

# FEMINISMO Y EMOCIONES: LA IRA COLECTIVA

Sol Cárdenas Arguedas<sup>1</sup>

Daniela Lemus Muñiz<sup>2</sup>

## INTRODUCCIÓN

El feminismo es una filosofía y teoría política explicativa (Valcárcel, 2020), crítica (Fraser, 1990), militante (Amorós y De Miguel, 2020) y emancipatoria, una ideología política y un movimiento político y social. Dentro de los elementos fundamentales para entender hoy en día el feminismo como un movimiento político y social está su lucha por la abolición del patriarcado, término surgido en la teoría política desde hace siglos (Pateman, 2019), pero que es retomado por el feminismo radical para explicar el sistema sexo-género (Rubin, 1975) propio de la modernidad.

Al retomar el concepto del patriarcado, por ejemplo, Kate Millet (2021) es capaz de problematizar el poder y la política más allá de las instituciones políticas formales limitadas al poder político, para pensarla como “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo.” (p. 68), en el caso que nos importa las mujeres subordinadas a los hombres.

Esta perspectiva feminista de la política permite el desarrollo de diversas categorías que sirven a la Ciencia política para pensar las instituciones políticas también desde la informalidad, es decir el ejercicio de poder que se encuentra en todos lados (tanto en el espacio de lo público como en el privado), en la gran diversidad de instituciones políticas desde el Estado hasta la familia. Pensar el poder más allá del poder político moderno que está centralizado en el Estado-nación, sin dejar de ver el androcentrismo con el que éste fue creado.

Desde la perspectiva feminista y sus críticas nos permite el desarrollo de diversas categorías que sirven a la Ciencia Política para pensar las instituciones políticas como generizadas (veánse Acker, 1992 y 2012; Kook y Mackay, 2011) y no

---

<sup>1</sup> Doctora con mención honorífica en Ciencias Políticas y Sociales (orientación en Ciencia Política) por la UNAM. Candidata a Investigadora Nacional (SNI-CONACYT). Profesora Asociada “C” de Tiempo Completo adscrita al Centro de Estudios Políticos de la FCPyS, UNAM. [solcardenas@politicas.unam.mx](mailto:solcardenas@politicas.unam.mx)

<sup>2</sup> Maestra con mención honorífica en Estudios en Relaciones Internacionales, por el posgrado de la FCPyS. Profesora de Asignatura Licenciada con mención honorífica en Ciencias de la Comunicación (opción terminal de Comunicación Política) por la UNAM. adscrita al Centro de Estudios en Ciencias de la Comunicación, de la FCPyS, UNAM. [dlemus@politicas.unam.mx](mailto:dlemus@politicas.unam.mx)

sólo su estudio desde la formalidad, sino también desde la informalidad, es decir, el poder y su ejercicio se han naturalizado en la masculinidad hegemónica y además éste se encuentra en todos lados (tanto en el espacio de lo público como en el privado), en la gran diversidad de instituciones políticas desde el Estado hasta la familia. En este contexto, surge la inquietud feminista por relacionar el poder, la política y su acción con las emociones.

Así, desde el feminismo nos estudiamos a nosotras mismas como movimiento político y social, poniendo en el centro el potencial de las emociones en nuestra acción colectiva y la forma en que éstas se expresan, en pocas palabras, un planteamiento ético emocional de la acción política feminista.

Con ello, se propone una reivindicación de las emociones en la política en general y se señala la necesidad de ampliar su investigación en la Ciencia Política mexicana. Las emociones como parte de la acción política son una reivindicación feminista que comienza con Mary Wollstonecraft hace más de dos siglos, uno de los objetivos de este texto es reivindicar y vindicar a las emociones “feministas”, las cuales históricamente han sido utilizadas para desacreditarnos (Ahmed, 2017), a partir de repensar la ira y la indignación como emociones colectivas positivas que nos invitan a actuar contra las injusticias, a organizarnos y a pensar mundos posibles.

Irónicamente, eso que se nos cuestionó resultó ser el mayor combustible para nuestra acción política, puesto que si no se siente cólera o ira frente a la injusticia simple y sencillamente no buscamos la justicia. Por ello, en este texto cuando hablamos de ira, no nos referimos a esa emoción que ha sido negativamente definida como “un estado emotivo-afectivo caracterizado por una creciente excitación que se manifiesta de modo verbal y/o motor y que puede culminar en comportamientos agresivos y destructivos en la confrontación con objetos, con otras personas, e incluso con el individuo mismo.” (Galimberti, 2002, p. 202). Sin embargo, consideramos relevante mencionar que “según J. Breuer y S. Freud el aumento de la excitación que se verifica en la cólera con frecuencia se compensa mediante una descarga motriz, como por ejemplo un discurso, una acción o el llanto. Mientras algunas de tales reacciones pueden provocar un cambio de la situación (...)” (p. 202)

Ya que, aunque la ira puede llevar a comportamientos agresivos y destructivos, también, como se verá en este texto, puede motivarnos, movilizarnos, llevarnos a un cambio de situación, hacia comportamientos emancipatorios y constructivos. Para cumplir con este objetivo, la presente ponencia aborda la relación entre feminismo,

emociones y poder, donde se expresa con mayor claridad nuestra reivindicación de las emociones en la acción política feminista.

