismo anglosajón son cada vez más intensas y aceleradas, al grado que hoy, un referente de este nuevo escenario proviene de los feminismos del sur. Cfr. Mariana Alvarado. *Feminismos del sur. Recorridos, itinerarios, juntas*, Buenos Aires, Prometeo, 2020.

feminista mexicano para concluir que existen casos donde la academia incentiva los movimientos feministas y , otros casos, donde existe una total disonancia entre la teoría y la práctica feministas. Pero más importante aún, que los debates sobre el sujeto del feminismo está atravesado por la circulación de conceptos y teorías de la academia metropolitana, sin cuestionar sus orígenes y alcances puritanos. Por tal motivo, una de las operaciones críticas de Lamas, que por no disponer de otra manera más precisa denominamos *etnográfica*, es un trabajo minucioso de descripción y análisis coyuntural de la relación entre conceptos y teorías feministas con la formación de subjetividades. Esta manera de explicar cómo las teorías feministas desarrolladas al interior de la academia norteamericana son localmente recibidas en las prácticas feministas de la región, particularmente en el espacio público, en los debates en medios de comunicación y la prensa mexicana, permite definir el trabajo de Lamas como una aplicación de métodos etnográficos a la práctica feminista.

Un caso que documenta lo anterior es el análisis “etnográfico” de Lamas del concepto de *gender* en el feminismo mexicano, que podría ser extensible a otras naciones. En primer lugar, Lamas señala que *gender* no es lo mismo que *género* y eso ha motivado muchos malentendidos políticos y discursivos. Si en castellano el “género” es una cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino dependiente de la función gramatical, el *género* como traducción de *gender* es una categoría que condiciona la simbolización y la construcción cultural de la diferencia sexual. El problema, entonces, es que en nuestros países es común que al hablar de género nos estemos refiriendo únicamente a las mujeres, cuando se trata de un concepto relacional que en su acepción anglosajona remite a sexo: “cuando el término *gender* es traducido al castellano hay que ver si el sentido original es el del sexo o el de la nueva acepción de género.”<sup>13</sup> Lo interesante es que Lamas advierte que el concepto de *género* que comenzó a circular recientemente en Latinoamérica, especialmente en las universidades y las políticas públicas proviene de una definición estadounidense de la década de los cincuenta del siglo xx. Una definición promovida por la ONU y el Banco Mundial: conjunto de creencias, prescripciones y atribuciones que construyen socialmente tomando como base a la diferencia sexual. Sin embargo, el mayor

<sup>13</sup> Marta Lamas. “Feminismo y americanización: la hegemonía académica de *gender*” en Bolívar Echeverría

(compilador). *La americanización de la modernidad*, ERA-UNAM, 2018, p. 218.



problema con este “nuevo” concepto de género no es que tenga una filiación anglófona –al final de cuentas no hay lengua sin contaminación, la lengua es siempre impura– sino que la lengua resguarda una visión del mundo que, en este caso, es capitalista, puritana y extractivista. Por lo tanto, Lamas concluye que la circulación mundial de este concepto, además de probar la hegemonía cultural norteamericana, impuso la agenda, los debates y los vocabularios de la academia feminista estadounidense como si fuesen vocabularios universales sin la transformación del contexto. Un caso significativo de lo que Pierre Bourdieu y Louis Wacquant denominaron “las argucias de la razón imperialista”: hacer pasar un tipo particularismo por universal (el feminismo norteamericano) y borrar todos los matices y especificidades de todos los demás particularismos (los feminismo latinoamericanos, africanos, asiáticos e, incluso, europeos).

En segundo lugar, Lamas discute algunos casos relevantes sobre la censura implícita y la recepción exitosa de algunos libros feministas en los debates académicos. El primero caso, la censura del libro de *El género vernáculo* (1990 [1982]) de Iván Illich en la bibliografía especializada sobre género. El segundo, el éxito comercial de *El género en disputa* (2001 [1990]) de Judith Butler. En ambos casos, argumenta Lamas, se trata de un aspecto no menor de la “americanización de la agenda de género”. El primer caso es una exclusión abierta de un libro del circuito académico sobre género, un libro de género “fuera del canon” de la academia feminista norteamericana. Las razones de la exclusión transitan desde el desprecio por la erudición europea de un personaje como Illich (anarquista, sacerdote, intelectual influyente) hasta su confrontación directa con la comunidad académica feminista de la Universidad de Berkeley en 1982, pasando por la discusión sobre si un hombre puede hablar en nombre del género. El segundo caso es un éxito editorial sin parangón causado por una teoría performativa de género original, crítica, robusta, capaz de orientar los movimientos sociales, las políticas de la identidad y los debates sobre la construcción social del género. Lo interesante de este éxito editorial está por el lado de la recepción y no con la teoría, con lo que simboliza la preminencia intelectual de la autora respecto de otras formas de pensar el feminismo: ¿Es Judith Butler la feminista más importante del mundo o es la académica más importante del feminismo norteamericano? En la respuesta a la pregunta subyace gran parte de las fantasías colonialistas y de las ilusiones de universalidad promovidas por la academia anglosajona. Por un lado, Lamas comenta que el libro de Butler no tuvo un alto impacto en los debates del feminismo europeo

—comparado con su influencia en Estados Unidos y Latinoamérica—, precisamente porque el posestructuralismo francés y el psicoanálisis —dos de las fuentes que impulsan la obra butleriana— forman parte “natural” sobre la teoría crítica feminista y justo probarían los límites epistemológicos de la performatividad. Por otro lado, Lamas señala que el éxito editorial del libro de Butler coincide con la promoción de grupos interesados en colocar una agenda de feminista específica, el *lobby* de grupos sociales, entre ellas empresas y consorcios, fuertemente vinculados con las disidencias sexuales, las políticas públicas que entienden la discriminación de género como la “desigualdad constitutiva” y, quizá la más importante, las batallas culturales promovidas por esa guerra por goteo llamada *identity politics*. La promoción de Butler en el circuito académico norteamericano, ajeno por supuesto a la voluntad de la propia autora, la convierten en el paladín de la teoría *queer* en Estados Unidos. “Si bien la aportación de Butler es incuestionable, llama la atención de la forma en que se convierte la gurú del *gender*. Ella “reempaqueta” anteriores planteamientos realizados por lingüistas y antropólogos respecto a interpretar la cultura como un sistema de símbolos.”<sup>14</sup> En este sentido, el éxito de Butler en Latinoamérica es también resultado de los procesos de americanización de las universidades latinoamericanas que, en muchas ocasiones, importan discusiones teóricas, vocabularios críticos y agendas públicas con un *fervor sucursalero* y, por extensión, que los procesos de americanización legitima las condiciones de subalternidad y colonialismo epistémico de las academias no metropolitanas, de las universidades periféricas.

Finalmente, la agudeza de Lamas, junto con la valentía de proferir verdades sin oídos, la conducen al terreno de la *polemista*, a pesar que se trata de la forma básica del pensamiento crítico, pues nos alerta sobre el clima moral de la época (el puritanismo) y, sobre todo, de cómo el feminismo norteamericano, o mejor dicho, la americanización de la perspectiva de género, abrió una brecha entre las ciencias sociales, las ciencias naturales y el psicoanálisis favoreciendo el disciplinamiento de los saberes y los estudios de campo, tal como opera la división norteamericana del trabajo universitario. Un producto genuino, está por demás señalarlo, de la guerra fría.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 229.

# Afinidades y diferencias: una topografía feminista

---

María Pía Lara\*

\* Universidad  
Autónoma  
Metropolitana-  
Iztapalapa

“Si nuestra vida no vale, produzcan, reproduzcan y cuiden sin nosotras...  
Es el tiempo de nuestra revolución”<sup>1</sup>

Para Marta Lamas

Quienes nacimos en el siglo pasado, hemos visto con sorpresa y alegría cómo el movimiento de las jóvenes feministas en México ha logrado, en los últimos años, el mayor impacto en visibilidad y en *ecohabilidad*. Es decir, sus actos de resistencia han alcanzado un efecto de amplificación al volverse memorables y replicables, con la capacidad de direccionar un cambio social; aunque también podríamos decir “en resonancia con”, porque se trata de algo que viene de otras y que resuena en nosotras.<sup>2</sup> Ahora es signo de orgullo e independencia entre las jóvenes el declararse feminista. Y creo que muchas de nosotras –las mayores– tenemos la conciencia de

121 |

<sup>1</sup> Retomo esta frase de la proclama de activistas de Mendoza en torno al paro de actividades en Marzo de 2018, disponible en <https://www.unidiversidad.com.ar/8m-la-proclama-de-las-mujeres-en-mendoza>

<sup>2</sup> Recupero el concepto de *ecohabilidad* de José Medina en *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial*

*Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford y Nueva York, 2013, 225. Al respecto, ver también el trabajo de Harmut Rosa *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Cambridge, Polity Press, 2016.

que algo muy importante está sucediendo, no solo en México, sino en muchas partes de Latinoamérica y también en el resto del mundo. Creo que esto está en el centro del libro de Marta Lamas *Dolor y política*,<sup>3</sup> ya que ella hace un intento por tratar de comprender lo que este fenómeno significa con relación a los temas que a ella le preocupan: el moralismo, las identidades, la rabia, la violencia y el tipo de organización política que debería ser el movimiento feminista. Yo comparto plenamente esas preocupaciones y creo que tiene razón en pensar que hemos de trabajar para poder dialogar con estas jóvenes. Por ello a continuación analizaré algunos de los temas que ella aborda, ya que me parece importante contrastar sus reflexiones con mi visión teórica y mis propias reflexiones.

Mi preocupación es poder captar lo nuevo de las expectativas de estas jóvenes y lo que ha significado la sedimentación de las experiencias del pasado de otras activistas, Marta Lamas entre ellas, cuyo trabajo práctico de muchos años es incuestionable. Propongo entonces que veamos estas relaciones espaciales y temporales entre distintas generaciones como un trabajo colectivo que, finalmente, ha producido este nuevo espacio de *los imaginarios feministas*. En mi libro más reciente sobre este tema,<sup>4</sup> los imaginarios tienen que ver con las posibilidades de relacionar lo que una lee, lo que una conoce y lo que una ve, al tiempo que construimos lo que somos con nuestras auto-representaciones vinculadas con proyectos de acción. Intento explicar la importancia de la relación que existe entre los conceptos y las experiencias y cómo entre ambos se van reflejando, también, las nuevas expectativas que emergen entre las actrices políticas. En este sentido, la parte central que define mi concepto de *imaginarios feministas* la denomino *topografía* para evidenciar que han de incluirse todos los espacios de la vida y de las relaciones que tenemos las mujeres con otras, con otrxs, con la naturaleza y con el mundo (la psique y el inconsciente colectivo que están incluidos en esta definición espacial). A través de este concepto también podemos concebir cómo se ha dado la reorganización temporal de las experiencias y evidenciar las posibilidades de rastrear cómo han emergido los nuevos deseos o voluntades en el actual contexto. Como diría Nora Rabotnikof, las experiencias “[y] los cortes generacionales, de clase, las maneras de ver o no ver las

<sup>3</sup> Marta Lamas, *Dolor y Política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*, México, Océano, 2020.

<sup>4</sup> María Pía Lara, *Beyond the Public Sphere: Film and the Feminist Imaginary*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2021.

injusticias, las tradiciones políticas (globales y locales), todo aquello que no cabe, ni podría caber en una teoría del todo y que, al mismo tiempo, no queremos dejar librado a la pura vivencia”<sup>5</sup> están en el centro de mi concepción de los nuevos “imaginarios feministas”.

