

Andrés Stisman (Ed.)

Lenguaje y Género

**Un abordaje
teórico
desde una
perspectiva
feminista**



EDICIONES DIAPASÓN



GRUPO DE ESTUDIOS DE FILOSOFÍA FEMINISTA DEL LENGUAJE

**Colección
Dia-logos**

El **Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje** (GEFFL) es un espacio creado en 2019 como una de las actividades del **Centro de Estudios Modernos y Contemporáneos** (CEMyC) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

En estos años ha realizado múltiples actividades tendientes a la investigación, la enseñanza y la difusión de los estudios filosóficos del lenguaje con perspectiva de género: dictado del primer curso de postgrado en el país sobre filosofía feminista del lenguaje (2021), organización del primer simposio nacional sobre esta temática (2022) y de múltiples conversatorios con importantes especialistas.

Sus integrantes, que se hallan vinculadxs a diferentes universidades nacionales, participan activamente socializando las producciones del grupo, ya sea colectiva como individualmente, en diferentes eventos científicos de carácter nacional e internacional.

En septiembre de 2024 organizará su segundo simposio nacional que contará, como el primero, con distinguidas participaciones del país y el exterior.

Este es su primer libro.

Andrés Stisman (Ed.)

Lenguaje y Género

**Un abordaje teórico
desde una perspectiva
feminista**



EDICIONES DIAPASÓN



GRUPO DE ESTUDIOS DE FEMINISMO Y DEL LENGUAJE

**Colección
Dia-logos**

Lenguaje y género : un abordaje teórico desde una perspectiva feminista / Eleonora Orlando ... [et al.] ; Compilación de Andrés Fernando Stisman. - 1a ed - Mar del Plata : Eliana Inés Valzura, 2024.

Libro digital, EPUB - (Dia-logos / Eliana Inés Valzura)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-631-00-3445-4

1. Filosofía del Lenguaje. 2. Feminismo. I. Orlando, Eleonora II. Stisman, Andrés Fernando, comp.

CDD 305.4201

Índice

Prólogo

7

I.

LOS ACTOS DE HABLA EN LA AGENDA FEMINISTA

CAP 1. La narrativa de la femineidad en el discurso cotidiano	13
CAP 2. El acto de habla total	33
<i>Infelicidades y variaciones culturales</i>	
CAP 3. ¿Volver a Austin o a Mackinnon?	63
<i>Sobre el uso de la teoría de los actos de habla en una filosofía feminista del lenguaje</i>	

II.

SEXISMO LINGÜÍSTICO Y LENGUAJE INCLUSIVO

CAP 4. This is a man's world, therefore this it's a man's language	81
<i>Sobre el sexismio presente en las lenguas: los casos de los diccionarios y del lenguaje científico</i>	
CAP 5. Lenguaje inclusivo: la semiótica puesta a prueba	103
CAP 6. Contra el sentido obligatorio	123
<i>Monique Wittig y su caballo de Troya</i>	
CAP 7. Llueve llueve sobre nuestro amor	155

**CAP 8. Entramando: sobre el lenguaje, el género
y la educación**

165

*Estudios preliminares sobre percepciones y usos del
lenguaje inclusivo por parte de profesionales de la
pedagogía de Tucumán*

III.

**ODIO Y HUMILLACIÓN: MANIFESTACIONES
LINGÜÍSTICAS Y REAPROPIACIONES**

**CAP 9. Una aproximación a la reapropiación de
insultos sexistas: formas de vida políticas**

189

CAP 10. Género, odio y segregación

207

CAP 11. ¿De qué nos reímos?

223

*Análisis de la risa y el bromear en relación a las normas
a partir de un caso concreto*

IV.

INJUSTICIAS Y SILENCIAMIENTOS

CAP 12. Injusticia hermenéutica y silenciamiento femenino **237**

CAP 13. Lenguaje, patriarcado y colonialidad

257

**CAP 14. Injusticia discursiva en las denuncias
por violencia de género**

273

V.

LENGUAJE, GÉNERO Y PERFORMATIVIDAD

**CAP 15. Lenguaje, performatividad y constitución
de la subjetividad**

289

CAP 16. **Lenguaje, performatividad y precaridad** 299
El caso del lenguaje religioso

CAP 17. **Lo femenino por fuera del sexo y lo genérico** 317

VI.

METÁFORAS FEMENINAS Y DE LO FEMENINO

CAP 18. **De mujeres, lenguaje y territorios en disputa** 327

CAP 19. **Metáforas del desmadre** 341
(*en un corpus latinoamericano*)

CAP 20. **Algunas consideraciones respecto al vínculo entre mujeres, plantas y lenguaje** 359

CAP 21. **Transgresiones y disputas** 375
Aportes para una lectura del personaje de Juana Azurduy en clave feminista

la administración pública nacional: “[...] evitar la innecesaria inclusión del femenino en todos los documentos de la administración pública”. Innecesaria inclusión del femenino.

Se pone en evidencia, entonces, algo que venimos sosteniendo, de múltiples formas, desde hace años: el lenguaje, en tanto manifestación de la cultura, no puede separarse de ninguna de sus otras capas. Cualquier proyecto de sociedad involucra alguna política del nombrar. Las batallas culturales revolucionarias o reaccionarias también se juegan en el ámbito del lenguaje.

Son precisamente estas ideas las que motivaron la creación del GEFFL (Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje) en 2019, como una de las actividades del CEMyC (Centro de Estudios Modernos y Contemporáneos) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

En 2022 organizamos el *Primer Simposio Nacional de Filosofía Feminista del Lenguaje*, luego del entusiasmo que despertó un curso de postgrado sobre esta temática que impartí en 2021 con la colaboración de Ingrid Placereano. Una gran parte de los artículos que se encuentran en este libro han tenido como semillero las presentaciones realizadas en ese evento. La obra tiene un perfil predominantemente filosófico, aunque en diálogo fructífero con la literatura, la semiótica, el psicoanálisis y los estudios sobre educación.

Quienes se aventuren a recorrer las páginas del libro se encontrarán con una amplia variedad de temas que muestran cuán importantes son para las mujeres y diversidades las investigaciones realizadas sobre el lenguaje con perspectiva de género: las múltiples facetas del sexismo lingüístico; las consideraciones teóricas que subyacen al lenguaje inclusivo o no binario; el silenciamiento y las injusticias que viven las mujeres en relación con el lenguaje; los estereotipos sobre el género que atraviesan diversas prácticas discursivas; el odio a las mujeres y diversidades, y sus manifestaciones lingüísticas; las metáforas femeninas y de lo femenino, y

su papel configurador; las relaciones entre el lenguaje y el carácter performativo del género.

La organización en secciones obedece a un criterio clasificatorio, aunque podría haber muchos otros, porque, como bien apreciará quien se adentre en las diversas secciones y capítulos de este volumen, la cantidad de hilos que vinculan unas propuestas con otras parece llegar al infinito.

Espero que la presente obra sirva como estímulo para profundizar en los vínculos existentes entre lenguaje y género, y provea de herramientas para seguir dando la batalla cultural por la necesaria inclusión de lo femenino y lo diverso.