## **Emociones, razón y la dicotomía espacio público-privado**

La dicotomía espacio público-privado es una construcción ilustrada, que tiene sus orígenes e influencia en la esfera política y la familia de los griegos. Desde la Grecia antigua, en la diferenciación de lo público y lo doméstico<sup>3</sup>, se establece con claridad una distinción de espacios, lo público el del *logos* y el doméstico, el de las emociones. Así, el espacio doméstico es el emocional y el público se supone racional. En el mismo sentido, se delimitan espacios para las mujeres y los hombres.

Es decir, la política y el ejercicio de poder de los hombres libres y propietarios comenzó en la esfera de lo público, en este contexto se da la construcción de ese gobernante con *logos*, que también debía ser “virtuoso” y “prudente” y además, carente de emociones, debía controlar sus pasiones<sup>4</sup>. Las emociones quedaron enmarcadas en la esfera doméstica, de la necesidad, de la no libertad (Veáse Arendt 2009) pp. 44-45) y la no igualdad, en esa esfera prepolítica. En resumen, es en este momento que la exclusión de la esfera pública de las mujeres y otros hombres (los no libres) se materializa y que predominó durante siglos<sup>5</sup>.

En esta dicotomía mientras los hombres son sujetos políticos que llevan a cabo el ejercicio de poder en la esfera pública con “racionalidad”, las mujeres somos cuerpo, naturaleza, no “somos capaces” de dominar nuestras propias emociones, por lo que nos volvemos volubles e inconsistentes en nuestro actuar; como resultado, no somos merecedoras de confianza, ni de credibilidad, autoridad o legitimidad para estar en la esfera pública, la esfera de la política, ergo del ejercicio de poder.

---

<sup>3</sup> Doméstico se refiere a lo “relativo a la casa o al hogar: *trabajo doméstico*. (...) Se dice de la persona que tiene por oficio servir en una casa.” Por lo que, domesticar implica “hacer doméstico o dócil a un animal salvaje” (Larousse 2012, p. 359).

En pocas palabras, bajo esta lógica las mujeres entonces debemos ser domesticadas, ser moldeadas, hacernos dóciles, obedecer órdenes y ser sometidas como “animales salvajes”.

<sup>4</sup> Aristóteles clasificó a las emociones en la “categoría de la *pasividad* en cuanto son ‘pasiones’, no ‘acciones’ (...) los estoicos [consideraban] a las emociones juicios irracionales”. (Galimberti 2002, p. 377).

<sup>5</sup> En la filosofía moderna “fueron contrapuestas a la razón y consideradas en la base de los comportamientos irracionales” (Galimberti, 2002, p. 378) hasta llegar a la “fundación kantiana de la moral como exclusión de todas las emociones.” (Galimberti, 2002, p. 378)

## Ética y emociones colectivas e individuales: la ira

Por ello, proponemos pensar los sentimientos y las emociones como indicadores de aquello que consideramos justo, o no justo (claro está desde una lógica ética: colectiva no individual), por tanto, como elementos que encauzan nuestra voluntad y nuestras acciones. Como afirma Camps (2017), “no basta conocer el bien, hay que desearlo; no basta conocer el mal, hay que despreciarlo” (p.13), así la búsqueda del bien, el deseo del bien está igual de atravesada por los sentimientos que la búsqueda del mal.

Ello implica entonces, que no hay razón práctica sin emociones, ya que, “la razón no elimina los sentimientos, los transforma, modifica una emoción en otra distinta o más moderada, que se vuelve parte de la forma de ser de la persona. Todo esto supone que los sentimientos y las emociones llevan a la acción, porque la razón por sí sola no logra movilizarlos.” (Cárdenas, 8 noviembre 2022, quinto párrafo). Por lo que, diríamos que la acción política requiere de la emoción, de la razón, pero también de ética.

Entre los elementos éticos centrales del feminismo se encuentra la solidaridad (la sororidad, véase Lagarde, 2021), la responsabilidad, la reciprocidad, la equivalencia, la tolerancia, y la justicia, todas estas virtudes públicas<sup>6</sup> (a las que actualmente llamamos virtudes cívicas, véase Camps, 2019), pero entendidas desde la lógica colectiva porque el “*ethos* característico del mundo moderno es el individualismo liberal” (p. 41) Entonces la ética es deber pero también voluntad (Camps, 2019), el discurso ético es “retórico y no lógico, ha de adaptarse a las necesidades y carencias de los tiempos y las sensibilidades” (Camps, 2019, p. 24).

Desde una lógica ética para desear el bien debemos ser capaces de sentir empatía, simpatía y compasión por el otro u otra, en ello consiste nuestra condición como seres políticos, en la capacidad de decir y expresar lo que sentimos y pensamos, y también, la capacidad de poner en común, entre los iguales, los plurales y los diversos, como pensaba Arendt, desde la distinción y la igualdad (2021, p. 98).