### ¿Qué es “La marea verde”?

Algunas pensadoras como Nuria Varela han aludido a las recientes y globales explosiones feministas como si se tratara de la llegada de “la cuarta ola”. En términos precisos señala que: “[L]a cuarta ola del feminismo, alimentada por las tres anteriores, las redes sociales y la toma de conciencia de las generaciones más jóvenes, está removiendo los cimientos patriarcales como nunca. En el interior de ese gran “evento complejo” también crecen las contradicciones y los discursos mezclados con los vientos de la posmodernidad plantean nuevos conceptos, nuevas preguntas, nuevas reclamaciones”.<sup>6</sup> A este respecto quisiera comenzar señalando que me parece problemática esta denominación tan difundida, en términos de “olas” (*waves*), para referirse a estadios del feminismo debido a que es difusa, pues muchas versiones difieren en la forma de caracterizar incluso los propios estadios históricos, desde dónde y en qué momento se originaron;<sup>7</sup> en todo caso, ha sido la narrativa oficial de las norteamericanas, como lo ha mostrado hace tiempo Nancy Fraser.<sup>8</sup> Tomando esto en cuenta, para hacerle justicia a los muchos feminismos que han surgido en el mundo y que no necesariamente cabría enmarcarlos, en bloque, en las narrativas hegemónicas, me parece importante evidenciar que lo mejor sería hacer un esfuerzo por decolonizar nuestros conceptos cuando nos referimos a los movimientos de las feministas jóvenes en México y en Latinoamérica.

<sup>5</sup> Nora Rabotnikof, “Comentario a María Pía Lara *Beyond the Public Sphere*” de próxima aparición en la Revista *Diánoia*.

<sup>6</sup> Nuria Varela, *El feminismo de la cuarta Ola*, Barcelona, Penguin Random House, 2019, p. 18.

<sup>7</sup> Además de Varela, he revisado la caracterización de Prudence Chamberlain, la de Marina Larrondo y Camila Ponce. La valoración histórica para unas comienzas desde las sufragistas hasta nuestros días, otras relatan los tiempos históricos antes descritos por las norteamericanas, con sus énfasis en ciertos reclamos

y, otras más, asumen que todo esto es global. He de confesar que, sinceramente, no encuentro caracterizaciones convincentes. Ver Prudence Chamberlain, *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality*, London, Palgrave MacMillan, 2017 y Nuria Varela, *Feminismo 4.0. La cuarta ola*, Ciudad de México: Penguin Random House, 2020.

<sup>8</sup> Ver: Nancy Fraser, “Feminism, Capitalism, and the Cunning of History” en Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Nueva York y Londres, Verso, 2013, pp. 209-226.

En miras a reparar el análisis en torno a las afinidades y diferencias entre los feminismos globales y, especialmente, entre los “nuevos” y diversos feminismos latinoamericanos, con el objetivo de esclarecer el impacto y visibilidad que les son propios, me parece más adecuado recurrir a otra metáfora que nos ofrece la propia Nuria Varela: la de un “tsunami”, que se produce “cuando algún fenómeno extraordinario desplaza verticalmente una gran masa de agua” y llega sorpresivamente a invadirlo todo.<sup>9</sup> Así pues, más que aceptar la metáfora de las “olas” (*waves*) para referirnos a lo que pasa en Argentina, Chile, Uruguay o México, lo sucedido globalmente puede ser mejor comprendido como un tsunami que, en todo caso, evidencia el fenómeno de *ecohabilidad* (resonancia), de manera que el término de “la marea verde” englobaría de mejor manera el fenómeno sin limitarnos a las autodescripciones de las feministas norteamericanas.

Así como antes se empezó a hablar de la “marea rosa” para describir a los países latinoamericanos en los que las izquierdas ganaron las elecciones (como Brasil, Bolivia, Ecuador, Argentina y Uruguay), hoy podemos referirnos a estas jóvenes y a sus movimientos como “la marea verde” porque ellas también han traído cambios profundos. La “marea rosa” suponía entonces un claro alineamiento de aquellos países con proyectos de cambio histórico-políticos importantes, ya que estos gobiernos progresistas transformaron radicalmente el triste panorama en el que el neoliberalismo se anunciaba como la única alternativa y su orientación social recolocó el tema de la igualdad y el de la justicia social. Un paso más consistió en que la izquierda latinoamericana aceptaba que debía participar democráticamente para ganar las elecciones y construir —contra todo anti-estatismo de la tradición marxista— un proyecto radical del Estado Social. De ahí que del color rojo se pasara al color rosa. Creo que, en ese mismo sentido, hemos de entender el término de “marea verde” para referirnos a los movimientos feministas de las jóvenes en Latinoamérica.

Así pues, el término de “marea verde” es una gran metáfora que debe asumirse no como un estadio histórico evolutivo, sino como la expansión de las coincidencias y de las particularidades históricas de estos grupos juveniles. En miras a las coincidencias, el tema central de estas activistas es la violencia: el lugar que ocupa en sus experiencias cotidianas

<sup>9</sup> *Ibid*, 17.

y la concientización de que es éste el tema político central para sus reclamos y, si bien no es el único, es uno de los más urgentes. Como lo expone de manera clara Marta Lamas: “[L]as emociones que están encerradas en la soledad de violencias que se reciben continua y silenciosamente, y que conciernen a las experiencias de dominación vividas en la intimidad de una habitación, a la vuelta de una entrada del metro, detrás de la aparente tranquilidad de una reunión familiar... Estas violencias cotidianas que ocurren en espacios doméstico o familiares gestan la depresión o la rabia y, también, producen la politización de la subjetividad”.<sup>10</sup> Por eso están orientadas a confrontar el problema estructural de la violencia sistemática contra las mujeres construyendo, al mismo tiempo, su visibilidad como actrices políticas a la conquista de todo espacio público y yendo más allá de esos límites. Por su parte, en miras a sus particularidades históricas, Nora Garita identifica que un punto en común en “los feminismos urbanos, los feminismos comunitarios, los ecofeminismos, es justamente ese punto de partida para enunciar y para pensarse: ser un cuerpo territorio. Cuerpo territorio violentado desde la conquista de América hasta la fecha, pasando por las violaciones de la guerra en Guatemala (mujeres ixiles), las muertes de Ciudad Juárez (Segato, 2013) o los feminicidios en todo el continente (Segato, 2011)”.<sup>11</sup> Así pues, estas jóvenes tienen la esperanza radical de transformarlo todo, empezando por cómo percibir las subjetividades en y a través de multi-espacios y de su tiempo encadenado al pasado y, con gran fuerza, retrayéndolo hacia el futuro.<sup>12</sup>

Es posible que las primeras en acuñar el término “marea verde” fuesen las argentinas que lucharon por la legalización del aborto y que con el uso del “pañuelo verde” convirtieron al color en el símbolo de las nuevas esperanzas, pues ellas ya tenían claro que se trataba de cambiar a las sociedades enteras.<sup>13</sup> Las feministas antes habían utilizado el color morado porque estaba asociado con el movimiento de las sufragistas en Inglaterra y luego también en los Estados Unidos,<sup>14</sup> así es que la elección del color verde es una forma simbólica que permite entender algunas de las transformaciones hacia lo nuevo desde Latinoamérica.

<sup>10</sup> Marta Lamas, *Dolor y política*, op. cit., p. 77.

<sup>11</sup> Nora Garita, “Prólogo” a Marina Larrondo y Camila Ponce, editoras, *Activismos feministas jóvenes. Emergencias, actrices y luchas en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2019, p. 14.

<sup>12</sup> Este último punto es uno de los temas centrales que desarrollo en mi libro *Beyond the Public Sphere:*

*Film and the Feminist Imaginary*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2021.

<sup>13</sup> Verónica Gago, *Feminist International. How to Change Everything*, Londres y Nueva York, Verso, 2020.

<sup>14</sup> Por eso también la novela de Alice Walker se llama *The Colour Purple*.

En efecto, el color verde es hoy el que ha ido recorriendo otros lugares de Latinoamérica como una marea, como cuando las activistas chilenas fueron convocadas por la performance del colectivo LasTesis, cuya primera representación fue “Un violador en tu camino” seguida por otras muchas representaciones en los lugares más simbólicos de la historia de Chile, como el estadio de fútbol (donde muchos prisioneros de Pinochet fueron detenidos y torturados) o el Palacio de la Moneda (donde se quitó la vida Allende) o el Ministerio de la Mujer y la equidad de género, en protesta por las actitudes de la ministra. Como apunta Marta Lamas: “Ninguna otra intervención pública feminista ha tenido el impacto de esta breve representación, que se repitió en varias ciudades del mundo [ecohabilidad o resonancia]. En la ciudad de México se llevó a cabo en el Zócalo, con una participación de miles de mujeres”.<sup>15</sup> Como fue evidente, el mensaje del colectivo LasTesis dio la vuelta al mundo y otras feministas se han sentido interpeladas porque se trataba de desenmascarar a las instituciones patriarcales tras siglos de violencia naturalizada en los cuerpos de las mujeres y configurada como un privilegio construido para los hombres.

Cabe señalar que ellas también han sido clave en las transformaciones políticas con otro performance, el del 14 de octubre de 2020, para desecher la constitución pinochetista —en el que aparecían vestidas de negro y lanzaban la constitución de Pinochet al mar— alentando así a los ciudadanos sobre la necesidad de la creación de una nueva constitución. El proceso constituyente es en gran parte un logro del activismo de estas jóvenes quienes, finalmente, también han contribuido al éxito en la elección del primer presidente de izquierda, el joven activista Gabriel Boric (de 36 años).

Uno de los puntos centrales de mis reflexiones se enfoca en evidenciar que los conceptos que utilizamos son realmente registros de los cambios históricos que han ocurrido y que, precisamente por ello, no es banal dar cuenta de los cambios en torno a cómo, con las transformaciones conceptuales, se alude a las realidades ya transformadas. En esta perspectiva no está de más reiterar, una vez más, que estos cambios nos exigen ahora separarnos de las descripciones usuales —que antes han utilizado las norteamericanas— para referirnos a las etapas históricas y a los cambios

<sup>15</sup> Marta Lamas, *Dolor y Política*, op. cit., p. 69.



conceptuales de lo que ahora nos ocurre a nosotras en estas latitudes; por ello, la necesidad de hacer un esfuerzo por decolonizar también nuestro trabajo conceptual para entender mejor lo que está pasando. En este sentido, por ejemplo, la socióloga Glória Gohn (Gohn, 2017) señala que el término de “movimientos” –cuyas estructuras eran centralizadoras– debe dejarse a un lado para adoptar el término preferido por las jóvenes de hoy, que es el de “colectivos”, porque éstos son agrupamientos horizontales y además entre ellas se autodenominan como “activistas” y no como “militantes”.

### Las activistas y no militantes

Adentrándonos en las afinidades de la “marea verde”, en las de los diversos feminismos latinoamericanos considerados como una variedad de grupos plurales, podemos comenzar por identificar algunos “parecidos de familia”<sup>16</sup> a partir de las edades de las activistas, las formas de organización horizontal (sin figuras de liderazgo), la no asociación con partidos y con sindicatos, la pluralidad de sus posiciones e, incluso, la presencia de las madres cuyas hijas fueron asesinadas y, principalmente, la gran violencia contra las mujeres –que es generalizada. Por otro lado, las diferencias más destacables entre estos son, precisamente, las que Marta Lamas identifica de manera muy clara en su libro y son en las que me detendré a continuación: una perspectiva moralista, la reivindicación de la violencia –que ha llegado a abarcar la agresión contra otras posiciones, como la que ha sustentado el trabajo de Marta Lamas como activista–,<sup>17</sup> así como un separatismo que no acepta hombres en sus organizaciones.