Andrés Fernando Stisman

Tucumán, marzo de 2024

asociado con lo femenino, y, por tanto, en general (aunque no exclusivamente), con las mujeres. Esa narrativa introduce en el contexto de las conversaciones cotidianas un conjunto de contenidos que se dan por sentados o se presuponen; en otras palabras, el efecto evocativo determina que ciertos contenidos que no están explícitamente articulados formen parte del terreno común o trasfondo de las conversaciones, y de esa manera entren en relaciones inferenciales con lo que se dice explícitamente. Mi objetivo principal es contraponer dos tipos de escenarios conversacionales: en un primer tipo, el acto de habla realizado refuerza o consolida la narrativa en cuestión; en el segundo tipo, en cambio, entra en conflicto con ella. Mi hipótesis es que en este segundo tipo de casos el hablante *explota el mecanismo de la ironía con la intención general de cuestionar la narrativa evocada y reemplazarla por una nueva*, pero su éxito en la tarea dependerá de la reacción del oyente: si este acepta el contenido irónico, y este tipo de actitud se repite a lo largo de sucesivas conversaciones, el cambio esperado podrá tener lugar. El trabajo tiene la siguiente estructura: en la primera parte, expongo los elementos centrales de los marcos teóricos principales que estructuran las ideas presentadas. A continuación, aplico esas ideas al análisis de distintos ejemplos. Finalmente, resumo las conclusiones principales.

Marco teórico

Las ideas desarrolladas a continuación se enmarcan principalmente en las siguientes teorías: la teoría clásica de los actos de habla (Austin, 1962; Searle, 1969), la teoría de la intención comunicativa (Grice, 1957), la teoría de la aserción (Stalnaker, 1978; Lewis, 1983) y la teoría de las implicaturas conversacionales (Grice, 1967). Según la primera, todo acto de habla tiene tres dimensiones principales: la dimensión locucionaria, esto es, el acto de *decir algo* (a través de la producción de una emisión

lingüística con propiedades fonológicas, sintácticas y semánticas); la dimensión ilocucionaria, es decir, el acto de *hacer algo* (generalmente caracterizado en términos no lingüísticos) *al decir algo*, como, por ejemplo, dar una orden, comprometerse, declarar una guerra, etc.; la dimensión perlocucionaria, esto es, el acto de *hacer algo por decir algo* o las consecuencias de nuestro acto lingüístico, como, por ejemplo, impresionar, divertir o atemorizar a nuestra audiencia. Las dos primeras dimensiones son consideradas esenciales en todo acto lingüístico, lo que implica que no puede haber acto de habla que carezca de dimensión locucionaria o de dimensión ilocucionaria. La perlocucionaria, en cambio, puede faltar; es decir, hay actos de habla que no tienen efectos perlocucionarios en su audiencia (aunque considero que son los menos). Como es sabido, los actos de habla han sido clasificados en distintos grupos en función de su fuerza ilocucionaria. Siguiendo a Searle (1969), diré que las fuerzas ilocucionarias pueden clasificarse en cinco tipos principales (informativa, directiva, compromisiva, expresiva y declarativa), en función de distintos criterios, como, por ejemplo, la dirección de ajuste entre el contenido proposicional y el hecho del mundo correlacionado con la emisión. En términos de un ejemplo, si la emisión (“Compra un chocolate”) se realiza con la intención de que su contenido proposicional se ajuste a un hecho preexistente (hay alguien en el mundo que está comprando un chocolate), su fuerza será informativa; si, por el contrario, se realiza con la intención de que el mundo se ajuste a su contenido proposicional (se quiere que alguien compre un chocolate), su fuerza será directiva o prescriptiva³.

Un punto importante es diferenciar claramente la dimensión ilocucionaria de la perlocucionaria, para lo cual Austin no provee un principio claro: señala que la dimensión ilocucionaria es

3. El ejemplo se basa en la ambigüedad de “compra”, que puede interpretarse como la tercera persona singular del presente del indicativo o como la segunda persona singular del imperativo (en la variante hispánica, dado que la variante argentina es ‘comprá’) del verbo ‘comprar’.

convencional mientras que la perlocucionaria no lo es, y que la primera puede hacerse explícita mediante el uso de algunos verbos (“Te *advierto* que hace frío”, “Te *prometo* que iré a la fiesta”), mientras que ese no es el caso de la segunda (“Por medio de este acto te *atemorizo* / *impresiono*”). Seguiré a Strawson (1964), entonces, quien propone un criterio para distinguirlas inspirado en la teoría griceana de la intención comunicativa (Grice, 1957): un acto es ilocucionario si su realización exitosa involucra un procedimiento griceano, mientras que no lo es si involucra cualquier otro tipo de mecanismo.

¿Qué es un procedimiento griceano? Aquel que apela *al reconocimiento, por parte del oyente, de la intención con la que el hablante realiza el acto*. A modo de ejemplo, advertir es un acto ilocucionario porque se lleva a cabo exitosamente, es decir, el oyente queda advertido porque reconoce la intención del hablante de advertirle acerca de una situación determinada, y no de otra manera. En contraste, impresionar a alguien es un acto perlocucionario porque se lleva a cabo exitosamente, esto es, el oyente se impresiona no porque reconoce la intención del hablante de impresionarlo sino por alguna otra razón (por ejemplo, porque admira al hablante, está interesado en el tema de la conversación, etc.). ¿Por qué esto es relevante para lo que sigue? Porque sostendré que el fenómeno lingüístico en el que me voy a centrar, el acto de evocar una narrativa en el oyente, es un acto *perlocucionario*, y no ilocucionario, esto es, uno que se lleva a cabo exitosamente —es decir, evoca la narrativa correspondiente— no porque el oyente reconoce la intención del hablante de evocarle esa narrativa, sino por otras razones, en particular, porque la narrativa en cuestión es parte del conocimiento social o, en otros términos, forma parte de un marco lingüístico con el cual hablante y oyente están familiarizados en virtud de vivir en la misma comunidad y compartir cierto estereotipo cultural.

Esto nos conecta directamente con la otra teoría a la que voy a aludir en el análisis de esta forma particular de comunicación: la

teoría de la aserción. Según Stalnaker (1978), una aserción debe entenderse como el acto de proponer un contenido o proposición en el marco de un contexto determinado, constituido por el conjunto de las proposiciones que han sido aceptadas hasta el momento por los participantes de la conversación, a lo que llama *common ground* o terreno común de la conversación. Si el oyente no objeta la propuesta del hablante, la nueva proposición pasa a formar parte del *common ground*, junto con las otras ya aceptadas⁴. El *common ground* es, por tanto, un conjunto de proposiciones correspondientes a las aserciones no objetadas en una conversación en un momento dado. Puesto que Stalnaker desarrolla su teoría en el marco de la semántica de mundos posibles, la aceptación de una propuesta asertiva involucra la exclusión de todos aquellos mundos posibles que son incompatibles con la proposición afirmada —por ejemplo, si alguien afirma “Hace frío” y su propuesta es aceptada, el *common ground* pasa a excluir a todos aquellos mundos posibles en los que no hace frío, con lo cual se reduce el conjunto de los mundos posibles al que pertenece el mundo real. Por el contrario, si la propuesta es objetada o rechazada, la proposición correspondiente no es incluida en el *common ground*.