Y es que las emociones y la razón han “de ir de la mano en el razonamiento práctico: las emociones por sí solas no razonan; las razones contribuyen a

---

<sup>6</sup> “A esas disposiciones es a lo que llamo ‘virtudes públicas’. Y retengo el vocablo aristotélico de ‘disposiciones’ para subrayar el sentido etimológico de la ética como formación del carácter, modo de ser, costumbre, hábito.” (Camps, 2019, p. 38).

modificarlas y reconducirlas” (Camps, 2017, p. 19). En este sentido, Camps (2017) señala que

los psicólogos y los neurólogos afinan algo más y suelen vincular las emociones y los sentimientos en una secuencia en la que primero se dan las emociones, las cuales producen o son a su vez síntoma de la existencia de ciertos sentimientos. ‘Si las emociones se presentan en el teatro del cuerpo, los sentimientos se representan en el teatro de la mente’, escribe Damasio (...) si las emociones tienen que ver con una forma determinada de entender el mundo y provocan un comportamiento reactivo consecuente con esa visión, las emociones presuponen una ‘cultura común’, un sistema de creencias y prácticas compartidas. Es decir, que sentimos y nos emocionamos de acuerdo con el entorno en el que hemos nacido y en el que vivimos. (pp. 23-24, 29).

Así la estructura de las emociones se constituye por juicios, cogniciones, deseos y creencias (Camps, 2017, p. 27). La emoción es una “reacción afectiva intensa de aparición aguda y de breve duración, determinada por un estímulo ambiental. Su aparición provoca una modificación en el nivel somático, vegetativo y psíquico. afecto” Galimberti, 2002, p. 377). La emoción se representa, en este sentido, el afecto es un estado emocional con una intensidad particular en el que expresa cariño, interés, amor, entre otros (Ander-Egg, 2016, p. 14). Para el psicoanálisis “indica la expresión *cualitativa* de la cantidad de energía pulsional<sup>7</sup>.” (Galimberti, 2002, p. 28). Para Freud el “afecto<sup>8</sup> siempre está unido a una representación<sup>9</sup> (...) porque afecto y representación son las dos modalidades con que se expresa cada pulsión.” (p. 28), Jung utilizó emoción como sinónimo de afecto (p. 29), al que entiende afecto como un estado de inervación corporal de naturaleza fisiológica; tales estados, sumándose, actúan el uno sobre el otro; es como decir que, cuando el componente sentimental se acentúa, se asocia con éste un componente sensorial a través del cual el afecto se acerca a la *sensación*, diferenciándose

---

<sup>7</sup> La pulsión se refiere a “Proceso dinámico consistente en un *empuje* (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su *fin* es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su fin.” (Laplanche y Pontalis, 2019, p. 385).

<sup>8</sup> Mientras que la afectividad es ese “Conjunto de emociones y sentimientos que caracteriza a las relaciones interpersonales. Sensaciones que experimenta una persona ante vivencias agradables o de amor. Aspecto energético del comportamiento humano que se expresa a través de sentimientos, pasiones y emociones, como un modo de manifestar el afecto.” (Ander-Egg, 2016, p. 14).

<sup>9</sup> “Término utilizado clásicamente en filosofía y psicología para designar ‘lo que uno se representa, lo que forma el contenido concreto de un acto de pensamiento’ y ‘especialmente la reproducción de una percepción anterior.’ Freud contraponen la *representación* al *afecto*, siguiendo cada uno de estos elementos, en los procesos psíquicos, un diferente destino.” (Laplanche y Pontalis, 2019, p. 433).

claramente del estado de sentimiento. Considero los afectos particularmente exagerados, es decir, acompañados de violentas inervaciones corporales, como pertenecientes al campo de la función sensorial y no al de la función de sentimiento<sup>10</sup>. (1921, pp. 1415-1416 citado por Galimberti, 2002, p. 29).

Recordemos que las emociones, aunque sean individuales son aprendidas de forma colectiva. En este orden de ideas, existen emociones individuales y colectivas, la diferencia entre las primeras con las segundas, es que las segundas se refieren a compartir emociones dentro de un grupo en respuesta a eventos o acciones que los implican (...) emociones colectivas se diferencian de las emociones individuales porque el lugar del sentimiento no se trata de uno mismo, sino de lo que se observa en un grupo. (...)

Las emociones colectivas apoyan el surgimiento, mantenimiento y desarrollo de grupos sociales. Los grupos identitarios pueden surgir cuando las emociones de los individuos convergen en un tema importante compartido. Por ejemplo, la ira compartida por la opresión o la culpa compartida por una injusticia colectiva hacia un tercero juega un papel importante en el surgimiento de movimientos sociales y políticos (Salmela, 2014). Las emociones colectivas mantienen a los grupos dándoles a sus miembros sentimientos de cercanía y solidaridad. Y la culpa y el remordimiento colectivos y la expectativa de disculpas grupales por ciertos comportamientos hacen a los grupos responsables de sus acciones (Huebner, 2011) (...) el lugar de las emociones colectivas en la movilización política sigue siendo poco explorado, aunque potencialmente fructífero.<sup>11</sup> (Redlawsk y Mattes, 2022, pp. 149, 149-150).

Brader y Marcus (2013) clasifican las emociones en siete grupos: a) entusiasmo, esperanza, orgullo y felicidad; b) tristeza y decepción; c) miedo y ansiedad; d) tranquilidad y serenidad; e) ira; f) asco; e) humillación, vergüenza, culpa, y orgullo. En este caso, aunque no negamos la existencia de múltiples emociones en el feminismo, nos centraremos en la ira como una “emoción feminista” (Langle de Paz, 2016), es decir: “un tipo de emocionalidad que existe en los márgenes de la interpretación feminista, así como en la comprensión cognitiva del agente de su emocionalidad inducida por el género” (p. 188), siendo ésta elemental para desarrollar una

---

<sup>10</sup> Se define como “resonancia afectiva menos intensa que la pasión (v.) y más duradera que la emoción (v.), con la que el sujeto vive sus estados subjetivos y los aspectos del mundo externo.” (Galimberti, 2002, p. 994).