Respecto a este último punto, Marta Lamas señala que, “al analizar su “estilo” como una práctica significativa, es posible encontrar una relación con otras formaciones anti-sistémicas como el zapatismo y con lo que ellas consideran que es el anarquismo”, pero “su vocabulario expresa también una coincidencia con esa tendencia de las feministas mal

<sup>16</sup> Sobre el concepto filosófico de “parecidos de familia” ver: Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica e IIF-UNAM, 1988.

<sup>17</sup> Sobre esto último, acerca de la reacción a algunas de sus posturas, ella escribe: “Lo que yo pretendí que fuera un análisis cultural acerca del fenómeno #MeToo ahora había compañeras que lo leían como

que yo legitimaba el acoso, el hostigamiento, la violación sexual y los feminicidios. Otra espiral de significación... Sin embargo, algunas adversarias políticas lo aprovecharon para atacarme *ad feminam* en lugar de expresar sus discrepancias con mis posiciones”, en Marta Lamas, *Dolor y Política*, op. cit., pp. 140 y 142.

llamadas *radicales*, por su postura separatista”.<sup>18</sup> Creo que Marta Lamas y yo coincidimos al estar preocupadas por esta tendencia anarquista, porque la posibilidad de construir transformaciones a largo plazo implica alguna forma de imaginar el papel de un Estado radicalmente democrático con instituciones y leyes feministas (lo que significa que no podría haber separatismos). Hasta donde yo sé, no ha sucedido una transformación radical en la que, en un país, se haya podido construir un proyecto político estrictamente con anarquistas. De hecho, movimientos como *Occupy Wall Street* fenecieron porque el asambleísmo horizontal no dio para más y porque nunca se tuvo un proyecto concreto registrado como una agenda política.

Entre el odio neoliberal al Estado y el rechazo anarquista al Estado hay coincidencias, por eso soy escéptica. Los activismos argentinos y chilenos han intentado construir proyectos políticos transformadores y tienen agendas políticas. En palabras de Marina Larrondo y Camila Ponce, los “activismos feministas jóvenes” (de las argentinas y de las chilenas) han estado “llevando adelante transformaciones enormes que cambiarán el mapa de las políticas, los derechos, la construcción de subjetividades y las formas de vincularnos unas con otras en las próximas décadas”.<sup>19</sup> Es en miras a esta perspectiva que, en términos más concretos, podríamos identificar una primera afinidad con los otros activismos de Latinoamérica.

Una segunda afinidad radica en que estas activistas son grupos de mujeres muy jóvenes y se ven a sí mismas construyendo espacios que incluyen a los cuerpos politizándolos. A este respecto Marina Larrondo y Camila Ponce destacan que “la juventud no es una cualidad esencial sino una producción sociohistórica en la cual unos sujetos se inscriben, reconociéndose como tales en unas condiciones que no han elegido pero que contribuyen a construir”.<sup>20</sup> En este sentido, las feministas mexicanas están intentando proseguir con un proyecto de más largo alcance, con hazañas como imponer propuestas de protocolos de género en todas las instituciones de educación superior. Y si bien es cierto que, como Lamas señala, “para generar coaliciones y articularnos por metas

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>19</sup> Marina Larrondo y Camila Ponce, “Activismos feministas jóvenes en América Latina. Dimensiones y perspectivas conceptuales” en *Activismos feministas jóvenes*.

*Emergencias, actrices y luchas en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2019, p. 21.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 23.

concretas, habría que erradicar de nuestras intervenciones algunas actitudes arbitrarias que circulan en los distintos grupos y colectivos del movimiento”,<sup>21</sup> la explosión de las demandas de estas jóvenes coincide cuando ellas reaccionan a situaciones concretas, usualmente el asesinato de otra(s) jóvenes en circunstancias violentas, lo que las ha llevado a manifestarse en las vías públicas y a posicionarse apoderándose de los espacios, feminizándolos.

Un extraordinario ejemplo de esto fue la decisión de estas activistas de quitar la estatua de Cristóbal Colón resignificando el espacio, ya no como un monumento colonialista sino como un espacio de encuentro feminista, denominado “Glorieta de las mujeres que luchan”. Y esto se relaciona con el concepto de *topografía* que yo he utilizado en mi libro para referirme a las relaciones de las actoras con el tiempo —entre pasado, presente y futuro—, vinculándose con las que ya no están, con las generaciones pasadas y con las futuras, articulando así la recuperación de otras experiencias del pasado con el filtro dinámico del presente, críticamente reforzado con nuevas expectativas. Se trata, principalmente, de hallar la manera de definir a la justicia relacional feminista moviéndose entre los “espacios” intergeneracionales y entre los tiempos históricos entrecruzados.

Así pues, en este esfuerzo por articular la recuperación inter-generacional, la referencia actual al término *activismo* remite al esfuerzo por tratar de diferenciarse de anteriores formas de organización política, de manera que, aunque el término de activismo ya existía, aquí, con ellas y entre ellas, adquiere una semántica particular, como dicen Marina Larrondo y Camila Ponce inspiradas en la terminología de Bernard Pudal.<sup>22</sup> Es el resultado de los varios niveles de sedimentación de las experiencias de otros actores políticos que permiten al término irse transformando para reflejar mejor las nuevas realidades que ellas enfrentan ahora.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Marta Lamas, *Dolor y política*, op. cit., p. 116.

<sup>22</sup> Bernard Pudal, “Los enfoques teóricos y metodológicos de la militancia”, *Revista de Sociología*, no. 25, 2011, pp. 17-35.

<sup>23</sup> Pudal distingue cuatro configuraciones: “La primera corresponde al “militante heroico”, quien es un militante abnegado, disciplinado, pero, al mismo tiempo, sin ser capaz de ver los errores que comete su partido, este militante está inspirado en el activista obrero. El “militante retribuido” es un sujeto que quiere hablar de sí mismo y ya no desde una organización, esta configuración comienza hacia 1975, después del utopismo

de mayo de 1968. Mientras que el “militante distanciado” sería un sujeto con un compromiso menos importante y más individualizado; esta configuración se caracteriza por la reaparición de *movilizaciones colectivas y protesta*. Por último, en la cuarta configuración planteada por Pudal, se recogen avances de las tres primeras, pero con una ampliación de estas categorías, en las cuales “surgen nuevos desafíos como el desinvolucramiento, el letargo del militante, la consideración de los resortes psicológicos y sociales del compromiso” en: Marina Larrondo y Camila Ponce, “Activismos feministas”, op. cit., p. 24.

Las feministas jóvenes que han ido movilizándose a las sociedades en Argentina, Brasil, Uruguay, Chile, Colombia y México de alguna forma han digerido las experiencias de otras militantes, pero también han logrado implementar rupturas con el pasado, lo que valdría la pena seguir con más atención, como lo ha hecho hasta ahora Marta Lamas.

Lo que ha cambiado radicalmente es cómo ellas han abierto lo que, en términos de Koselleck, podemos llamar nuevos “espacios de las experiencias” de politización y cómo han permitido que, en sus “horizontes de expectativas”, decidan transformar todas las instituciones patriarcales.<sup>24</sup> Desde luego, ello supone que aún haya que esperar que puedan forjar todos los cambios radicales a los que aspiran, considerando también, de manera igualmente importante, las experiencias de ruptura entre generaciones pasadas y presentes. Estas diferencias, como señalé antes, son las preocupaciones que compartimos Marta Lamas y yo acerca de la organización, la violencia y el separatismo identitario.

Ahora bien, en torno a la reivindicación de la violencia, tres son las cuestiones que la marea verde ha permitido visibilizar activando su ira: en primer lugar, ha tematizado la violencia como la emoción más definida de sus experiencias y es precisamente la reacción de ira la que les ha permitido conceptualizar los espacios institucionales de una forma distinta a la previa visión patriarcal. Lo que antes solíamos considerar como lo “no público” es ahora visibilizado porque allí también existen relaciones de dominación y poder. En segundo lugar, las instituciones patriarcales ahora son tan abiertamente exhibidas por ellas que, finalmente, han podido sacudir las conciencias de los otros —lo que también ha provocado reacciones negativas por parte de los hombres que se han visto “descritos” y acusados por conductas que ellos sabían que eran reprobables, aunque institucionalmente se les permitía—; al reconvertirlas de secretas a exhibidas, las activistas van logrando recuperar espacios previos de dominación y espacios de crítica a formas de sujeción. Y, en tercer lugar, la marea verde ha permitido evidenciar que el intento de cambiarlo todo requerirá formas de aceptar vínculos con los otros, lo cual significa que las activistas separatistas no podrán continuar sin apoyo y cooperación

<sup>24</sup> Sobre la categorización de estas dos categorías, los “espacios de las experiencias” y “los horizontes de las expectativas”, que funcionan como condiciones de posibilidad de las experiencias y deseos entrelazados en

los actores sociales, ver Reinhart Koselleck, ver *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357.

con un proyecto más amplio de convergencia, pues como Lamas apunta, “¿Hasta dónde es factible que los grupos y las colectivas anticapitalistas, antipatriarcales y antirracistas desatoren los obstáculos que siembran de piedritas –y piedrotas– el camino hacia una transformación democrática radical?”<sup>25</sup> De hecho, la actual radicalización puede verse también a partir de esta conexión entre la violencia hacia las mujeres y el camino largo que han de recorrer las expectativas de estas activistas en torno a cómo poder erradicar institucionalmente el maltrato y la violencia con nuevos proyectos de educación y cultura, generando esta vez un proyecto de democracia radical incluyente con otros grupos maltratados.

Así que también ha llegado la marea verde a México. Pero no me mal entiendan, no ha sido por la influencia de aquellos países o por ser el producto de otros movimientos similares, pues, siguiendo a Koselleck, proponer la existencia de distintos sedimentos del tiempo posibilita captar distintas velocidades de cambio y de transformación sin caer presa de la falsa alternativa entre procesos lineales o cíclicos.<sup>26</sup> Atendiendo esta perspectiva, la singularidad de las jóvenes activistas de México se entiende mejor si atendemos a la crónica que de ella hace Marta Lamas en *Dolor y política*. Las instituciones políticas, culturales y educativas en México han sido profundamente patriarcales y discriminadoras con las mujeres. Solo gracias a sus movilizaciones las universidades han empezado a crear protocolos de conducta propios de género, que seguramente irán recorriendo más y más instituciones. El Colegio Nacional, por ejemplo, tiene pocas mujeres y el pacto patriarcal ha sido diseñado para que así siga siendo; de igual forma, las leyes están hechas de tal manera que no sea posible probar muchos de los delitos contra las mujeres.

Es precisamente el grado de violencia tan generalizado en todos los ámbitos en la vida de las mujeres lo que ha provocado la reacción de rabia generalizada entre las jóvenes, pues como Lucía Álvarez Enríquez señala: “El aumento de feminicidios ha sido, sin duda, la punta de lanza de la nueva oleada feminista, pero éste va de *la mano de otros muchos agravios y modalidades de violencia de género cada vez más inaceptables e intolerables para las mujeres, especialmente para las nuevas generaciones de jóvenes*

<sup>25</sup> Marta Lamas, *Dolor y política*, op. cit., p. 115.

<sup>26</sup> Reinhart Koselleck, *Sediments of Time. On Possible Histories*, Stanford, Stanford University Press, 2018, p. 9.

<sup>27</sup> Lucía Álvarez Enríquez, “El movimiento feminista en México en el siglo XXI: juventud, radicalidad y violencia”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, vol. 665, núm. 240, septiembre 2020.