Ahora bien, el cambio es más complejo cuando se trata de *acomodar presuposiciones* (Lewis, 1983). Si alguien afirma, por ejemplo, “Lamento que a Juan le haya ido mal en el examen”, no solo propone agregar al *common ground* la proposición de *que el hablante lamenta que a Juan le haya ido mal en el examen* sino también lo que esta presupone, esto es, la proposición de *que a Juan le fue mal en el examen*⁵. Si el oyente no objeta la aserción del

4. Es preciso tomar en cuenta que “aceptación” no es sinónimo de “creencia” sino que se trata de una actitud proposicional más débil: un oyente puede aceptar una proposición, aunque no la crea, con el propósito de seguir adelante con la conversación.

5. Utilizo itálicas para designar proposiciones o contenidos proposicionales (aunque no solo para eso: también, como es habitual, para destacar algo importante).

hablante, no solo incorpora el contenido proposicional afirmado, sino que también *acomoda el contenido* proposicional presupuesto (al afirmar lo que se afirma). Es interesante tomar en cuenta que la manera de objetar las aserciones es distinta de la manera de objetar las presuposiciones. Una aserción se puede objetar a través de una negación (*denial*), del tipo de “No, no es cierto que lo lamentás, en realidad, estás contenta de que le haya ido mal”. Si se quisiera objetar la presuposición, en cambio, debería decirse algo así como “Un momento: a Juan no le fue mal en el examen, de hecho, le fue muy bien”.

En la línea de McGowan (2019), me parece importante distinguir entre dos nociones muy semejantes: la de *common ground* (Stalnaker, 1978) y la de *scorekeeping* (Lewis, 1983). El *common ground* es, como mencioné, el conjunto de contenidos proposicionales que son aceptados por los participantes de una conversación en un momento determinado. El *scorekeeping*, en cambio, es el registro de todas sus intervenciones. Un contenido puede ser introducido en una conversación y figurará entonces en el *scorekeeping* aun cuando no se incorpore al *common ground* por ser rechazado por uno de los participantes. Aunque ahora no quede claro de qué manera, esta distinción va a ser relevante para el análisis incluido a continuación.

Ahora bien, autores como Portner (2004) han aplicado este modelo a otros tipos de actos de habla, como, por ejemplo, las órdenes o, en general, los actos de habla con fuerza directiva o prescriptiva. Desde esta perspectiva, cuando el hablante emite una orden, y esta es aceptada por el oyente, lo que se incorpora al *common ground* no es una proposición sino lo que llama una “*to-do list*”. De esa manera, al no objetar la orden, el oyente se compromete a hacer aquello que requiera su cumplimiento⁶.

6. García Carpintero y Marques (2020) consideran que el uso de peyorativos de grupo conlleva la propuesta de algo más a ser incluido en el *common ground*: la corrección o corrección de dirigir ciertos sentimientos hacia ciertas personas.

Finalmente, un tercer conjunto de ideas a tomar en cuenta nos lleva de vuelta al otro gran pilar de la pragmática inglesa clásica, Grice, pero ahora a su teoría de las implicaturas conversacionales (Grice, 1967). Según este autor, dado el contexto adecuado, cualquier oración puede servir para transmitir un contenido que es distinto del que literalmente expresa: al afirmar “Empezó la tormenta”, el hablante puede estar comunicando *que es hora de partir, que está preocupado porque sus hijos están jugando en la plaza o que se va a perder la cosecha*. La idea es que uno puede comunicar, y en general lo hace, algo distinto de lo que expresan semánticamente las oraciones que usa en un contexto determinado. Así, la emisión anterior puede, y suele, involucrar no uno sino dos contenidos proposicionales: (i) un contenido semánticamente expresado, lo dicho literalmente, constitutivo de las condiciones de verdad de la oración, *que empezó la tormenta*; (ii) un contenido pragmáticamente comunicado, lo implicaturado conversacionalmente, *que es hora de partir*. Este segundo contenido se deriva del anterior en conjunción con otras premisas. Más específicamente, Grice señala que las conversaciones humanas se rigen por un Principio Cooperativo, articulado en diversas máximas: ser tan informativo en el intercambio verbal como sea necesario y no más (Cantidad), no decir algo que no se cree o se cree falso o aquello en favor de lo cual no se dispone de ninguna evidencia (Cualidad), decir algo que sea pertinente al tema que se está tratando (Relación), ser ordenado, preciso, claro, etc. (Modo). Además, se presupone que hablante e intérprete conocen el contexto general en el que tiene lugar la conversación (y cada uno sabe que el otro sabe todas estas cosas, es decir, todo esto es objeto de conocimiento mutuo). Por eso, el contenido implicaturado no es un contenido lógicamente implicado sino *conversacionalmente inferido* (en virtud de las reglas que rigen la dinámica de la conversación). Grice lo llama, con un neologismo, “implicatura conversacional”, para diferenciarla de la implicación lógica. En sus términos:

Un patrón general para la derivación de una implicatura conversacional podría darse como sigue: “Él dijo que *p*; no hay razón para suponer que no esté respetando las máximas, o, por lo menos, el Principio Cooperativo; no podría estar haciéndolo a menos que pensara que *q*; él sabe (y sabe que yo sé que sabe) que puedo ver que la suposición de que él cree que *q* es necesaria; no ha hecho nada para impedirme pensar que *q*; él quiere que yo piense, o al menos desea dejarme pensar que *q*; por tanto, ha implicaturado que *q*. (Grice, 1967: 31; la traducción es mía)

Como puede verse, en relación con las implicaturas, el contexto desempeña un papel central. En la medida en que el contexto no contribuye a la determinación del contenido semánticamente expresado por la oración en juego, el papel desempeñado es pragmático.

La evocación de la narrativa de la femineidad: dos tipos de escenarios posibles

Llamo *narrativa de la femineidad* a un marco lingüístico constituido por un conjunto de tesis (algunas descriptivas pero la mayoría de ellas normativas) basado a su vez en un conjunto muy amplio de prácticas sociales normativas (como toda práctica social) que determinan el rol de lo femenino. ¿Qué prácticas sociales? Muy variadas: todas aquellas que involucran la interacción entre hombres y mujeres en distintos ámbitos, tanto privados como públicos. Desde un punto de vista wittgensteiniano, se podría decir que las normas están implícitas en las prácticas, es decir, que no son normas explícitas en una legislación. Mi punto es que se expresan en una narrativa social, de la que participan todos los miembros de una determinada comunidad: todos ellos

tienen algún tipo de acceso epistémico a la narrativa en cuestión, aun cuando en muchas ocasiones se trate de un conocimiento de sentido común, tácito, vivencial, sobre el que no se reflexiona. Algunas de esas tesis, entre muchas otras, son las siguientes:

- (1) El objetivo principal en la vida de toda mujer es casarse y tener hijos (el matrimonio y la maternidad).
- (2) La mujer se interesa más por los afectos que el hombre.
- (3) En un matrimonio heterosexual la mujer es responsable de las tareas domésticas.
- (4) El éxito profesional es menos importante para la mujer que sus relaciones afectivas.
- (5) En una pareja es preferible que la mujer sea más joven/más baja que el hombre, y no a la inversa.