<sup>11</sup> Traducción propia.

solidaridad afectiva, al tiempo que tiene una capacidad para la emancipación epistemológica.

La ira es una de las emociones centrales estudiadas en este texto, para Brader y Marcus (2013), lo que distintivamente desencadena la ira puede ser:

1) una causa externa, especialmente las acciones intencionales de algún agente 'que actúa libremente' al que se le puede culpar (Lazarus, 1991; Smith y Ellsworth, 1985; 2) el potencial de afrontamiento/adaptación [*coping*], o la percepción de que uno tiene cierto control sobre la situación (Carver, 2004; Frijda, 1986; Lazaro, 1991); 3) la percepción de que la situación es injusta, ilegítima o no merecida (Averill, 1983; Roseman, 1991); y 4) la familiaridad de una amenaza (Marcus, 2002). (p. 180, traducción propia).

Algunos han argumentado que muchos o todos estos factores “pueden constituir condiciones suficientes, más que necesarias, para el despertar de la ira; ninguno es esencial, pero cada uno fortalece la probabilidad y la experiencia de una respuesta de ira (Berkowitz y Harmon-Jones, 2004)” (Brader y Marcus, 2013, p. 180, traducción propia).

Al recuperar la diferenciación entre emociones individuales y colectivas, pensando la ira como una emoción individual, Nussbaum habla de una ira de *status* que se refiere a que “el daño de estatus tiene un resabio narcisista: antes que enfocarse en el carácter injusto del acto en cuanto tal, algo que podría llevar a preocuparse por otros actos injustos que pertenezcan al mismo tipo de modo más general, la persona que siente ira de estatus se enfoca obsesivamente en ella misma y en su posición en relación con otros” (2018, p. 46).

Ahora, la ira también puede ser colectiva. En pocas palabras recuperando la ira de *status* de la que habla Nussbaum (2018) y en nuestras propias palabras, esta ira que busca la venganza existe bajo una lógica individualista, mientras que una ira que busca la justicia es colectiva, es constructiva y se vincula con la esperanza. Nussbaum señala que la ira tiene tres posibles usos instrumentales (2018, pp. 71-72): 1) puede ser un indicador de que algo está mal, “encarna la idea de una injusticia importante dirigida a una persona o cosa que nos preocupa profundamente.” (2018, p. 71). En este tenor, la ira incluye el pensamiento de hacer algo, sin embargo, el problema de la ira según ella es que “encarna una idea de venganza o de retribución que es primitiva y que no tiene sentido más allá del pensamiento mágico o del error narcisista” (2018, p. 72); 2) como motivación, aunque ella no considere que la ira “sea

necesaria como motivación para buscar la justicia, pero aún creo que continuamente puede ser útil, como una parte, quizá, de nuestro equipamiento evolutivo que nos dota de energía útil con fines positivos, a menos que las cosas salgan mal, algo que suele ocurrir” (2018, p. 73); y 3) disuasoria, porque las personas que tienden a molestarse o enojarse con facilidad es más probable que nadie se meta con ellos o afecte sus derechos.

La ira como la aflicción, repugnancia, odio, desprecio, resentimiento, envidia y gratitud son actitudes reactivas. Bien señala Nussbaum que “se ha vuelto común tratar la ira como si fuera parte de una larga lista de ‘actitudes reactivas’, sin que se ponga mucha atención con las finezas que las diferencian” (2018 p. 84). Dice Nussbaum que uno de los parientes de la ira es la gratitud. En el caso de

la *aflicción* no suele clasificarse como una actitud reactiva, es tan cercana a la ira que necesitamos comenzar por señalar sus diferencias. La aflicción, al igual que la ira, se enfoca en un daño al yo (o al círculo de preocupaciones del yo). Esta pérdida es dolorosa y ese dolor es una similitud esencial entre ambas emociones. (...) la aflicción busca restaurar o sustituir aquello que se ha perdido, mientras que la ira por lo regular busca hacer algo a un perpetrador o en torno a él. La aflicción aborda el hueco o la grieta en el yo; la ira, el daño injustamente infligido por el blanco. Por supuesto que la aflicción y la ira pueden estar presentes al mismo tiempo; en ocasiones puede ser difícil separarlas, (Nussbaum, 2018, pp. 85, 86).

## **Ira y perdón**

Llama la atención que al leer sobre emociones muchas de éstas son clasificadas como “negativas” y “positivas” o como “pasivas” y “reactivas”, “primarias” y “complejas”, “egoístas” y “superiores”, “simples” y “complejas” (véase Galimberti, 2002, pp. 377-381). En este tenor nuestro planteamiento parte de que la emoción no es “sólo pasión sino también acción, pero precisando que la acción es asimismo ‘organización’, lo que permite la construcción de una secuencia percepción-valoración-emoción-manifestación.” (Galimberti, 2002, p. 380).