*extremadamente amenazadas en su vida cotidiana*”.<sup>27</sup> En este sentido, sin dejar pasar de manera desapercibida que las jóvenes de hoy se asumen más que como víctimas, como actoras políticas, es importante hacer notar que nada de lo que ha ocurrido en México puede pensarse simplemente como la importación de ideas o de tradiciones y/o conceptos, ni siquiera el tema del acoso y del hostigamiento sexual.

Así que en este punto sí disiento de lo que dice Marta Lamas, porque creo que es un error de juicio pensar el movimiento del #MeToo como uno de importación. Más bien habría que comprenderlo como el efecto de un “tsunami”, pues su ecoabilidad o resonancia fue lo que provocó que muchas se reconocieran en la experiencia de haber sido hostigadas en sus lugares de trabajo o en las escuelas. Y si no hay voces de clases sociales como las obreras, esto no significa necesariamente que a ellas no les haya sucedido. Quizá no tienen las armas o condiciones para atreverse a acusar a sus violentadores. El “twiteo” se ha hecho viral mucho más allá de las fronteras de los Estados Unidos y no fueron las actrices las primeras en utilizar el término sino la activista negra, defensora de los derechos civiles, Tarana Burke, quien fundó al movimiento. Ella fue violada y por eso fundó primero la organización llamada “*Just Be*” (2003) para educar a las jóvenes negras que habían padecido alguna forma de violencia sexual. También fundó el movimiento #MeToo para generar conciencia sobre la infinidad de casos de abuso y agresión sexual que padecen las mujeres negras norteamericanas. Pero una vez que otras mujeres utilizaron en internet el “hashtag”, comenzó el eco que hizo que se expandiera la posibilidad de hacer público el reclamo y poder compartir con otras las experiencias de abuso y corrupción sexual, favorecidas por el secretismo institucional patriarcal.

En el pasado, la experiencia de las mujeres estuvo vinculada a sentirse “aisladas”, se les imponía el silencio ante la posibilidad de convertirse en objeto de la venganza masculina a partir de procesos legales en los que se cuestionaba la biografía de las acusadoras, destruyendo así su reputación. Por eso se entiende el “tsunami” generado por el #MeToo, de tal longitud que es posible documentar (en fuentes tan accesibles como Wikipedia) más de 34 movimientos en los que las mujeres han comenzado a militar en el mundo entero, incluyendo a países tan dispares como Marruecos, Japón, Francia, México y China (entre otros).

Las estructuras patriarcales han constituido muros de silencio e impunidad cuyas estrategias fueron el secretismo y la complicidad entre los hombres y sus leyes. Por eso el tema del acoso también se relaciona con la metáfora del “Tsunami” y con la “marea verde”, porque ambos pueden aplicarse al espacio de la politización de este tema, que implica poder compartir con otras el cúmulo de experiencias similares y *ocultas*, vividas por muchas mujeres en el mundo, así como presentar a la luz y a debate el análisis crítico de la gran institución invisible que es el secretismo entre los hombres. Lo que finalmente emergió como una reacción colectiva de las feministas mostró globalmente la crisis de las instituciones patriarcales y capitalistas y, precisamente por ello, el tema aquí no es el moralismo, sino la impunidad y la corrupción, pues los hombres que ocupan posiciones de poder en sus instituciones de trabajo saben que podrían –y pueden– tocar u hostigar a las mujeres con las que trabajan o a sus estudiantes sin mayores consecuencias, porque es muy difícil que a ellas les crean,<sup>28</sup> lo cual explica la espontánea actividad de los tenderos en todas las universidades y colegios.

Cabe señalar que nunca estuve de acuerdo con la muy cuestionable carta escrita por las francesas,<sup>29</sup> pues me parece absurdo pensar que no podamos discriminar entre el coqueteo y las situaciones en las que existen relaciones de poder y privilegios que permiten a los hombres hacer comentarios sexuales innecesarios o poner las manos no deseadas en los cuerpos de las mujeres en lugares privados del trabajo, evitando que haya testigos. En el caso de Plácido Domingo, por ejemplo, comenzaron a invitar a su esposa para que asistiera a sus ensayos con las cantantes para evitar su reprochable conducta, tolerada ampliamente hasta entonces entre las instituciones de ópera más prestigiosas del mundo

133 |

<sup>28</sup> La filósofa Amia Srinivasan comenta al respecto: “It is true that women have always lived in a world created by men and governed by men’s rules. But it is also true that men have always lived alongside women who have contested these rules. For much of human history their dissent has been private and unsystematic: flinching, struggling, leaving, quitting. More recently it has been public and organized. Those who insist that men aren’t in a position to know better are in denial of what men have seen and heard. Men have chosen not to listen because it has suited them not to do so, because the norms of masculinity dictate that their pleasure takes priority, because all around them other men have been doing the same”, en Amia Srinivasan, *The Right to Sex. Feminism in the Twenty First Century*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux. 2021, p. 22.

<sup>29</sup> Entre las firmantes de aquella carta estaba Catherine Breillat, y claro, Catherine Deneuve. La primera sacó un artículo en *El País* donde declaraba que constantemente soñaba con ponerse en el lugar de una mujer violada y quería sentirlo (sic). Deneuve tuvo un largo romance con Marcello Mastroianni, con quien tuvo una hija, pero me resulta muy extraño que ella no pueda ver lo que en otras situaciones significa la experiencia de tener que aceptar iniciativas sexuales de hombres en condiciones en las que no hay una clara posibilidad de rechazarlos, sin que esto tenga serias consecuencias en las actitudes y formas con las que los hombres pueden reaccionan y presionar: psicológicamente, emocionalmente y por supuesto con rechazo y exclusiones en el trabajo como las consecuencias del rechazo.

—e incluso aún después de salir a la luz todas aquellas historias— le aplaudieron vivamente en sus posteriores recitales en Austria y España.

No obstante, me parece importante defender abiertamente la posibilidad de disentir entre nosotras, pues las feministas no podemos ser autoritarias ni tiranas. Hemos de poder aceptar que, si en las teorías democráticas existen diferencias sustantivas entre diversos enfoques, entonces no podemos exigir el silencio de otras voces feministas que disienten de nuestras propias posiciones. El feminismo tendría que pensarse como un esfuerzo crítico que nos permita cuestionar las actitudes autoritarias y la imposición de normas y de leyes construidas para seguir apoyando los privilegios de unos sobre otrxs. Por eso, la radicalidad de la transformación feminista requiere de un espíritu anti-autoritario, como insiste siempre Judith Butler. Y como dicen muchas de estas activistas ahora, “la revolución será feminista o no será”, aunque mucho depende de que podamos aprender a llevar a cabo la más grande transformación posible: la de la total democratización de las instituciones, reconvirtiéndolas en anti-autoritarias y solidarias con todas las otras causas de excluidos y dominados. Solo así podremos recuperar el reclamo de que puede existir una definición de justicia feminista.

Marta Lamas nos recuerda el término, acuñado por el filósofo Carlos Pereda, de “la razón arrogante” como una razón autoritaria; así, sin ser esencialistas, hemos de apelar a las experiencias de otras, en las que se consideraba normal interrumpir a una mujer cuando hablaba en público, en las que se minimizaban sus opiniones, se corregían “sus errores” o simplemente se las rechazaba. Esas y muchas otras experiencias vividas por nosotras —las que ya no somos jóvenes— son las que hoy nos alertan acerca de los peligros de la violencia como método y de pensar que cubriéndonos los rostros podemos darnos el lujo de aparecer en forma anónima para evitar posibles represalias. Tal vez haría falta cerciorarse de que estas prácticas no sean también oportunidades para que otros se cuelen y jueguen a querer hacernos tropezar en nuestro proyecto de hallar justicia. Por eso, el reto más difícil es ser capaces de construir una agenda común, porque sea como sea que construyamos las vías para transformar las instituciones, es importante también concebir y persuadir a otrxs sobre por qué es mejor nuestro proyecto que cualquier otro.



# Un extraño deseo sin sentido

---

Gabriela Méndez Cota\*

\* Universidad  
Iberoamericana,  
IBERO. México

Circulan tantas imágenes de Marta Lamas que seguramente yo había visto muchas antes de aquella mañana en que la tuve enfrente por primera vez. Lo cierto es que, teniéndola enfrente, o casi enfrente, no la reconocí. Estaba tan inmersa en mi exposición –¡o tan perdida! –que no alcancé a caer en cuenta de que era ella quien estaba ahí. Mi primer recuerdo no es, por tanto, el de su rostro o su silueta humana. Es más bien una imagen caligráfica, una nota de su puño y letra que recibí con sorpresa al terminar la sesión. Quizá por eso a veces, cuando pienso en Marta, lo que veo en mi mente son trazos, líneas y puntos suspendidos alegremente en un pequeño fondo abismal. Últimamente me remiten a Poros, hijo de Metis: un camino que se abre sólo “allí donde no existe y no puede existir una ruta propiamente dicha, cuando se trata de franquear un infranqueable, un mundo desconocido, hostil, ilimitado, *apeiron*, que es imposible atravesar de punta

a punta, el abismo marino, el *pontos*”.<sup>1</sup> Sin duda, en el océano del discurso feminista, los trazos de Marta son *peirata*: puntos de referencia, hitos luminosos, lazos que encadenan —¡y que salvan! Así sea provisionalmente. Reverbera en ellos la inteligencia astuta que procede mediante idas y vueltas.

No por nada la embarcación a la que perteneció *Debate Feminista* en sus primeros 25 años de existencia se llamó *Metis Productos Culturales S.A. de C.V.* Y tal vez, si no reconocí a Marta aquella mañana, fue porque iba y venía de un modo extraño. Como su tripulación, sólo se podía mostrar ocultándose:

Nuestro paso por *Debate Feminista* nos comprometió con el texto y su escritura de formas que quizá ninguna de las cuatro autoras sospechábamos, porque el trabajo editorial —de manera análoga al trabajo científico— tiene también la finalidad de borrar sus propias huellas: no hay mejor corrección que la que no se siente, la que no se oye, la que vuelve el texto terso, suave, sin tropiezos. Pero ese trabajo se realiza al costo de la propia negación. Durante 25 años, nuestra labor consistió en desaparecer de la escena, en difuminarnos.<sup>2</sup>

“¡Qué injusto!” se pensará y, sin embargo, más allá del sentido común según el cual feminismo existe para que la mujer no desaparezca más de la escena, para que no se difumine sin más, de un tiempo acá yo me pregunto si el feminismo, como el trabajo editorial, podría realizarse sin, en cierto sentido, desaparecer de la escena, sin difuminarse. Mi pregunta puede resultar incómoda para una época de exposición compulsiva y acumulación obligatoria, que vive lo político bajo el signo híper-masculino de la militancia subjetiva.<sup>3</sup> Pero puede resultar además extraña y sin sentido cuando se trata de releer precisamente a Marta Lamas: no una poeta oscura de lo informe sino una activista redactora de

<sup>1</sup> Sarah Kofman, *¿Cómo salir de ahí?*, Ciudad de México, me cayó el veinte, 2012.

<sup>2</sup> Hortensia Moreno, Marta Ferreyra, Cecilia Olivares y Ariadna Molinari, “Apuntes para una historia de Debate Feminista”, Joel Astudillo García y José Edgar Nieto Arizmendi (comps.), *Feministas mexicanas del siglo XX: espacios y ámbitos de incidencia*, Ciudad de México, UNAM, PUEG, 2016, p. 32.

<sup>3</sup> Alberto Moreiras, *Infrapolítica*, Santiago de Chile, Palinodia, 2019.