En este punto, es conveniente hacer la siguiente aclaración. La narrativa de la femineidad expresa las normas sociales implícitas en las prácticas (que determinan el rol social de lo femenino) *sin dar cuenta de ellas*. Si se quiere una explicación, habrá que apelar a alguna teoría sociológica, histórica, psicológica o del tipo que fuere que explique de dónde surgen y cómo se constituyen esas prácticas.

En lo que sigue voy a presentar tres ejemplos de conversaciones, cada una de las cuales tiene lugar en dos escenarios distintos: las respuestas de B se producen en escenarios habituales, en los que la narrativa de la femineidad opera como un marco justificatorio de lo que se dice; las respuestas de C, en cambio, son menos habituales e involucran, como trataré de explicar más adelante, un cuestionamiento irónico de esa narrativa. Es decir, tanto unas respuestas como otras evocan en el oyente una narrativa social que explicita el estereotipo de lo femenino: una narrativa de la femineidad. Pero las dos versiones del diálogo representan dos posicionamientos opuestos en relación con esa narrativa, lo cual,

como trataré de mostrar, determina un efecto distinto en el *common ground* de la respectiva conversación. Pero antes de ello haré unos comentarios generales, que valen para todos los ejemplos.

Como adelanté en la sección anterior, el efecto evocativo de la narrativa de la femineidad que poseen ciertos actos de habla es *un efecto perlocucionario*. Se produce porque el oyente conoce de alguna manera esa narrativa, por el solo hecho de participar en ciertas prácticas sociales. En otros términos, no se trata de un efecto ilocucionario porque no se produce por medio de un mecanismo griceano, es decir, mediante el reconocimiento de la intención del hablante de producir ese efecto en el oyente. El oyente evoca la narrativa de la femineidad no porque reconoce una intención en el hablante de evocársela sino *porque vive en una comunidad en la que hay prácticas normativas que determinan el rol social de lo femenino*.

Por otro lado, en general, en los actos de habla evocativos de la narrativa de la femineidad lo que se agrega al *common ground* no es el contenido proposicional de una afirmación (como en el caso de “Hace frío”) sino el contenido de una tesis normativa, que se parece más a un mandato que a una afirmación (“La mujer debe asumir la responsabilidad de las tareas domésticas”). Lo que se agrega al *common ground* se parece más a una *to-do-list* que a una proposición (en la línea de Portner antes mencionada), a un mandato para actuar de determinada manera.

Ahora bien, la evocación de una narrativa como la de la femineidad determina que el oyente acepte implícitamente un conjunto de contenidos (de distintos tipos) que no están articulados en el contexto de la conversación y que interactúan inferencialmente con los que sí lo están. Veamos esto con más detalle en relación con los ejemplos.

Ejemplo 1

Contexto: Verónica y Fernando son un matrimonio con tres hijos chicos. Imaginemos dos escenarios distintos: en el escenario 1, Verónica trabaja hasta muy tarde y no puede ocuparse de los

chicos; en el escenario 2, es Fernando el que llega siempre muy tarde a su casa y casi nunca ve a los chicos.

A: ¿Cómo están Verónica y Fernando?

Escenario 1 (habitual)

B: Más o menos, como ella trabaja hasta tarde, el pobre tiene que hacer cosas que no le corresponden, como cocinar todos los días para los chicos.

Escenario 2 (menos habitual)

C: Más o menos, como él trabaja hasta tarde, la pobre tiene que hacer cosas que no le corresponden, como cocinar todos los días para los chicos.

B no solo propone agregar al *common ground* lo afirmado mediante su emisión, sino que también confirma lo mandado por una de las tesis normativas de la narrativa de la femineidad, a saber, “la mujer es responsable/debe asumir la responsabilidad de las tareas domésticas”: esta tesis, si bien no está articulada en el contexto del diálogo, es claramente evocada por su lamento ante el destino del marido, al cual provee de una justificación.

En contraste, la respuesta de C es más compleja: está claramente en conflicto con la tesis normativa de la narrativa, igualmente evocada por el acto de habla correspondiente. Pero, ¿por qué lamentarse de que una mujer haga lo que tiene que hacer, es decir, cocinar para sus hijos? ¿Por qué afirmar que a una mujer *no le corresponde* cocinar para sus hijos? Considero que la emisión de C puede interpretarse como *una ironía*: está afirmando algo que es obviamente equivocado a la luz de la narrativa (es decir, viola abiertamente la Máxima de Cualidad, que exige decir siempre lo que uno cree verdadero, y en este caso lo que uno cree verdadero, según la prescripción social, es lo establecido por la narrativa), para

inducir en su interlocutor una reinterpretación de sus palabras⁷. Dicho de otro modo, el conflicto o la tensión entre la emisión de C y lo que manda la narrativa de la femineidad abre la posibilidad de una *interpretación irónica de la emisión*: bajo el presupuesto de la vigencia de esa narrativa, la emisión de C, contradictoria con ella, resulta claramente falsa, con lo cual A se ve conducido a reinterpretarla. Con mayor detalle, dado el presupuesto general de que C está siendo cooperativo (no hay razones en principio para pensar que no quiera respetar el Principio Cooperativo), no es plausible pensar que su intención sea comunicar algo obviamente falso: al decir esa falsedad, está sin duda comunicando algo distinto o, en términos griceanos, implicaturando conversacionalmente algún otro contenido. Así, su emisión no debe ser interpretada literalmente sino reinterpretada como una ironía⁸.

Más aún, la emisión de C (es decir, el acto de lamentarse por el destino de la mujer y afirmar que no le corresponde cocinar para sus hijos) presupone la subversión de una de las tesis de la narrativa, a saber, “en un matrimonio heterosexual el hombre es responsable de las tareas domésticas”. Esto abona la idea de que se trata de una emisión irónica: C en realidad no cree que a la mujer no le corresponda cocinar para sus hijos y tampoco cree que el hombre deba ser el único responsable de las tareas domésticas, por lo que su intención comunicativa es generar la siguiente

7. Como se recordará, según Grice (1967), una emisión irónica puede entenderse como aquella que viola abiertamente la Máxima de Cualidad, según la cual uno debe decir solo lo que cree verdadero o aquello en favor de lo cual dispone de evidencia. En el ejemplo, se supone que lo que el hablante cree verdadero es lo que sostiene la narrativa de la femineidad.

8. En términos de la Teoría de la Relevancia (Sperber & Wilson, 1986), la ironía se explica como un acto lingüístico que expresa una actitud de distanciamiento (específicamente, de disociación) por parte del hablante respecto de un contenido atribuido a otra persona. Es un tipo particular de lo que se llama “uso atributivo ecoico” del lenguaje, es decir, el uso del lenguaje para hacer referencia al contenido de una emisión o un pensamiento de otra persona, respecto del cual se expresa algún tipo de actitud disociativa (rechazo, sorpresa, disgusto, etc.). En este caso, esa “otra persona” estaría representada por la narrativa de la femineidad.

implicatura: *sostener que a la mujer no le corresponde ocuparse de sus hijos, así como presuponer que el hombre es el único responsable de las tareas domésticas, es tan falaz como sostener que al hombre no le corresponde ocuparse de sus hijos y presuponer que la mujer es la única responsable de las tareas domésticas* (que es lo que se sigue de la narrativa en la situación inversa, es decir, en el escenario 1).