La teoría perceptivo motivacional de R.W. Leper, según Galimberti (2002) se expresa en tres principios:

a) no es necesario acentuar el carácter de ruptura de las emociones porque los procesos emotivos prosiguen en la organización de comportamientos; b) estos

comportamientos están motivados; c) la motivación está íntimamente relacionada con la percepción de la situación. (p. 380).

Por lo que, la ira, al igual que otras emociones más que ser consideradas como “positivas” o “negativas”, más bien motivan y llevan a la acción, esta última dependerá del contexto en el que sucede, por ejemplo, el miedo, puede ser una emoción que nos ponga a salvo frente a una situación peligrosa pero también puede llevarnos a actuar de forma violenta.

Tras analizar la ira, el planteamiento de Nussbaum (2018) nos lleva hacia el “perdón transaccional”, “perdón incondicional” y su conclusión es que el estado final del procesamiento justamente de la ira es el “amor incondicional”. El perdón<sup>12</sup> se da entre “dos personas que incluye la moderación de la ira y un cese de los proyectos de venganza” (2018, p. 100). El “perdón transaccional” implica el error de la venganza, es decir “el dolor de la víctima de cierto modo expía el dolor infligido. Igualmente ubicuo es el error del enfoque sesgado en el estatus. Ya que todo el proceso tiene por modelo la relación de Dios con los mortales pecadores.” (2018, p. 127).

En cambio, el “perdón incondicional”, se conecta con Jesús que cuando estaba en la cruz pidió por el perdón absoluto de aquellos que lo asesinaron: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”. Nussbaum señala que “una vez que Jesús dejó de estar en el mundo, sus palabras no pueden ofrecer directamente el perdón incondicional al pecador, por lo que la Iglesia organizada se convierte en el intermediario de Cristo y habla en su nombre, y la Iglesia organizada rara vez perdona sin una transacción.” (2018, p. 129).

En el amor incondicional se deja de enfocar en las injusticias sufridas, poniendo como ejemplo la sinfonía *Resurrección* de Mahler frente a cómo superar la ira “seguir siendo uno mismo y seguir haciendo su trabajo, no perder el tiempo en pensamientos y sentimientos iracundos, sino dar simplemente lo que uno tiene para dar. (...) hablamos de un amor terreno que se eleva sobre la ira y es su propia recompensa” (Nussbaum, 2018, pp. 141-142). En este proceso entonces no hay penitencia, ni perdón, ni transacción, ni incondicionalidad. “Tan sólo hay amor, amor que acalla la ira.” (Nussbaum, 2018, p. 143).

---

<sup>12</sup> “En respuesta del cumplimiento de seis condiciones. Un candidato al perdón debe: 1. *reconocer* que es el agente responsable; 2. *repudiar* sus acciones (al reconocer su carácter negativo) y a sí mismo como autor; 3. expresar arrepentimiento ante la persona afectada por haberle causado este daño particular; 4. *comprometerse* con convertirse en el tipo de persona que no infringe daños y mostrar un compromiso mediante sus actos así como mediante sus palabras; 5. *mostrar* que entiende, desde la perspectiva de la persona lastimada, el daño ocasionado; 6. *ofrecer* una explicación narrativa de cómo llegó a cometer la injusticia, cómo ésta no expresa la totalidad de su persona y cómo se está volviendo digna de aprobación” (Nussbaum, 2018, pp. 100-101).

Con respecto al perdón, Arendt (2021) señala que

Lo que se perdió por parte de la tradición de pensamiento político y sobrevivió únicamente la tradición religiosa, donde era para los *homines religiosi*, fue la relación entre hacer y perdonar como un elemento constitutivo del trato entre los hombres, lo cual era la novedad específicamente política, y no religiosa, de las enseñanzas de Jesús. (La única expresión política que encontró el perdón es el derecho puramente negativo del indulto, prerrogativa de los jefes de Estado en todos los países civilizados). (...)

Todos nosotros sabemos que somos al mismo tiempo el actor y la víctima en esta cadena de consecuencias, que los antiguos llamaban 'destino', los cristianos 'providencia' y que nosotros los modernos hemos degradado arrogantemente a mero azar. Perdonar es la única acción estrictamente humana que nos libera de nosotros mismos y a los demás del encadenamiento y la pauta de consecuencias que toda acción engendra; como tal, perdonar es una acción que garantiza la continuidad de la capacidad de actuar, de comenzar de nuevo, en todo ser humano, el cual, si no perdonara ni fuera perdonado, se parecería al hombre de la fábula a quien se le concede un deseo y es castigado para siempre con la satisfacción de ese deseo. (p. 95).

Y es que el ser humano actúa. A pesar de que el pensamiento históricamente perdió de vista la pluralidad humana al no "referirse más que a la suma total de seres racionales, quienes, debido a algún defecto decisivo son forzados a vivir juntos y formar un cuerpo político" (Arendt, 2021, pp. 96-97). En este sentido, aunque ambas parten de la historia del perdón del Antiguo testamento, llegan a fundamentos de este distinto. Nosotras, en cambio, nos separamos del "amor incondicional" y del "perdón", ya que consideramos que más que hablar de perdón es necesario hablar de procesos de reconocimiento de la falta, la indignación, la aceptación, la concientización y la emancipación, siempre desde marcos de comprensión de las estructuras y las realidades materiales que nos oprimen.