<sup>4</sup> Marta Lamas, *Feminismo pragmático*, Buenos Aires, Red Editorial, 2019.

<sup>5</sup> Marta Lamas, “Escribir para transmitir”, Claudia Albarrán (comp.), *Cómo escriben los que escriben. La cocina del escritor*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica e Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2011.

panfletos clarividentes, una feminista “pragmática”<sup>4</sup> que escribe “para transmitir”.<sup>5</sup> Extraña y sin sentido, la pregunta por una desaparición necesaria se desprende en cualquier caso de suponer que el feminismo, en tanto experiencia, abre caminos solamente ahí donde no los hay, ni puede haberlos. No es otro el supuesto desde el cual me propongo releer a Marta Lamas, pues en el fondo lo que me interesa es el feminismo como experiencia, y la transmisión como enigma. En tanto experiencia, el feminismo no es conocimiento ni información, no es conciencia de género ni narrativa de identidad, sino básicamente algo que sucede, que pasa, que falla. ¿Qué podría transmitirse entonces si no es un desfondamiento, el personal y el de la política entendida como militancia subjetiva? Y ¿cómo transmitir algo así sin difuminarse, sin desaparecer de la escena?

La primera vez que leí a Marta Lamas me intrigó su alusión, más bien inquietante, a la larga noche del feminismo, y también su insistencia en que la teoría no es, para las feministas mexicanas y latinoamericanas, un lujo, sino una necesidad *vital*.<sup>6</sup> Paradójicamente, aquellas palabras en favor de la teoría constituyen para mí una primera noticia del feminismo no como teoría, conocimiento o expertise, sino más bien, y precisamente, del feminismo como experiencia. El texto aleccionaba:

Para ser interlocutoras productivas en vez de estériles adversarias en el cada vez más urgente debate del feminismo latinoamericano, tenemos que hacer un trabajo compartido para desarmar la razón arrogante, tanto en el campo de las intelectuales como en el de las antiintelectuales. No hay que hacer nada ruidoso, nada declarativo, nada espectacular: sólo un ejercicio de la razón que no tenga temor de corregirse y cambiar su punto de vista, para lo cual hay que escuchar, tratar de entender las razones y sinrazones de las otras feministas, estudiar, aprender a debatir y confrontar argumentaciones.<sup>7</sup>

A propósito de aprender a debatir y confrontar argumentaciones, en su célebre ensayo sobre la aporía Sarah Kofman recoge la figuración de los discursos en el texto platónico como fuerzas “no menos inquietantes y peligrosas que el mar y sus abismos”, y enfatiza que afrontarlas

<sup>6</sup> Marta Lamas, “Los feminismos: desacuerdos y argumentaciones”, *Feminismo: transmisiones y retransmisiones*, Ciudad de México, Taurus, 2006, p. 122.

<sup>7</sup> Marta Lamas, “Los feminismos: desacuerdos y argumentaciones”, *Feminismo*, op. cit., pp. 116-117.

significa, para el filósofo, “afrentar potencias temibles, infernales”.<sup>8</sup> No sorprende así que se le haya vuelto apremiante a Platón recurrir a una lógica de identidad, a divisiones y jerarquías entre realidad y apariencia, entre lo inteligible y lo sensible, entre el filósofo y el sofista, entre el que genuinamente ama la verdad y el que —como *ellas*—meramente goza encantando, entrapando y paralizando. ¿Es que otro ejercicio de la razón es posible en el océano del discurso feminista? ¿Qué hacer cuando la razón falla, resbala, choca o naufraga entre adversarias que se tornan, de inmediato, enemigas? ¿Cómo salir de ahí? No se trata, insiste Marta, de hacer nada ruidoso, nada declarativo, nada espectacular. Sólo escuchar y tratar de entender razones y sinrazones, estudiar y aprender a debatir. Y si, como sugiere Kofman, la cuestión de fondo es la naturaleza no meramente teórica del debate —de la razón, del aprendizaje y de la inteligencia— me parece que Marta Lamas no ignora esa cuestión, sino que la encarna y la escenifica. Para ella, el problema se llama “género”, y la consigna es desarmar sus efectos en la vivencia de lo político mediante un trabajo compartido.<sup>9</sup> Se trata de perder el miedo al mar y a la madre, a nadar y navegar, a sus caminos que desaparecen y se difuminan, para aprender por fin, a pensar la vida de otro modo.

Kofman nos recuerda que el filósofo y el sofista son más bien hermanos que se disputan una herencia: la de la inteligencia práctica, Metis. Lejos de simplemente excluir, como asumirían Detienne y Vernant, la astucia de Metis en aras de una auténtica contemplación filosófica, el filósofo se ve obligado a desarrollar una habilidad técnica semejante a la del sofista, hasta indistinguirse de él. Para prevalecer, debe traicionar a Parménides o renunciar a la lógica de la identidad, es decir, suicidarse: “Porque renunciar a la lógica de la identidad es también perder la seguridad de su propia identidad, su autenticidad; de alguna manera es suicidarse”.<sup>10</sup> El suicidio no aparece ahí como un ejercicio virtuoso de la razón sino como la condición paradójica inevitable de la filosofía, de la creación de sí. En *El banquete*, Eros se presenta como hijo de Poros, el Recurso, y de Penía, la Miseria. Más allá de que el amor a la sabiduría quede así vinculado de origen a la astucia y la artimaña (Metis), lo que Kofman destaca del mito es que en realidad es Penía, la Miseria, y no Poros, el Recurso, quien toma la iniciativa y ejecuta el artificio de engendrar

<sup>8</sup> Sarah Kofman, *¿Cómo salir de ahí?*, op. cit., p. 28.

<sup>9</sup> Lamas, Marta Lamas, “Marcha del orgullo homosexual: ¿de qué tienen miedo?”, *Fem* 5, 1985, p. 105.

<sup>10</sup> Sarah Kofman, *¿Cómo salir de ahí?*, op. cit., p. 42.

a Eros. Mientras el hijo de Metis yace borracho de néctar, Penía activamente lo utiliza para su fin creador. Ella, la Miseria, no sólo transgrede los roles de género, sino que encarna la verdadera aporía filosófica, la que erosiona la distinción entre el filósofo y el sofista, entre la buena aporía y la aporía paralizante, pues “en ella se borran todos los opuestos, no es ni masculina ni femenina, ni riqueza ni pobreza, ni pasaje ni ausencia de pasaje, ni recurso ni sin recurso...”.<sup>11</sup> Penía, la Miseria creadora, es la discapacidad común que, con Astucia, hace y deshace el capacitismo arrogante que se disputan el filósofo y el sofista, el hombre y la mujer, la feminista auténtica y la mera charlatana.

De Kofman dice Duroux que lee sin la pretensión de construir un sistema o contrasistema, y en cambio con el afán de reintroducir la pregunta por la diferencia sexual en la economía de un pensamiento que se pretende puro. Si la masculinidad se caracteriza por la desconexión, “que supone que el pensador –porque es un hombre –produce pensamiento puro, libre de pasiones y apegos terrenales”, Kofman cometería una suerte de traición al reconstruir la operación indispensable de la diferencia sexual en la producción de un texto filosófico.<sup>12</sup> Pero en realidad, tanto de Kofman como de Lamas habría que decir algo mucho más interesante, como mínimo que cada una, a su manera, comete una traición doble al reintroducir la pregunta por la *indiferencia* sexual en el horizonte radical del feminismo:

La indiferencia sexual –o el pensamiento de una ‘vida’ que no tome la forma del organismo delimitado que se reproduce a sí mismo a través de una relación con su otro complementario –podría hacer algo interesante más allá de las ciencias de la vida. Podría impulsarnos a pensar más allá de los trucos perezosos que la figura de la díada sexual ha ofrecido al pensamiento.<sup>13</sup>

Si, como piensa Duroux, la filosofía protege a Kofman de su propia locura, de su propia aporía –al menos hasta que, finalmente, se suicida –es el registro psicoanalítico, en diálogo con la antropología y la literatura, el que arroja a Marta Lamas hacia la batalla cultural y política que para ella significa un *debate feminista*. No por nada en el mismo

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>12</sup> Françoise Duroux, “How a Woman Philosophizes”, Penelope Deutscher y Kelly Oliver (eds.), *Enigmas: Essays on Sarah Kofman*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2018, p. 137.

<sup>13</sup> Claire Colebrook, “Sexual indifference”, Tom Cohen (ed.), *Telemorphosis. Theory in the Era of Climate Change*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2012, p. 167.

año que arranca su proyecto editorial más conocido coordina también *La bella (in)diferencia*, volumen construido alrededor de un ensayo de la psicoanalista Frida Saal en el que “...se trataba de trazar un límite conceptual [entre los discursos psicoanalítico y político] que, al modo de una línea divisoria de las aguas, nos permitiera avizorar el campo de la política desde una perspectiva desbrozada de lastres e ilusiones”.<sup>14</sup> No un pasaje al acto, sino una línea divisoria de las aguas, permite a Marta Lamas interpelar a las reivindicaciones que se plantean, como enfatiza Saal, sólo en la medida en que la mujer se aleja de su función reproductora. Es a través de argumentos y polémicas contra el “mujerismo” –o, habría que esclarecer, el imaginario reproductivo de Occidente –que se pregunta cómo salir de la diferencia sexual configurada por el género: una lógica identitaria que en la modernidad se manifiesta como una vivencia religiosa de lo político.<sup>15</sup> Una y otra vez, Lamas afirma que “...un elemento básico para la construcción de una sociedad verdaderamente democrática requiere entender que las identidades sexuales y de género no se construyen voluntariamente, sino que están cruzadas por procesos psíquicos inconscientes”.<sup>16</sup> La cuestión, claro, es si algo así se puede “entender” en el sentido habitual del término, si se puede transmitir bajo la forma del conocimiento, la disciplina, o la institución. Quizá el rechazo expreso, histórico y persistente, de buena parte del feminismo –y de la universidad –al psicoanálisis no indique una falta de teoría o de saber, sino que por el contrario ponga en relieve, de modo paradigmático, la dificultad estructural de la política y la tarea pendiente del feminismo más allá del conocimiento o de la militancia: su tarea como pensamiento y decisión de existencia.

Si la aporía de lo político se deriva de que la instancia política es siempre de antemano heterónoma, nunca soberana, nunca autónoma, un feminismo democrático dependerá, ciertamente, del encuentro singular con la aporía, pero también de la articulación de un pensamiento compartido de la existencia –y, por tanto, de la extinción: no un pasaje al acto sino una apuesta infrapolítica, “una nada que es al mismo tiempo un no-todo, un no-todo que viene a ser una forma de nada desde la

<sup>14</sup> Frida Saal, “Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos”, Marta Lamas y Frida Saal (coords.), *La bella (in)diferencia*, Ciudad de México, FCE., 1991, p. 29.

<sup>15</sup> Marta Lamas, “El feminismo rechaza el mujerismo”, *Fem* 69, 1988, pp. 4-7.

<sup>16</sup> Marta Lamas, “Dimensiones de la diferencia”, Rodolfo Vázquez (coord.), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, Ciudad de México, Fontamara, 2012.