La intención general de C es cambiar la narrativa vigente, en el sentido de que no incluya el mandato para la mujer de ser la única responsable de las tareas domésticas y sea reemplazado por uno según el cual las tareas domésticas deben repartirse equitativamente entre la mujer y el hombre. Ahora bien, si A objeta la ironía de C, la narrativa seguirá en pie, al menos en lo que concierne a esta conversación, pero el intento de cuestionamiento quedará registrado en el *scorekeeping*. La importancia de esto es que la aceptación implícita y generalizada de las tesis que componen la narrativa de la femineidad comenzaría entonces a resquebrajarse a raíz de la presencia de conversaciones en las que esas tesis son cuestionadas.

Ejemplo 2

Contexto: Lucía y Pedro son una pareja; en el escenario 1, Lucía es más alta que Pedro, mientras que en el escenario 2, a la inversa, Pedro es más alto que Lucía.

A: Mirá, ahí van Lucía y Pedro. Vayamos a saludarlos...

Escenario 1 (habitual)

B: Lucía y Pedro se ven ridículos: ¡ella es por lo menos 10 cm más alta que él!

Escenario 2 (menos habitual)

C: Lucía y Pedro se ven ridículos: ¡él es por lo menos 10 cm más alto que ella!

La aserción de B concuerda con la norma según la cual en una pareja es preferible que la mujer sea más baja que el hombre y no a

la inversa, y encuentra en ella una clara justificación (la evaluación en juego parece ser una evaluación estética, tal vez simbólica de una relación de autoridad). En otras palabras, el contenido propuesto mediante la aserción se justifica en la preferencia social por las parejas en las que la mujer es más baja que el hombre, que es parte central de la narrativa de la femineidad.

En contraste, la respuesta de C está en conflicto o tensión con esa norma estética, por lo que, nuevamente, es posible considerar que se trata de una ironía: C está diciendo algo obviamente falso, a la luz de la narrativa imperante, lo que conduce a su interlocutor a una reinterpretación. Más aún, lo que C afirma presupone una subversión de dicha norma estética, según la cual “en una pareja es preferible que el hombre sea más bajo que la mujer y no a la inversa”. Pero C no cree genuinamente que Lucía y Pedro se vean ridículos ni que en una pareja sea preferible que el hombre sea más bajo que la mujer: al afirmar estos contenidos claramente falsos, hay algo distinto que quiere comunicar a su interlocutor (precisamente, algo que implicatura conversacionalmente al decir lo que dice literalmente). Desde mi perspectiva, presuponer que C está siendo cooperativo conduce entonces a reinterpretar su emisión en términos aproximadamente como los siguientes: *sostener que Lucía y Pedro se ven ridículos porque Pedro es más alto que Lucía, así como presuponer que en una pareja la mujer debe ser más alta que el hombre, es tan falaz como sostener que Lucía y Pedro se ven ridículos porque Lucía es más alta que Pedro y presuponer que en una pareja el hombre debe ser más alto que la mujer* (que es lo que se sigue de la narrativa en la situación inversa, es decir, en el escenario 1).

La intención comunicativa de C es generar esa implicatura y su intención general es cuestionar y lograr un cambio en la narrativa vigente, en el sentido de que no incluya el mandato estético para la mujer de ser más baja que el hombre, sino que cualquier distribución de la altura entre el hombre y la mujer tenga el mismo valor estético. Nuevamente, si la ironía es aceptada, el contenido implicaturado se incorporará al *common ground* de la conversa-

ción, lo cual representará un pequeño hito en la historia de las conversaciones cotidianas y su aptitud para consolidar o desterrar los estereotipos culturales. De lo contrario, quedará registrado en el *scorekeeping*, lo cual, si bien constituye un avance menor, está lejos de ser nada.

Ejemplo 3

Contexto: Dos adultos mayores comentan sobre el futuro de Ana y Mateo. En el escenario 1, Mateo ganó una beca para estudiar y Ana lo acompaña sin nada especial que hacer; en el escenario 2, Ana ganó una beca para estudiar y Mateo la acompaña sin nada especial que hacer.

A: Ana y Mateo se casan y se van a vivir a California.

Escenario 1 (habitual)

B: ¡Qué bien! Mientras él estudia, ella puede ocuparse de la casa y de los hijos que tengan...

Escenario 2 (menos habitual)

C: ¡Qué bien! Mientras ella estudia, él puede ocuparse de la casa y de los hijos que tengan...

El comentario de B concuerda con los contenidos correspondientes a tesis normativas de la narrativa de la femineidad, tales como “el objetivo principal en la vida de toda mujer es casarse y tener hijos” y “el éxito profesional es menos importante para la mujer que sus relaciones afectivas”, las cuales le proveen un marco justificatorio. Como en los ejemplos anteriores, el comentario de C puede interpretarse, en cambio, como una ironía en virtud de su obvia tensión con la narrativa que se da como un hecho en el contexto de la conversación. Más aun, parece involucrar una presuposición que subvierte las tesis principales antes mencionadas: “el objetivo principal en la vida de todo hombre es el matrimonio

y la paternidad” y “el éxito profesional es menos importante para el hombre que sus relaciones afectivas”.

En paralelo con los ejemplos anteriores, considero que C no cree que Mateo pueda ocuparse de la casa y de los hijos que tengan mientras Ana estudia ni que el objetivo principal en la vida de todo hombre sea el matrimonio y la paternidad, y al afirmar lo que afirma dice algo manifiestamente falso. Su emisión es entonces irónica. Como antes, aplicamos la explicación griceana de la ironía: bajo el presupuesto general de que C no tiene razones para no ser cooperativo en la conversación, es necesario reinterpretar su emisión, de manera que se restablezca el respeto del Principio Cooperativo. Si bien viola de manera flagrante la Máxima de Cualidad en el nivel de lo que dice literalmente, es perfectamente cooperativo en el nivel de lo que implicatura conversacionalmente: *sostener que Mateo puede ocuparse de la casa y de los hijos mientras Ana estudia y que el objetivo principal en la vida de todo hombre es el matrimonio y la paternidad es tan falaz como sostener que Ana puede ocuparse de la casa y de los hijos mientras Mateo estudia y que el objetivo principal en la vida de toda mujer es el matrimonio y la maternidad* (es decir, justamente lo que ocurre en el escenario 1).

Asimismo, su intención general es cuestionar y cambiar la narrativa imperante, en el sentido de que no incluya el mandato, para la mujer, de casarse y tener hijos, así como la desvalorización de su éxito profesional, y que, por el contrario, incluya la idea de que la crianza de los hijos debe ser compartida por igual entre el hombre y la mujer. Nuevamente, si A no objeta la ironía, el contenido implicaturado se incorporará al *common ground* de la conversación; de lo contrario, el cuestionamiento quedará en el *scorekeeping*, por lo que su impacto en el desmantelamiento del estereotipo cultural asociado a lo femenino será menor, pero ciertamente no insignificante.

En síntesis, hay actos de habla que producen en el oyente el efecto perlocucionario de evocar la narrativa de la femineidad,

la cual forma parte del *common ground* de la conversación involucrada. En algunos casos (B) se hacen propuestas que están en consonancia con esa narrativa y se justifican a la luz de sus normas. En otros casos (C) el hablante tiene el propósito general de cuestionar la narrativa imperante, para lo cual realiza una emisión irónica que debe ser reinterpretada en términos del rechazo de alguna de sus normas particulares. La mayor frecuencia de los casos B determina una consolidación del estereotipo femenino expresado en la narrativa de la femineidad. Cuantos más sean los casos C, más se debilitará ese estereotipo en favor de un reemplazo más equitativo y, por tanto, más justo para la mujer.