En este sentido, coincidimos con Sara Ahmed (2017), cuando señala que este tipo de reivindicación del perdón como un olivo se manifiesta en la "fetichización de la herida". Aunque ella llega a este concepto mediante la revisión de la herida colonial sobre las poblaciones indígenas en Australia, en el último apartado de su libro nos recuerda que el olvido de las heridas que sufren los cuerpos, ampliando esto a las

mujeres, es parte de este fetichismo, por lo que, tiende más a ocultar la historia (ya no negarla):

Más bien, nuestra tarea sería aprender a recordar cómo los sujetos corporizados llegan a estar heridos, lo que requiere que aprendamos a leer ese dolor, y a reconocer cómo ya puede leerse el dolor en la intensidad con la que emerge. (p. 263).

En consecuencia, aunque coincidamos con Nussbaum en su definición de la ira, no llegamos a la misma conclusión en el caso feminista. Para nosotras, el perdón y amor incondicional en términos judeo-cristianos no es la meta, ya que, no debemos olvidar que éste ha servido como una forma de disciplinamiento, sobre todo para las mujeres, donde estamos obligadas a perdonar a nuestros agresores y violentadores. En cambio, pensamos en un proceso social más en el sentido de Arendt y Ahmed, un reconocimiento de la estructura patriarcal de la que derivan nuestras violencias, una memoria de las heridas de nuestros cuerpos y un mundo nuevo en el que podamos existir sin violencia. Nuestra ira es colectiva y es contra el patriarcado mismo, nuestra meta es su abolición.

### **Indignación e ira colectiva**

Partimos que la ira no es la única emoción emancipatoria, cada mujer vive procesos individuales y colectivos específicos, no obstante, para el movimiento feminista ha sido una revelación que a partir del dolor acompañado de indignación y transformado en ira, hemos encontrado fuerza para plantear demandas reivindicativas, vindicativas y emancipatorias, porque no debemos olvidar que en el feminismo la ira está politizada (concientizada y racionalizada) y lo más importante: es colectiva.

Un ejemplo de lo anterior es lo planteado por Audre Lorde (en sus críticas contra el racismo hacia las mujeres negras):

Mi respuesta ante el racismo es la indignación. He vivido con esta ira, ignorándola, alimentándome de ella, aprendiendo a usarla antes de que echara a perder mis visiones, casi toda mi vida. En el pasado lo hice en silencio, temerosa de su peso. Mi miedo ante la indignación no me enseñó nada... [L]a ira expresada y traducida en acción al servicio de nuestra visión y nuestro futuro es un acto de clarificación liberador y fortalecedor... La ira estaba cargada de

información y energía (Lorde, 1984, pp. 124, 127 citada en Ahmed, 2017, p. 265).

Por supuesto es que necesitamos pensar alternativas que no forzosamente impliquen la ira, necesitamos imaginación y eso implica buscar emociones hacia afuera, reactivas ante la opresión histórica que hemos vivido. Al final necesitamos sanar y para lograrlo se vuelve necesaria la participación del Estado, la legitimación de la injusticia cometida, dicho en otras palabras, no la legalización de la sanción forzosamente, sino de la legalización de la obligación de la reparación del daño, del reconocimiento de la afrenta y sobre todo la promesa de no repetición. Justamente ese debe ser el papel del Estado Constitucional de Derecho en nuestras sociedades.

Por eso es por lo que nos atrevemos a afirmar que el feminismo es vindicativo porque busca la emancipación, la reivindicación y la reparación del daño. “No nos confundamos, el feminismo no busca oprimir, tampoco subordinar y mucho menos dominar; el feminismo no odia, el machismo sí” (Cárdenas, 8 agosto 2022, décimo quinto párrafo).

Esto es en sí mismo revolucionario, en tanto la modernidad occidental es individualista, y, como afirma Camps:

ha puesto un énfasis fundamental en la autonomía o libertad del individuo, con una tendencia a entenderla como autosuficiencia, cuando la realidad es que no somos en absoluto autosuficientes. Al contrario, es el reconocimiento de la vulnerabilidad lo que nos hace sociales. En segundo lugar, la filosofía moral occidental ha ignorado el cuerpo, de ahí que haya hablado poco de las emociones o las haya visto como algo impropio que convenía dominar. (2017, p. 39).

Ya en los últimos años, desde el ámbito de la Ciencia Política, hay avances importantes sobre el papel que juegan las emociones en la política, por ejemplo, en el desarrollo de campañas políticas, cuando se utiliza como emociones centrales el miedo o la esperanza. Pero más allá de ello, es central en la reflexión de la vinculación entre política y ética<sup>13</sup>, que parece lejana en la práctica, pero que no debería ser así. La política y el ejercicio del poder deben ser éticos, y eso implica entonces

---

<sup>13</sup> “A la moral ya no la llamamos ‘moral’, sino ‘ética’, que suena como más universal y menos dependiente de una fe religiosa. Nadie habla de ‘virtudes’, sino, en todo caso, de ‘valores’, palabra que la religión no hizo suya con el fervor con el que se apropió de otras.” (Camps, 2019, p. 29).

racionalidad y emociones, ya que, los sentimientos y las emociones son nuestra brújula ética.