<sup>17</sup> Alberto Moreiras, *Infrapolítica [instrucciones de uso]*, Madrid, La Oficina, 2020, pp. 23-24, 81.

pregunta metafísica por excelencia”.<sup>17</sup> Recientemente, Laura Llevadot intenta distinguir el suicidio –según ella, un acto subjetivista que niega la aporía, en lugar de habitarla –de algo así como *llegar a ser nada*. Sus palabras, astutamente formuladas para interpelar no a los feminismos de una región u otra sino, directamente, a esas heridas universalizadas de la feminidad que forman y rompen, como olas, la articulación política de las mujeres, reactivan el llamado a desarmar la razón arrogante que Marta Lamas hace una y otra vez a lo largo de su trayectoria activista:

Lo político, la igualdad, el trato con el otro, no espera ni a la curación personal ni a la revolución. Ser nadie es una práctica que se hace aquí y ahora, y que no sabe esperar. En verdad, la hacemos a cada instante. Cada vez que nos relacionamos con el otro sin tener en cuenta quiénes somos ni quién es él, cada vez que sin advertirlo nos desidentificamos, justo antes de retornar al sujeto que creemos ser. Esta es, quizás, la posición femenina de la que aquí, finalmente, se querría hablar.<sup>18</sup>

Hoy se reactiva, desde la filosofía feminista, el exhorto democrático a desarmar la razón arrogante. Con María Zambrano, que corrige a Sófocles, Llevadot resiste el mandato de llevar la posición femenina hasta un final trágico de locura y muerte, pues realmente se trata, para ella, de llegar a ser nada, y no de suicidarse. Con todo, ¿no hay una resistencia feminista a pensar la asociación profunda entre posición femenina y pulsión de muerte, y en tal caso, si no se trata de una resistencia del género –del humanismo reproductivo que estructura la política en Occidente? ¿No sería necesario también salir de la complicidad estructural entre feminismo y humanismo reproductivo, para dar cuenta de Kofman, Woolf, y tantas otras que, de modos no del todo complacientes con la política en su concepción hegemónica, eligen salir de ahí?<sup>19</sup> Kofman examina el imaginario reproductivo de la filosofía clásica, la que se concibe a sí misma como una suerte de partería y en esa medida se reconoce, al menos al principio, como un tipo de saber conjetural, aproximativo, como el que requiere “un largo viaje a través del desierto, donde los caminos no están trazados”.<sup>20</sup> Tras documentar las operaciones filosóficas

<sup>18</sup> Laura Llevadot, *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual*, Barcelona, Tusquets, 2022, p. 184.

<sup>19</sup> Marta Lamas, “El regalo de la suicida”, Arnoldo Kraus (coord.), *SUICIDIO*, Ciudad de México, Debate, 2021, pp. 37-55.

<sup>20</sup> Sarah Kofman, *¿Cómo salir de ahí?*, op. cit., p. 58.

de división y jerarquización entre partos del cuerpo y partos del alma, entre dialéctica sensible y ciencia del ser, concluye preguntándose, de modo repentino, cómo es que Heidegger no reparó, en su crítica de la técnica y la modernidad, en eso que hoy llamaríamos, con profesionalismo, el género de la filosofía. Es así, sin mayor elaboración, que se difumina la estela del camino trazado por Kofman a través del desierto asimilador de saberes que acaba siendo el discurso filosófico y que al final no puede, como se sabe, protegerla de su propia locura, la libertad, y de su propia aporía, la muerte.

Quizá hoy habría que preguntarse, a propósito del calentamiento de los océanos y la desertificación de los continentes, acelerados por la narcoacumulación de la vida,<sup>21</sup> qué caminos alternos puede abrir el pensamiento de la (in)diferencia sexual. Claire Colebrook llama “extinción feminista” a una paradójica productividad de ese pensamiento: la de liberar lo sexual de la diferencia sexual, destruyendo el orden simbólico del género o la lógica ecocida y suicida del humanismo reproductivo.<sup>22</sup> Colebrook no confronta el género vernáculo de éste o aquel terruño, sino que abre un camino para redimensionar la necesidad vital —y el salto mortal— de confrontar el mujerismo globalizado en cualquiera de sus manifestaciones, al exhibir, en los relatos ecologistas del Antropoceno, el género de cierta reacción (anti)intelectual a las últimas noticias sobre la extinción. La reacción consistiría en reciclar viejas fantasías de una creatividad salvadora del Hombre: un Prometeo que, por fin, deviene Mujer “situada”, es decir, Mujer vinculada a la reproducción y el cuidado de “lo nuestro”. No sería otra la imagen que ahora cultivan de sí mismas tanto las ciencias de la vida como las humanidades interdisciplinarias que se ocupan del Antropoceno. Aunque la interpelación de Colebrook no se dirige, por tanto, a los movimientos anticapitalistas, anticoloniales, o feministas, sino que más bien se dirige a las almas bellas de la academia crítica en el mundo anglosajón, podría servir para redimensionar una de las tareas pendientes de la teoría en el horizonte populista de los feminismos latinoamericanos,<sup>23</sup> a saber, el de desarmar el sentido común mujerista, que conlleva una complicidad estructural

<sup>21</sup> Gareth Williams, *Infrapolitical Passages. Global Turmoil, Narco-Accumulation, and the Post-Sovereign State*, Fordham University Press, 2020.

<sup>22</sup> Claire Colebrook, “Feminist Extinction”, *Sex After Life. Essays on Extinction*, Vol. 2, Michigan Publishing y Open Humanities Press, 2014.

<sup>23</sup> Paula Biglieri y Luciana Cadahia, *Siete ensayos sobre populismo. Hacia una perspectiva teórica renovada*. Barcelona, Herder, pp. 99-100.



con la modernidad técnica: una lógica orientada hacia el reconocimiento y la sobrevivencia del Hombre.

Como en el resto de Occidente, la Mujer en el espacio cultural latinoamericano no ha sido otra cosa que la representación de la salvación del Hombre, y lo que habría que explorar es cómo Ella se refigura bajo el mandato de una fusión tecno-ecológica entre ser y pensar, entre vida y política. De ahí mi interés de abrir nuevos caminos de lectura, nuevas salidas internas, en el texto llamado “Marta Lamas”, que contribuyan a repensar su politicidad justo ahí donde ha fracasado, históricamente, su intención política. La lucha por el aborto, por ejemplo, tendría que leerse hoy más allá del “reformismo” como una consigna existencial, la de no obligarse a “permanecer cerca de la tierra, la vida y el cosmos” con tal de “proveer al hombre de una alteridad que ha requerido siempre para redimirse...”.<sup>24</sup> Y la lucha por una sexualidad democrática podría leerse, más allá del derecho liberal a la no discriminación, como un pensamiento de la (in)diferencia sexual, una decisión de salir del imaginario reproductivo del humanismo capitalista globalizado para abrazar lo sexual de la diferencia sexual: un extraño deseo sin sentido, que es extraño y sin sentido porque se desvía de la sobrevivencia y el mantenimiento de sí a través de lo otro. En suma, antes y por debajo de la teoría política y el afán educativo, el texto vital de Marta Lamas aloja un extraño deseo sin sentido que lleva a los cuerpos a tocarse no para reproducirse sino para llegar, por fin, a ser nada, a desaparecer y difuminarse gozosamente, prolíficamente, en alianzas laterales de amistad y en escrituras efímeras: pasajes pasajeros que se sustraen a la monumentalización. En ese talante juguetón se escriben las contribuciones a este dossier, que sólo capturan algo de Marta cuando la dejan ir y venir.

Por mi parte, debí leer a Marta Lamas por primera vez sólo un poco antes de encontrarme, también por primera vez, con los estudios culturales feministas en Gran Bretaña. Sus críticas al feminismo mujerista no sólo resonarían con las incisivas reflexiones de Wendy Brown, muy socorrida entonces en aquel contexto, sino que su interlocución generosa, unos diez años más tarde, en una coyuntura profesional y personal en extremo desafiante para mí, me llevarían finalmente a reconocer mi aprendizaje inicial del feminismo académico como una clase de natación en piscina.

<sup>24</sup> Colebrook, “Feminist extinction”, op. cit., p. 16.

Me permitirían reconocer que me había tocado un momento y un espacio excepcionales, protegidos de las olas, donde se podía teorizar a gusto, sin rendir demasiadas cuentas, sobre las más graves cuestiones: militancias desorientadas, todo tipo de ellas, un malestar profundo de la época, la globalización, etcétera. Allá se podía nadar o más bien chapotear sin percatarse de que la piscina se encontraba en una isla, de que la isla se encontraba en el océano, y de que en el océano se preparaban grandes tormentas y ciclones apocalípticos. Esa mañana en la que recibí su nota, me había tocado hablar de ética feminista y Antropoceno. En eso me hallaba, quizá naufragando mientras intentaba convencer del fin del mundo a una academia marxista más bien escéptica y ceremoniosa, cuando recibí la señal de su embarcación salvavidas. Meses después, como en *Cándido*, se sucedieron varias tormentas, terremotos y calamidades —que, desde luego, también podrían describirse como acontecimientos gloriosos en la marcha triunfal del feminismo digitalizado: desde el #MeToo, pasando por la denuncia del coloquio “Marta Lamas dialoga con hombres”,<sup>25</sup> hasta el linchamiento en redes de la autora de *Acoso: ¿denuncia legítima o victimización* (2018). Más allá de compartir su perspectiva crítica sobre algunos aspectos inquietantes de la masificación y tecnificación del discurso feminista, la cercanía inesperada de Marta Lamas en medio de aquellas tormentas significó para mí la apertura de nuevas preguntas, nuevos deseos y nuevos caminos y decisiones por ensayar. ¿Filosofía feminista, estudios de género, o escritura autográfica? ¿Militancia subjetiva, capitalismo académico, o una práctica artística de pensamiento, de observación paciente, amorosa, de lo que desaparece y se difumina sin más? ¿Feminismo estratégico, pragmático, hegemónico y salvador... o extinción feminista? No una identificación religiosa con Marta Lamas, sino una proliferación gozosa de diferencias, una interlocución creadora de caminos ahí donde no los hay, ni puede haberlos...

<sup>25</sup> Benjamín Arditi, “Ser una persona digna sigue siendo una decisión”, Raquel Serur y Fabio Vélez (comps.), *Marta Lamas dialoga con XY*, Cuaderno 16 del

Seminario Modernidad, Versiones y Dimensiones, Ciudad de México, UNAM, pp. 21-43.

# De la construcción de la “sensibilidad femenina”\*

Carlos Monsiváis

## Nota introductoria

En 1972 publiqué unas notas sobre el sexismo en la literatura mexicana, dedicadas a probar las hegemonías del patriarcado en nuestra cultura.<sup>1</sup> Trece años después admito la inutilidad de tal empresa, como cualquiera donde de antemano se conocen, con detalle, los resultados de la búsqueda: a la cultura mexicana, desde el principio, la ha ordenado el machismo. Y este hecho no admite controversia. Por eso considero más adecuado examinar la construcción de esa entidad múltiple, “la sensibilidad femenina”.

145 |

\* Carlos Monsiváis, “De la construcción de la ‘sensibilidad femenina’”, en *Misógino feminista*, ed. Marta Lamas (México: Océano, 2013), 81-92. Artículo publicado por primera vez en *fem.*, núm. 49 (diciembre de 1986-enero de 1987), pp. 14-18.

<sup>1</sup> Véase “Soñadora, coqueta y ardiente. Notas sobre sexismo en la literatura mexicana”, en *Misógino feminista*, ed. Marta Lamas (México: Océano, 2013), 21-43.