Antes de concluir, es oportuno señalar que el mismo mecanismo de apelar a la ironía como recurso para cuestionar la narrativa vigente está presente en algunos chistes, en los que se explota, con propósitos humorísticos, el profundo grado de influencia de la narrativa de la femineidad en la vida cotidiana. Por ejemplo, el análisis anterior puede aplicarse al siguiente chiste de Maitena:



La emisión de la mujer es irónica: su breve pregunta apunta a contradecir las “verdades” de la narrativa (que las actividades domésticas y el cuidado de los hijos le corresponden exclusivamente

a ella), presupuestadas por el marido a pesar de su falsa autopercepción. En términos del análisis anterior, podría ser reinterpretada en términos de una implicatura conversacional (que restablecería el respeto del Principio Cooperativo, a pesar de su aparente violación de la Máxima de Cualidad al sugerir algo manifiestamente falso en el marco de la narrativa imperante). Ese contenido podría reconstruirse como sigue: *las actividades domésticas y el cuidado de los chicos son también obligaciones tuyas*, lo cual conlleva un indudable cuestionamiento del estereotipo cultural que domina la narrativa de la femineidad, así como la intención general (en este caso, no del personaje sino de Maitena misma, la autora) de cambiarla.

Conclusiones

Hay diálogos cotidianos, como los anteriores, que constituyen ejemplos de una forma de comunicación dependiente de la evocación de una narrativa de la femineidad, esto es, un conjunto de tesis normativas que explica un estereotipo cultural de lo femenino, por lo general, asociado con las mujeres. Esas tesis forman parte del *common ground* de la conversación. Es frecuente que esas tesis, así como el estereotipo que las respalda, resulten consolidadas (respuestas de B), pero en ocasiones son cuestionadas por medio de la ironía (respuestas de C), lo cual revela el admirable intento de reemplazar la narrativa imperante por otra más justa y equitativa.

Referencias

- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Clarendon Press.
- García-Carpintero, M. & Marques, T. (2020). Really expressive presuppositions and how to block them. *Grazer Philosophische Studien*, 97, 138-158.

- Grice, H. P. (1957). Meaning. *Philosophical Review*. 66(3), 377–388.
- Grice, H. P. (1967). Logic and conversation. En P. Cole & J. Morgan (Eds.), *Syntax and Semantics* 3 (pp. 22–40). Academic Press.
- Lewis, D. (1983). Scorekeeping in a language game. En *Philosophical Papers* I (pp. 233–49). Oxford University Press.
- Maitena. Recuperada de: <https://www.google.com/search?q=lo%20mehr%20de%20maite%20&tbo=i&ch=&hl=es-419&client=safari&sa=X&ved=0CIkBEKzcAigAahcKEwioxZq60Z6EAxAAAAAHQAAAAQBQ&biw=1440&bih=679>
- McGowan, M. K. (2019). *Just words. On speech and hidden harm*. Oxford University Press.
- Orlando, E. (2024). Dogwhistling as a narrative-evoking form of communication. *Manuscrito*, en prensa.
- Portner, P. (2004). The semantics of imperatives within a theory of clause types. En K. Watanabe & R. B. Young (Eds.), *Proceedings of semantics and linguistic theory* 14 (pp. 235–252). CLC Publications.
- Searle, J. (1969). *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press.
- Sperber, Dan & Wilson, Deidre. (1986). *Relevance: Communication and cognition*. Harvard University Press.
- Stalnaker, R. (1978). *Context and content: Essays on intentionality in speech and thought*. Oxford University Press.
- Strawson, P. (1964). Intention and convention in speech acts. *The Philosophical Review*, 73(4), 439–460.

Sobre la autora

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y MA in Philosophy por la University of Maryland. Investigadora Principal en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (IIF-SADAF-CONICET) y Profesora Regular Asociada a cargo del área de Filosofía del Lenguaje (Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Su área de especialización es la filosofía del lenguaje (teorías de la referencia, semántica de los términos generales, contextualismo semántico, semántica de la expresividad) y algunos temas en la intersección entre la filosofía del lenguaje y la estética (ficción, predicados estéticos). Ha publicado las compilaciones *Slurs and Expressivity. Semantics and Beyond* (Lexington Books, 2021, junto con A. Saab), *A medio siglo de Formas lógicas, realidad y significado* (Eudeba, 2016, junto con A. Moretti y N. Stigol), *Significados en contexto y verdad relativa. Ensayos sobre semántica y pragmática* (Título, 2015), *Concepciones de la referencia* (Eudeba, 1999), y varios ensayos en revistas internacionales. Coordina, junto con Andrés Saab, el grupo de investigación en teoría y análisis del lenguaje (TALK) del IIF-SADAF. Presidió la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF, 2015-2017) y la Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica (ALFAn, 2010-2012). Actualmente, es directora Editorial del sello SADAF y Co-Editora de la colección *Philosophy of Language: Connections and Perspectives* (Lexington Books).

Capítulo 2

EL ACTO DE HABLA TOTAL INFELICIDADES Y VARIACIONES CULTURALES¹

Saleta de Salvador Agra

Introducción: primeras palabras

Las primeras palabras de mujeres que encontramos en las innumerables lecturas que, desde los años sesenta, surgen a partir de la llamada Teoría de los Actos de Habla (en adelante TAH), las llamamos en boca de antropólogas. El que las tempranas recepciones, sobre la teoría que nos ha hecho pensar el lenguaje en términos de acción, hayan discurrido bajo el proceder del *trabajo de campo*, quizás no resulte para nada sorprendente. A ello ya nos invitaba el propio Austin cuando, hacia el final de sus doce famosas *Conferencias* pronunciadas en 1958 en la Universidad de Harvard, anunciaba que la necesidad de reparar en el “acto de habla total” exigía un “prolongado *trabajo de campo*” (Austin, 1975, p. 149).

1. Una versión más amplia de este texto está publicada en inglés en De Salvador Agra, S. (2022). The total speech act: Infelicities and cultural variations. The contribution of women anthropologists. *Intercultural Pragmatics*, 19(3), 321-344. <https://doi.org/10.1515/IP-2022-3003>.