Pareciera que, desde el surgimiento de la lógica racionalista, las emociones deben ser controladas y esa fue la justificación biológica y emocional para que las mujeres, según los autores artífices de las ideas de la Ilustración (como Rousseau) no fuéramos ni siquiera consideradas como sujetas políticas, mucho menos individuales o ciudadanas, al reducirnos al cuerpo y vincularnos con estereotipos que suponen nuestra existencia solo como emocional, sin capacidad de raciocinio.

Si lo que nos hace humanos y nos diferencia de los animales es la razón, a nivel de bestias nos pusieron; pero esta condición que nos quisieron imponer, esta realidad que construyeron para nosotras no tardó en ser cuestionada. Desde sus inicios, en la Ilustración, y pasando por autoras como Mary Wollstonecraft, cuando puso en el centro del debate que las mujeres éramos racionales y por lo tanto podíamos estudiar y debíamos tener derecho a acceder a la educación. Una postura totalmente diferente a la de nuestro aclamado y falso democrático Rousseau (y decimos falso porque nada más y nada menos la universalidad democrática aplicaba sólo para los hombres) pues no debemos olvidar que le dijo a Sofía cómo ser una buena dama y todos los roles y estereotipos que debía adoptar para ello.

Además, Wollstonecraft “no se centra en impugnar el rol político de las emociones, sino el efecto opresor que tiene la construcción patriarcal de cierta emocionalidad adjudicada a las mujeres como una estrategia eficaz para sostener su sometimiento.” (Macón, 2017, p. 40). Para Wollstonecraft las emociones son también motores de intervención política y de la acción política, además de la imaginación política, por supuesto sin perder de vista la racionalidad (Macón, 2017).

En ocasiones pareciera (pero no es así) que el feminismo dejó de recuperar las emociones, por el postulado de plantear la igualdad frente a los hombres, porque la construcción misma del poder se encuentra naturalizada en la masculinidad hegemónica, la política fue carente de emociones ese “buen gobernante” (hombre libre: propietario no esclavo) capaz de dominar esas pasiones y emociones, es prudente y abundante de virtud<sup>14</sup> y *logos*.

---

<sup>14</sup> “Aristóteles clasifica las virtudes en dos clases: éticas y dianoéticas o intelectuales. Las primeras se asientan en el alma sensitiva y las segundas, en el alma racional. Las virtudes intelectuales son solamente dos; la sabiduría y la prudencia. La sabiduría es la virtud teórica, contemplativa, la capacidad especulativa, en tanto que la prudencia consiste en ese cálculo necesario para describir el término medio”. (Camps, 2017, p. 50) Y es “la prudencia, más que la sabiduría, lo que conviene al político”. (Camps, 2017, p. 52). En este sentido, “La sustitución de la ‘virtud’ por el ‘derecho’ tiene que ver seguramente con la transformación de la igualdad fáctica de los ciudadanos griegos, pasando por la igualdad de todos los hombres ante Dios del cristianismo, en la igualdad formal ante la ley o la igualdad de derechos proclamada por la modernidad” (Camps, 2019, p. 37) y “a los modos de ser o conjunto de

Pero la realidad es que el rol de las emociones “como encarnación de un *statu quo* a demoler, pero también como motor de la acción política y la definición del horizonte emancipatorio” (Macón, 2017, p. 35) y sobre ese *statu quo* a demoler se refiere específicamente a los sentimientos y las emociones feminizadas como culpa, celos, vergüenza, tristeza, dolor, melancolía, pena, resentimiento, entre otras.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

Como hemos señalado a lo largo de este trabajo, a las mujeres a través de la historia se les ha catalogado como “emocionales” y por lo tanto incapaces de estar en la esfera de la política, del ejercicio de poder. La realidad es que las emociones son fundamentales para la acción política y son visibles en diversas acciones llevadas a cabo por hombres. Sin embargo, en la modernidad patriarcal a las mujeres que denunciamos alguna injusticia se nos acusa de “neuróticas”, “exageradas”, “iracundas” o “locas”. Esta caracterización va en detrimento de nuestras propias reivindicaciones, por lo que, consideramos necesario reconocer el planteamiento ético emocional de la acción política feminista, como propuesta emancipatoria. Así, planteamos a la ira colectiva como necesaria para el proceso de politización de emociones como el dolor, la tristeza, la aflicción, la indignación, la impotencia, la desesperanza y el hartazgo.

Para nosotras, las emociones son esa brújula ética y política, ya que, como se mencionó: la acción política necesita de emociones y, a su vez, las emociones necesitan a la ética y los procesos de politización porque sin esta relación circular y retroalimentativa es imposible ser humanos. Sin duda, esto supone una premisa clara: la política nunca debe separarse de la ética.

Finalmente, para nosotras, el perdón y amor incondicional en términos judeocristianos no es la meta, ya que éste ha servido como una forma de disciplinamiento, sobre todo para las mujeres, donde estamos obligadas a perdonar a nuestros agresores y violentadores. En cambio, pensamos en un proceso colectivo más en el sentido de Ahmed y Arendt, uno que parta del reconocimiento de la estructura patriarcal de la que derivan nuestras violencias, que recupere una memoria

---

virtudes hoy lo llamamos ‘actitudes’, unas actitudes conformadas por un sistema de ‘valores’ (un concepto más comprensible hoy que el de ‘virtudes’) que orientan la conducta hacen que ésta sea moralmente correcta o incorrecta” (Camps, 2017, p. 45).

de las heridas de nuestros cuerpos y sea capaz de imaginar un mundo nuevo en el que podamos existir sin violencia.