### “Procure ser discreta en lo posible”

En el proyecto de nación liberal la mujer no tiene sitio. La Constitución de 1857 y la Constitución de 1917 trazan claramente un espacio de privilegio y responsabilidad que excluye a las mujeres, los pobres y los indígenas. Más allá de los datos unificadores (territorio, legislaciones, idioma, tradiciones), una minoría guiada por motivos nobles e importantes sabe, o cree saber, lo que le conviene más al resto de los pobladores. *Nación* no son todos los habitantes del territorio, sino —únicamente— los dotados de conciencia, los enterados del sentido (social, político, económico) del país. ¿Qué pueden hacer las mujeres que, según los dirigentes de la Nación, carecen de calidades participativas, son frágiles y débiles, no tienen otro destino que la condición de amas de casa, cuidadoras de las llaves del hogar?

Forjar una nación es asunto de fuerza viril y del refinamiento que facilita el ingreso al “concierto de las naciones”. Los porfiristas, por ejemplo, creen ser la excepción de un país bárbaro y ven en las maneras recién aprendidas y en la educación gálica, no una formación cultural sino el proceder amable y brillante de una clase. A la cultura (versión occidental aprobada en París y, con algo menos de importancia, en Londres y Berlín), el gobierno y la sociedad le conceden funciones ornamentales, a tono con el ideal: ¡la madurez de la civilización!

146 |

### Un sentimiento puro y ardiente

Desde el principio, la sensibilidad de los personajes femeninos está marcada y va desde la imposibilidad de alternativas morales al permiso degradado de la creación artística. El ejemplo evidente: las poetisas (luego “poetas” para indicar la seriedad de su intención, como reza el absurdo sexista). ¿Qué se demanda de una *poetisa* en el siglo XIX? Sencillez, espiritualidad, búsqueda de los valores que enaltecen el hogar. Y si la escritora no cumple al pie de la letra con las exigencias, peor para ella.

Sus lectores la tratarán como si así lo hubiera hecho, y desdeñarán sus brotes de sexualidad, sus intentos heterodoxos de transmitir la condición femenina. Una cita de Ignacio Manuel Altamirano viene al caso, en relación con una amiga:

Gratisima y por demás deliciosa es la impresión que deja en el ánimo la lectura de las poesías de usted. Un sentimiento puro y ardiente, robustez de inspiración, inefable ternura en las expresiones, profunda moralidad en los asuntos, gala en los cuadros descriptivos; he aquí las cualidades que sobresalen en las composiciones poéticas de usted.<sup>2</sup>

La *sensibilidad femenina*: “un sentimiento puro y ardiente”, “robustez de inspiración”, “inefable ternura”, “profunda moralidad”, las cualidades definitorias de quienes jamás dispondrán de ciudadanía ni de genio o talento, pero que repiten en el hogar las lecciones morales aprendidas de los hombres. Ser eco fiel de la didáctica masculina, “dulcificar” la realidad, es cumplir con los requisitos de la “condición femenina”. Por eso el interés narrativo en la prostituta, que es la mujer quintaesenciada (la rendición) y la negación de la femineidad verdadera (la permanente disponibilidad sexual). La prostituta es mujer sólo en lo biológico, porque al prescindir de su vida espiritual se desfeminiza. Lo femenino es la sensibilidad indefensa, tal y como lo ejemplifica en su obra una poetisa típica del siglo XIX, María del Refugio Argumedo de Ortiz:

<sup>2</sup> “Carta a una poetisa” en *La literatura nacional* (México: Porrúa, 1949).

Desaliento

Tiembla en el cáliz de la blanca rosa  
la gota cristalina de rocío;  
cruza ligero murmurando el río;  
la niebla se levanta vaporosa;

gime suave la brisa vagarosa  
entre arboleda de ramaje umbrío,  
y en las noches templadas del estío  
la luna se desliza misteriosa...

Sólo mi alma de duelo entristecida  
vaga entre sombras de letal tormento  
con la esperanza y la ilusión perdida;  
me agobia sin piedad el sufrimiento;  
que al emprender mi madre la partida  
en brazos me dejó del desaliento.

No hay aventura literaria, y esto no sólo por el talento o la falta de talento, sino por la ordenanza social: no te apartes de un vocabulario poético, no te alejes de la sensibilidad reconocida y reconocible. Otro ejemplo: un soneto de Mateana Murguía de Aveleyra (1856-?):

A una rosa

Lozana ayer, fragante se ostentaba  
luciendo sus espléndidos colores,  
y del sol a los vívidos fulgores  
en su tallo gentil se columpiaba.

El céfiro amoroso la besaba  
al arrullo de tiernos ruseñores:  
era la reina entre las otras flores,  
y el pensil orgullosa engalanaba.

Pero llegó la noche, y la tormenta  
de sus galas airadas la despoja  
dejándola marchita, amarillenta:

así la mano del pesar deshoja  
la flor de mi ventura, y macilenta,  
en el abismo del dolor la arroja.

La mujer es una flor, la mujer es objeto bello, la mujer es la falta de resistencia ante la adversidad, y que las interesadas se sometan, es tarea de la sociedad literaria: “Si es mujer deberá escribir como mujer”. En todo caso, las escritoras sólo tienen una defensa: el aprendizaje brillante de la técnica. Éste es el principio de su independencia. Véase el caso de Josefa Murillo, llamada más que demostrativamente *la Alondra del Papaloapan*, título que ya en sí mismo previene ante la obra. Josefa Murillo es reconocida por su dominio técnico y eso le permite expresar otros registros (entre ellos, la apatencia sexual), pero es mujer (y Alondra) y no hay modo de huir a la lectura-sin-lectura. ¡Qué espiritual y casta! Esta poesía será sucesión de ritmos gráciles, artificios meritorios, sensaciones de finitud, ausencia de ideas, visión del mundo desde la debilidad y la falta de recursos del poder. A los hombres les toca la poesía vigorosa que exalte y eduque el espíritu. A las mujeres, la poesía que se escribe cuando no hay poesía.

### Los personajes que no logran ser autores

Altamirano *dixit*: las mujeres, por disponer de más tiempo, leerán novelas, género dedicado fundamentalmente al bello sexo y que se conmueve más rápidamente ante los sufrimientos. Lectoras, nunca autoras. No hay en el siglo XIX de América Latina equivalentes a Jane Austen, George Eliot o George Sand (dos mujeres que travistieron su nombre literario para posponer los prejuicios). El desarrollo literario tiene que ver con muchas cosas, entre otras la tradición. Pero como lectoras, las mujeres de clase media apresan con facilidad el chantaje sentimental de los relatos y crean la tradición oral del melodrama al contarle historias a sus hijos a la hora de la comida, “función reproductora” y pedagógica.

En las novelas, antes que ninguna otra cosa, los personajes femeninos encarnan la falta de poder. Si son decentes, se les desensualiza o desexualiza, se les aparta de la política, del “mundo verdadero”. Para compensarse, las lectoras se transfiguran en heroínas, disfruten o no (lo más probable es que no) de posibilidades amorosas. En tanto lectoras, ejercen al máximo la sensibilidad a su alcance, las virtudes “propias de lo femenino”, la espiritualidad (sinónimo, en las novelas del XIX, de *sumisión* o de un espíritu cuya nobleza y decisión de sacrificio se somete a los dictados del padre, del cura, de la sociedad). Ellas también creen que la inferioridad natural de la mujer es fundamento de la autoridad, y de ese sitio secundario ni la heroína más notable se exime, especialmente a partir de que la lectura de novelas comienza a ser asunto básicamente de hombres.

Un ejemplo de la pureza como insignificancia: el personaje de Remedios, en la tetralogía de Rabasa (*La bola, La gran ciencia, Moneda falsa y El cuarto poder*, 1887-1888). En el ambiente mezquino y ruin de la provincia y de la capital, entre sublevaciones y corrupciones, Remedios es el ángel que atraviesa con semblante de éxtasis y dolor entre las acechanzas del destino, dormida, agónica, en estado de fiebre. Mientras ella inconsciente suspira y gime, la contempla con unción quien la protege de la realidad. Su autonomía, su pureza es la única dignidad que se le otorga, y su representación social es la debilidad prestigiosa.

En esta literatura (y la regla implacable casi no permite excepciones), si una mujer es independiente no dispone de dignidad social. Esto no sólo vale para el caso extremo de las prostitutas, sino para la “coqueta”, categoría femenina tan fechada que desaparece al establecerse nuevas leyes sociales. ¿Qué es la *coquetería*? El elemento de distracción funesta, la disponibilidad que ofende a la moral y anticipa la independencia como negación de la moral (por eso, al dejar de ser la coquetería rasgo negativo de lo femenino, se amplía el espacio de independencia).



En la novela que introduce a la mujer en la sociedad mexicana de la Independencia, *La Quijotita y su prima* (1819) de Fernández de Lizardi, la oposición surge entre la mujer que conoce y ama su lugar-en-el-mundo, y la coqueta, despilfarrada y alocada. Pudenciana, virtuosa y hacendosa, cuida de su hogar; Pomposita (*la Quijotita*) es la exhibición del deterioro: mimada, lisonjeada, consentida, “fiada en su hermosura y en sus gracias, sólo trataba de acrecentar el número de esclavos, que así llamaba a sus admiradores”.

### Los efectos retroactivos

Hablar de pensamiento patriarcal es calificar todo nuestro proceso histórico: colonial, formalmente independiente, liberal, revolucionario, pos y contrarrevolucionario. Por eso, en la literatura mexicana el sexismo encuentra a un colaborador eficaz e inevitable. En este caso, el reflejo de la moral dominante es directo y –casi siempre– sin matices. Si otros fenómenos de la vida nacional (la pobreza, o la pasión política, por ejemplo) suelen admitir asimilación y recreación artística, no sucede así en lo tocante al sexismo. Es una visión tan poderosamente arraigada que –júzguesele como se le juzgue– constituye una respuesta idiosincrásica a las solicitudes externas e internas. Así, cuando Díaz Mirón se exacerba y dice:

¡Confórmate, mujer! ¡Hemos venido  
a este valle de lágrimas que abate,  
tú, como la paloma, para el nido,  
yo, como león, para el combate!

encarna el machismo de su época y, al mismo tiempo, escenifica el papel concedido al hombre por las costumbres, una visión operática de la realidad, que se requiere para ser captado. (Gran parte de la literatura del porfiriato recurre al énfasis para no disolverse.)

## La sensibilidad traducida en imágenes

La “sensibilidad femenina” se construye a través de funciones fijas: diosa idolatrada, recipiente de la concupiscencia, fragilidad envilecida y redimible, compañera de la vida, pecadora arrepentida, santa de los mataderos y las cabeceras de los enfermos, ingenuidad acosada, virgen de medianoche, señora tentación, pinche puta, madrecita adorada, vieja chismosa, momia rezandera, candor pisoteado, pobre beata, noviecita santa, patrona de México... gracias a las imágenes, el estereotipo (el cliché) (el arquetipo) se interiorizan, devienen lugares comunes del comportamiento social.

La “sensibilidad” impuesta no requiere de mujeres específicas, sino de la Mujer con mayúscula, el don del espíritu, la presencia reconfortante que le otorga su poesía a la lucha por la vida: “Brindo por la mujer mas no por esa/ en la que halláis consuelo a la tristeza”. Y la abstracción culmina en el Hogar (el Recinto Sacrosanto) del cual será guardiana y vestal.

Una hipótesis de trabajo: en el proceso de la cultura mexicana (en éste y otros sentidos, tan dependiente de la cultura occidental, de la ortodoxia judeocristiana), la construcción de la “sensibilidad femenina” sigue una táctica: concederle una *imagen visible* a la mujer para mejor invisibilizarla, y confirmar –a través de paseos simbólicos– su ausencia de los verdaderos escenarios del poder.