Esto es, en contra de una perspectiva reduccionista o simplista del significado, Austin propuso estudiar el entero acto del discurso, en su entera situación discursiva. Las antropólogas culturales han sido las primeras en asumir esta necesaria atención a la variedad y multiplicidad de la experiencia. Al amparo de una recogida sistemática de datos empíricos, acerca del uso del lenguaje común en contexto, las antropólogas culturales han sido las que han iniciado la senda de la recepción de la TAH, por la que después transitarán lingüistas, literatas, juristas y, ciertamente, filósofas. Apegadas a la observación participante y a la descripción del habla cotidiana, las antropólogas apostaron por recopilar expresiones usadas por hablantes nativos en situaciones comunicativas concretas. Algo que formaba parte de la técnica con la Austin hizo valer la riqueza del lenguaje ordinario. De hecho, frente a aquella concepción de la tradición analítica inaugurada por Frege, el proyecto pragmático del filósofo inglés pasaba por partir de la multiplicidad del lenguaje ordinario haciéndole ocupar el lugar de la “*primera palabra*” (Austin, 1961, p. 133). Primeras palabras que, como las de las antropólogas, si bien no son últimas ni definitivas (algo que Austin reserva a la filosofía, la cual tiende hacia esa última palabra) sí son, como nos enseñó el filósofo, el lugar de partida desde el que comenzar cualquier reflexión. Así, tal y como él desarrolla al hilo de las excusas (Austin, 1956-57), lo primero ante un tópico, nos dice, es darle voz al lenguaje ordinario para, con ayuda de la imaginación y un buen diccionario, ir analizando casos lingüísticos, apoyándose para ello en los ejemplos ofrecidos por diversas disciplinas (entre las que él mismo menciona a la antropología). Pues bien, de lo que aquí se trata es precisamente de presentar las primeras palabras dichas por las antropólogas sobre la propia teoría de los actos de habla. No solo porque suponen un buen punto de partida para, por ejemplo, repensar algunos de los problemas en el marco de las actuales problemáticas que, desde la teoría feminista, están atendiendo las filósofas del lenguaje ordinario, sino también porque ellas son las que han dado la palabra,

cedido la primera palabra, a lenguas no occidentales, recogiendo así justamente la pluralidad del hablar cotidiano y de la diversidad lingüística del principio de la primera palabra (Austin, 1961). Y lo han hecho, a mi modo de ver, al más puro estilo austiniano, esto es, deteniéndose en estudiar en detalle aquellos casos donde la TAH falla y en los que podría decirse, entonces, que sufre de infelicidades. De modo que, tal y como Austin hiciera con su “doctrina de las *Infelicidades*”, las antropólogas analizaron “*las cosas que pueden ser y salir mal*” (Austin, 1975, p. 14) cuando dislocamos la teoría a un contexto remoto.

Lo que propongo en este texto es interpretar los fallos detectados por estas inaugurales investigaciones etnográficas como una buena continuación del proceder austiniano. Es más, considero que se podrían calificar como tentativas de ampliación pues, recogiendo el propio guante del filósofo, consiguen ensanchar la gama de las infelicidades de una doctrina presentada como no definitiva, ni exhaustiva (Austin, 1975, p. 14). De hecho, su aporte fundamental podría leerse como adicionando una especie de transinfelicidad, si entendemos por tal el factor cultural que atraviesa e influye en todas y cada una de las seis reglas de felicidad expuestas por Austin (1975, p.14-15), e incluso como una metainfelicidad en la medida en que, como mostraré, en algunos casos su desplazamiento a contextos remotos y a diferentes familias lingüísticas permite apreciar cómo la doctrina de la infelicidad también puede ser susceptible de sufrir infelicidades. En todo caso, expondré cómo se llega a la misma conclusión austiniana de que la felicidad de todo acto está en función del contexto, si bien añadiéndole el adjetivo “cultural”. Es decir, frente a los casos descritos por el filósofo, quien manifestaba usar para el análisis la imaginación y la autoridad del diccionario, ellas los sustituyen por una detallada descripción de una situación comunicativa real y concreta. Lo que, como trataré de presentar, las llevará en la práctica a hacer suya la perspectiva holística del filósofo e interpretar la totalidad del acto lingüístico desde la necesaria articulación de las normas

culturales (haciendo entrar así en el juego analítico de las *condiciones de felicidad* no solo las actitudes comportamentales sino las reglas de parentesco, las divisiones sexuales del trabajo o los sistemas de creencias particulares). Desde dicho enfoque etnometodológico, y al hilo de las propias palabras de las antropólogas, argumentaré cómo los muchos sentidos de las infelicidades que padece el hacer hablando van en concordancia con la propia variedad cultural y lingüística. Y a este punto solo se puede llegar haciendo propias las palabras del filósofo cuando nos invitaba a “considerar la situación en la que la emisión se usa —el acto de habla total—” (Austin, 1975, p. 52). Esto impedirá traer aquí a colación ejemplos aislados, sin los pertinentes y pormenorizados detalles que las antropólogas han sabido señalar cuando, como veremos, inciden en la relevancia teórica de una rica exposición donde se informe de todo lo significativo que rodea a la acción lingüística. Para las exhaustivas descripciones remitiré, por tanto, directamente a sus informes.

Fueron Ruth Finnegan y Michelle Z. Rosaldo las primeras antropólogas en adoptar la tesis de la TAH y llevarla empíricamente a entornos distantes: desde las colinas del África occidental hasta una cordillera en una isla del sudeste asiático. De Sierra Leona a Filipinas, ambas antropólogas descontextualizaron la teoría mostrando, desde otras latitudes, cómo su recontextualización justifica la necesidad de tener en cuenta las formas de habla y acción atendiendo al contexto cultural. Apegadas a la comunidad lingüística en la que se desarrollan las interacciones, destaparon las limitaciones de una perspectiva universalista de la TAH, a la vez que nos invitaron a no ignorar el contexto, algo a lo que se sumará también el examen etnolingüístico de Elinor Ochs, cuando pone a prueba las ideas de Grice sobre la conducta conversacional en una aldea de Madagascar. Estos y otros estudios, como trataré a continuación, marcarán el inaugural camino de la relectura de la TAH al presentar, por vez primera, problemas derivados de la observación etnográfica del uso del lenguaje ordinario.

De modo que el recorrido aquí propuesto permitirá atender, al hilo de los instrumentos conceptuales elaborados por Austin, Searle y Grice, las discusiones planteadas por las antropólogas (respectivamente de la mano de Finnegan, Rosaldo y Ochs) quienes, en un ejercicio comparativo, evaluaron dichas propuestas teóricas a la luz de situaciones lingüísticas concretas. Así, desde el plano historiográfico, documentaré cronológicamente las iniciales recepciones de la TAH, esto es, quienes de forma explícita se han servido de su aparato conceptual para repensar otras formas de comunicación y cultura. Lo que, desde el plano teórico, traduciré en dar cuenta de la importancia de comprender el entorno cultural a la hora de estudiar las formas discursivas del habla. La pretensión es que esto último avive la necesidad de revisitar conceptos clave de la teoría como: el lenguaje primitivo, los performativos explícitos, los verbos performativos, la taxonomía ilocucionaria, las máximas conversacionales o las propias condiciones de felicidad, entre otros. Trataré por tanto de dar voz a las primeras palabras que resultaron de la receptividad de la llamada *Filosofía del lenguaje ordinario*.

Ruth Finnegan. El lenguaje primitivo y los performativos explícitos

Coinciendo con la publicación del *Symposium on J.L Austin*, editado por Kuang Tih Fann, en 1969, Ruth Finnegan fue la primera en hacerse eco de la terminología austiniana para repensarla en una comunidad indígena del norte de Sierra Leona. A partir de los datos recogidos de su trabajo de campo con la etnia de los Limba presenta la que será la primera investigación de carácter etnográfico apoyada en categorías austinianas; analizando el concepto de “performativo” y de “illocucionario” en un contexto no industrial y no alfabetizado. Su aplicación de la TAH le permitió examinar la fuerza de las palabras, y su función en la creación de

lazos sociales, en una cultura preminentemente oral que, alejada de la Inglaterra industrial, le llevó a revisitar algunas de las tesis austinianas sobre el “lenguaje primitivo”. En última instancia, la descontextualización de la teoría reveló su buen funcionamiento para analizar la naturaleza del lenguaje y de la acción pues, lejos del contexto escrito inglés en el que surge, Finnegan evidencia cómo los usos orales de los Limba constituyen un palmario ejemplo de lo que Austin denominó “performativos explícitos”.