Como feministas radicales materialistas nos pronunciamos por abolir el patriarcado, así como acabar con todas las formas de opresión imbricadas en la modernidad occidental: el capitalismo y la colonialidad. Para ello, nos parece fundamental reivindicar y vindicar que la ira feminista es colectiva y clama justicia.

## FUENTES CONSULTADAS

- Acker, Joan (1992) "Gender Institutions. From sex roles to gendered institutions", en *Contemporary Sociology*, núm. 21, vol. 5, pp. 565-569.
- Acker, Joan (2012) "Gendered organizations and intersectionality: problems and possibilities", en *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, núm. 31, vol. 3, pp. 214-224.
- Ahmed, Sara (2017). Introducción: Sentir el propio camino. Capítulo 1. La contingencia del dolor. Capítulo 8. Vínculos feministas. Conclusión. En *La política cultural de las emociones*. México: UNAM-CIEG, 19-76, 255-304.
- Amorós Puente, Celia (1998). Mujeres, feminismo y poder. Fórum de política feminista, 5-28.
- Amorós, Celia y De Miguel, Ana (2020). Introducción: teoría feminista y movimientos feministas. En Amorós, C. y De Miguel A. (Eds.) *Teoría feminista. De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 13-99.
- Ander-Egg, Ezequiel. (2016). Afecto. Afectividad. Diccionario de Psicología. Argentina: Editorial Brujas, 14.
- Arendt, Hannah (2009). 5. La *polis* y la familia. En *La condición humana*. Argentina: Paidós, 41-48.
- Arendt, Hannah (2021). La tradición del pensamiento político. En *La promesa de la política*. México: booket, 77-98.
- Brader, Ted y Marcus, George E. (2013). Chapter 6. Emotion and political psychology. En Huddy, Leone; Sears, David O. y Llevy, Jack S. (Eds.) *The Oxford Handbook of Political Psychology*. New York: Oxford University Press, 165-204.
- Camps, Victoria (2017). ¿Qué son las emociones? Aristóteles. La construcción del carácter. En *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder, 23-64.
- Camps, Victoria (2019) Introducción. Virtudes Públicas. En *Virtudes Públicas. Por una ética pública, optimista y feminista*. Barcelona: Arpa y Afli Editores, pp. 21-48.

- Cárdenas Arguedas, Sol (8 noviembre 2022). Feminismo, política y emociones. *México Social. La cuestión social en México*. UNAM. ISSN: 2007-2600. Disponible en <https://www.mexicosocial.org/feminismo-politica-y-emociones/>
- Federici, Silvia (2020). La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. La construcción de la “diferencia” en la “transición al capitalismo”. En *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de sueños, 91-182.
- Fraser, N. (1990). ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? En Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (Eds.) *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 49-88.
- Galimberti, Umberto (2002). Afecto. Colera. Emoción. Emotividad. Sentimiento. *Diccionario de Psicología*. México: Siglo XXI, 28-29, 202, 377-383, 383, 994-995.
- Jiménez, Ángeles (2018). Igualdad. En Amorós, Celia. (Dir.) *10 palabras clave sobre mujer*. Editorial Verbo Divino, 119-154.
- Krook, Mona Lena y MACKAY, Fiona (2011) *Gender, Politics and Institutions. Towards a Feminist Institutionalism*, UK, Palgrave Macmillan, 232 p.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2021), “Pacto entre mujeres: sororidad”, en *Revista Aportes*, núm. 25, publicado en [www.celem.org](http://www.celem.org) (Coordinadora Española para el lobby europeo de mujeres), pp. 123-135.
- Langle de la Paz, Teresa (2016). A Golden Lever for Politics: *Feminist Emotion and Women’s Agency*. *Hypatia*, 1 (31), 187-203.
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand (2019). Pulsión. Representación. En *Diccionario de Psicoanálisis*. México: Paidós, 385-388, 433-434.
- Larousse (2012) “Domesticar” “Doméstico”, en *El Pequeño Larousse Ilustrado*, México, Larousse Editorial, p. 359.
- Macón, Cecilia (2017). Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft. En Losiggio, Daniela y Macón, Cecilia (Eds.). *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 31-50.
- Millett, Kate (2021). 2. Teoría de la política sexual. En *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra, 67-118.
- Nussbaum, Martha (2018). II. La ira: debilidad, venganza, ultraje. III. El perdón una genealogía. En *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. México: FCE, 35- 154.
- Pateman, Carol. (1995). *El contrato sexual*. México: Antropos-UAM-I

- Redlawsk, David P. y Mattes, Kyle (2022). Emotions and Politics. En Osborne, Danny y Sibley, Chris G. *The Cambridge Handbook of Political Psychology*. New York: Cambridge University Press, 139-158.
- Rubin, Gayle (1975). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. En Lamas, Marta (Comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa, pp. 35-96.
- Valcárcel, Amelia (2020). Apéndice: El derecho al mal. *En Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*. España: Almud Ediciones de Castilla-La Mancha, 173-185.