Tómese el caso límite de los años de la guerra contra la dictadura y las guerras civiles en México (1910-1930, aproximadamente). Hasta ahora el personaje femenino por excelencia de la Revolución mexicana es la soldadera. Y si una mujer –Nellie Campobello o Rosa Castaños– quiere escribir sobre la violencia armada, deberá hacerlo prodigando símbolos y alegorías. Cito un fragmento de Nellie Campobello:

Pablo Mares murió maromeando su rifle de caballería. Cuentan que detrás de una peña grande, un día que hacía mucho sol. Su cara era dorada, su frente bien hecha, sus ojos claros, nariz recta y manos cuadradas. Hermoso ejemplar. Sus hijos le habrían agradecido la herencia. Los niños feos y enclenques, pobrecitos, y sus padres también. Los Pablos habrían dado hijos sanos y bien parecidos. Yo creo que Pablo Mares dejó de maromear su rifle y el cuerpo fuerte, el regalo que hacía a la revolución, cayó poco a poco, resbalándose sobre su lado izquierdo; las manos se fueron acostando sobre la peña y se quedaron quietas junto a la tierra, sus ojos claros no se cerraron. Su cara roja se fue muriendo poco a poco. Sus anchas espaldas reposaron ya tranquilas. Toda la sangre que corría hecha hilos rojos, hervidos sobre la roca, pedía perdón por no haber dado hijos fuertes... Yo creo que sus brazos se durmieron junto con el rifle después de un canto de balas.

Son Elena Garro y Elena Poniatowska las primeras escritoras que trascienden los impedimentos culturales que vedan a las mujeres la descripción de la violencia. O de los temas “ajenos a la femineidad”. Así, los esfuerzos de Rosario Castellanos por usar las posibilidades temáticas y formativas a su alcance sólo quebrantan con claridad cuando recurre a la ironía, al sarcasmo, a la autodeterminación, y se inventa un personaje que le da vuelta a las prohibiciones y a los rechazos. En los años de la Revolución se fomenta una sola cultura, que ve en el nacionalismo la mayor creación cultural del proceso armado y encuentra en el muralismo y en la novela de Revolución sus expresiones mayores. El énfasis se deposita no tanto en la creación o en la reconstrucción nacionales, sino en el sentimiento nacionalista donde la mujer no tiene participación activa. En novelas, poemas proletarios, narraciones costumbristas, obras de teatro, crónicas, etcétera, encontrarán cómo lo que impulsa al nacionalismo es el sentimiento de pertenencia que da origen a la nación, y en este nacionalismo impulsado, la mujer sólo tiene papeles secundarios, así sea Tina Modotti repartiendo

los rifles en el mural de Diego Rivera. El nacionalismo mexicano está hecho a imagen y semejanza del impulso masculino de construcción de la nación y del orgullo de pertenecer a una nación construida con violencia.

En la “alta costura”, a la mujer se le encomienda encarnar, hasta el límite, las sensaciones y los sentimientos, ser cursi hasta lo último, agotar la sensiblería. Las poetas de provincia (aquellas que le dan tan mala fama a las poetisas y a la provincia) representan la sensibilidad como inermidad cultural, la defensa de los valores familiares, la desprotección que se sublima en el sufrimiento o la dulzura extrema. Lo femenino es contemplación plácida, arroyuelo cristalino, amanecer diáfano, etcétera, y esto se aviene perfectamente con la cultura de la provincia, ya carente de prestigio desde los años veinte, así su poder de reproducción alcance todavía a los años cincuenta, y de un modo u otro todavía hasta hoy.

### La pureza es una luz que no se extingue

En el siglo xix se destina para las mujeres un espacio de “crecimiento espiritual” a pausas, donde desarrollen sus “potencialidades” sin esforzar su mente, sin abandonar *los deberes propios de su sexo* (entiéndase por *mujeres* aquellas “menores de edad moral” bendecidas por la “respetabilidad” de la clase media y la burguesía). Los *calendarios para señoritas*, las lecturas piadosas, la incitación a la lectura de *novelas convenientes*, el cuidado del habla masculina en su presencia, el sometimiento a la complicada jerarquía paternalista, la prohibición de salir solas, la imposibilidad de recibir trato igualitario de las leyes, la obligación de mostrar cualidades específicas, todo el conjunto de prohibiciones y deberes interviene en la construcción de la “sensibilidad femenina”. Social y culturalmente, la mujer es más objeto que sujeto, y en ese orden de cosas su ser le resulta al patriarcado un reflejo del ser verdadero.

La primera presencia es Tonantzin, nuestra Madre, que será Guadalupe. Al afanzarse religiosa y políticamente el guadalupanismo, quedan fijos los términos de la idealización: la mujer más venerable (“te juro que eres lo más sagrado para mí”) será la Virgen, con o sin mayúscula, la guardiana del himen inviolable. Y en la literatura (o en la realidad) cuaja el programa panvirginal: lo immaculado es el signo de las mujeres respetables: mi madre o mi esposa o mi hija son, han sido y serán vírgenes sin tacha, porque la virginidad, más que condición física, es atributo patrimonial. Todo objeto de mi posesión, en especial las mujeres, es inaccesible: se encuentra más allá de cualquier profanación. Por eso, y en última instancia, se sacraliza la virginidad femenina: es la manifestación más compleja y evidente del derecho de propiedad.

La lucha armada trae consigo una revolución cultural que reordena los términos de la “sensibilidad femenina”. Imposible sólo representarla como la fragilidad ilustrable. En los campos de batalla y en las tareas de la sobrevivencia, las mujeres han destruido el mito de la debilidad sin límites. Se dan entonces diferentes procesos. El primero, y más notorio, el literario. En cuentos, poemas, novelas, artículos, la mujer será la amada, enmarcada por la evocación y los eufemismos sexuales (el objeto idólatrico cuya cumbre es la Fuensanta de López Velarde); la novia pura (que para no dejar de serlo, carecerá de cualquier personalidad); la madre abnegada que resplandece desde el dolor (ser ubicuo que va de la novela de folletín al melodrama teatral, a la poesía popular, en el estilo de “El brindis del bohemio”, de Guillermo Aguirre y Fierro); la pecadora arrepentida, Magdalena, enterada del precio a pagar por el rescate de su virginidad, la muerte (la corriente que encumbra *Santa* de Federico Gamboa); la devoradora, que aprende del espíritu depredatorio de los hombres para vengarse por la destrucción de su inocencia (este cliché atraviesa el folletín y en el cine, María Félix lo convierte en su emblema); la soldadera fiel, presta a morir por su hombre (la Codorniz en *Los de abajo*, de Mariano Azuela); la coqueta que juega

con su honra para perderse (Micaela en *Al filo del agua*, de Agustín Yáñez); el ser febril e inaccesible que es la poesía pura entre las ruinas (Susana San Juan en *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo); la amante enloquecida cuya entrega decidida la redime de su impudor (Adriana en *La Tormenta*, de José Vasconcelos)... La lista es muy amplia, pero no hay dudas sobre el hecho fundamental: el ámbito cultural en México tarda mucho en incorporar nociones contemporáneas sobre las libertades de la mujer. En el proceso de implantación forzosa de la “sensibilidad femenina”, la literatura es, por razones obvias, elemento menor. Los agentes principales son el Estado (reacción a los derechos de la mujer: el voto femenino se concede apenas en 1953), la Iglesia (empeñada en negarle derechos corporales y psíquicos), la familia (en donde se opera la curiosa estrategia de decirle *matriarcado* a la típica delegación de funciones del paterfamilias) y la sociedad (renuente a todo cambio que amenace su sistema jerárquico). Antes de los años sesenta, a la literatura mexicana le corresponde el registro de los prejuicios, con muy escasa resistencia de su parte.

### Las dificultades del cambio

La modernización pone en crisis la “sensibilidad femenina” tradicional. Se deteriora el cerco protector de revistas que exaltan el candor, homilías, eufemismos de la madre para endulzar los procedimientos nupciales, graves y leves regaños del confesor, propaganda de los almacenes comerciales, cultivo del pudor y del rubor... Diversos fenómenos actúan simultáneamente: la virginidad el día de la boda deja de ser requisito inexorable, la familia tribal cede el paso a la familia nuclear, se adelanta la edad de la pubertad con la formación más precoz de los cuerpos, las costumbres evolucionan (en gran parte gracias a la explosión demográfica y al influjo internacional de los medios masivos), se resquebraja casi en todas partes la moral tradicional, se acrecienta el peso de la mentalidad permisiva.

Casi de golpe, y en todas las zonas del país, las jóvenes descubren su cuerpo (con la pequeña ayuda del culto al deporte y la publicidad), ya no apena confesarse a disposición del placer sexual. Pese a las resistencias de los núcleos tradicionalistas, se prodiga la educación sexual (que de batalla científica pasa a la condición de industria), se divulgan las teorías de Freud: seguidores y adversarios. La sexología es un horizonte de conocimientos deleitosos y casi siempre inexactos. El salto dialéctico: la eficacia de los métodos anticonceptivos. El vuelco de las mentalidades: el tránsito del aborto de pecado mortal a imprevisión lamentable, lo que implica la disminución del control de la Iglesia sobre las vidas, y la eliminación gradual del concepto represivo de la Honra.

De la “sensibilidad femenina” del siglo xix quedan huellas profundas en el lenguaje público, y en la literatura, en donde se pierde todo intento “correccional” (ya nadie educará como Lizardi, ni amonestará como Payno, ni regañará como Gamboa), y a cambio de la indiferencia ante la “sensibilidad femenina” de dulzura y resignación, que se da por bien perdida, se libra la campaña contra la censura que es reclamación de una nueva “sensibilidad”, con más derechos, pero igualmente sometida en lo esencial. En las novelas abundan ya los personajes tanto más libres de acostarse con quien quieran, cuanto más incapaces de autonomía psíquica.

157 |

Hoy no se advierte con claridad cuál es el concepto dominante de “sensibilidad femenina”. Lo impide la democratización de la vida social (precaria todavía, pero enorme a comparación de lo anterior). La industria cultural propone una “sensibilidad moderna”, consumista, deportiva, libremente dependiente, fundada en los criterios de belleza y elegancia. El tradicionalismo mantiene sus premisas de sometimiento, cuyo mayor éxito es convencer—so pena del infierno— a las millones de jóvenes que han abortado, de que deben llegar vírgenes al matrimonio, que a pocas se les ofrece. Y la “feminización de la economía” (la entrada creciente de mujeres al mercado de trabajo)

genera otro proyecto de sensibilidad, mucho más ajustado a la realidad, cada vez menos dictado desde fuera.

Hasta ahora, el mito o el sistema de mitos llamado la “sensibilidad femenina” ha sido sinónimo de las cualidades que facilitaban la vida doméstica y mistificaban las relaciones sexuales. Aunque todavía esta versión dispone de fuerza social, su reemplazo está a la vista: una sensibilidad más franca, directa, belicosamente resentida, irónica, democratizadora, la vislumbrada en los últimos poemas de Rosario Castellanos, la que hace de la conciencia de la enajenación el punto de partida para la libertad crítica.





El presente número  
de *Papel Máquina* se publicó  
en agosto de 2023 en la ciudad  
de Santiago de Chile.

Se utilizaron las tipografías  
Adobe Garamond y Aspira.



Editorial

Gabriela Méndez Cota

Militancias

Hortensia Moreno

Diana Cuéllar Ledesma

Amneris Chaparro

Campos de batalla

Marta Lamas

Diálogos

Gabriela Méndez Cota

Marta Lamas

Feminismo

Ángel O. Álvarez Solís

María Pía Lara

Gabriela Méndez Cota

Traslaciones

Carlos Monsiváis

mi genio\_  
repugnante a todo  
lo que parece

*Philotea de la Cruz.*