La noción de “performativos explícitos”, presentada inicialmente en la *Conferencia III*, como contrapuesta a “emisiones primarias”, “primitivas o primarias formas de la emisión” (Austin, 1975, p. 72), será la distinción que reexamina Finnegan al desplazarla a un entorno indígena, a una comunidad lingüística remota, y comprobar cómo tal diferenciación se agrieta. Esta misma conclusión, si bien por caminos diferentes, es a la que el mismo Austin llega, y que avanzando discursivamente le permitió anunciar el paso para dar cuenta de su teoría general de los actos de habla. Para la antropóloga será fundamentalmente sobre la concepción de “lenguaje primitivo” donde se sustentan las fisuras, y no en la lógica veritativa o en el criterio gramatical diferencial entre constatativo y performativo. A pesar de que Austin no ofrece una definición muy concreta de lo que denomina “lenguaje primitivo”, dedica la *Conferencia VI* a los “performativos explícitos” y liga tal exposición a lo que los diferencia de las “emisiones primarias”, esto es, las formas propias del “lenguaje primitivo” donde la vaguedad, la ambigüedad, la imprecisión y la equivocidad se presentan como sus atributos diferenciales. Así, afirma que “el lenguaje como tal, en sus estadios primitivos no es preciso, y tampoco es, en nuestro sentido, explícito” (Austin, 1975, p. 73) y ello en virtud de que, en dichas lenguas, no estaría clara la distinción entre qué cosas podríamos estar haciendo (Austin, 1975, p. 71). Esta razón —sustentada en la ausencia de un verbo que abiertamente muestre el acto lingüístico (que explice lo que en realidad estamos haciendo con las palabras)— es explicada como fruto de

una “evolución natural”, el producto de un cambio gradual pues “a medida que se desarrolla el lenguaje y la sociedad” (Austin, 1975, p. 83) surgen, para Austin, los performativos explícitos, donde la performatividad queda manifiestamente expresada en la forma verbal. Una idea que, con posterioridad a las lecciones impartidas en Harvard (concretamente en una charla pronunciada en 1956 con el título *“Performative Utterances”*), la presenta desde consideraciones etnológicas al afirmar que los “hábitos sociales de la sociedad” (Austin, 1961), es decir, los usos, las prácticas, en definitiva, el *ethos* de una sociedad, condiciona las formas lingüísticas. Austin atribuye de esta manera como rasgo inherente de las “sociedades desarrolladas” la posibilidad de recurrir a formas verbales detalladas y claras. Es decir, a fórmulas performativas como medio para formar enunciados con verbos que expliciten el aspecto realizativo; que nombren directamente la acción que hacen. Dichos verbos, que indican el tipo de acto lingüístico que se está realizando, son lo que el filósofo denominó “verbos performativos”. Por el contrario, la poca “sofisticación” en los niveles primitivos del lenguaje, y su ausencia de verbos performativos, obligaría a precisar qué acción se lleva a cabo, apelando para ello al uso del parafraseo o de indicadores que ayuden a aclarar y matizar la fuerza implícita de las expresiones. En este último sentido, Austin abre así la posibilidad de la traducción a performativos explícitos, bien a través del verbo o bien haciendo uso de trazos prosódicos (modulaciones tonales, ritmo, énfasis), de gestos, adverbios, conjunciones y, algo fundamental, como recurrir al contexto de emisión de las palabras. Dichos recursos discursivos, los llamados “indicadores de fuerza ilocutiva” (Searle, 1969) que apuntan a cómo han de tomarse las palabras, serán desarrollados detalladamente en la mencionada *Conferencia VI*, al hilo de la capital noción de *fuerza*. De entre los diferentes modos discursivos que han sido utilizados a lo largo de todos los tiempos, Austin sitúa al propio “performativo explícito” como “el último y ‘más exitoso’ de los numerosos dispositivos de habla” (Austin, 1975, p.

73). Esta conceptualización, con tintes de evolucionismo lingüístico, o quizás de “darwinismo lingüístico o conceptual” (García, 1981, p. 17), así como la caracterización de los “lenguajes primitivos” como poco precisos y ambiguos, es la tesis que desmiente con evidencias empíricas Finnegan. En efecto, ella observa cómo es el contexto de los usos lingüísticos de los Limba el que alimenta un empleo constante de la fuerza performativa explícita, incluso en cuotas de uso mayor que en el caso de enunciados ingleses ya que los Limba “son aparentemente más conscientes que los hablantes ingleses de la fuerza performativa de las palabras pronunciadas” (Finnegan, 1969, p. 548). Una conciencia que, según Finnegan, viene motivada por la ausencia de la escritura.

La lengua viva de los Limba, sin inscripciones que la fijen y la hagan perdurar en el tiempo, es una notoria muestra de lenguaje como acción, en el sentido ofrecido por Bronislaw Malinowski. De hecho, Finnegan menciona que retoma la noción de “lenguaje primitivo” del antropólogo, lo cual no deja de ser significativo pues, además de su reivindicación del conocimiento de la lengua vernácula, para llevar a cabo un buen trabajo de campo, su perspectiva etnolingüística comporta una teoría que resulta interconectada con posteriores posturas pragmáticas, tal y como puede ser la del propio Austin. Aunque Finnegan no propone tal comparativa, ni se extiende en mayores explicaciones, el estudio semántico de Malinowski, en torno a las lenguas primitivas, presenta una de las primeras teorías del lenguaje en términos de acción: “el lenguaje en su función primitiva y en su forma original tiene un carácter esencialmente pragmático; que es un modo de comportamiento, un elemento indispensable de la acción humana colectiva” (Malinowski, 1923, p. 316). A lo que añade que, en dichos lenguajes, donde las palabras son “mágicas” pues tienen un poder regulado por sus “fuerzas activas”, se aprecia un uso predominantemente activo, ya que —afirma— son empleadas para producir acciones más que para describirlas. Una contraposición entre producción y descripción de un estado de cosas del mundo

que ciertamente resuena en el contraste austiniano de performativo/constatativo, aunque no así en su concepción del modelo del hacer del lenguaje. Pues, justamente, tal y como sostiene Finnegan, la teoría general de Austin, al no restringirse a los “lenguajes primitivos”, permitiría paradójicamente explicar mejor la práctica lingüística de los Limba. Bastaría con recurrir a su propuesta más amplia de la dimensión ilocucionaria para apreciar cómo la propuesta analítica del acto de habla se ajusta perfectamente al contexto de interacción y comunicación social llevado a cabo por los miembros del grupo étnico. En consecuencia, dejando de lado la oposición “explícito/implícito” como marca distintiva de los “lenguajes primitivos”, esto es, cediendo los criterios léxicos y gramaticales a favor de los pragmáticos, Finnegan reafirma la tesis general de la TAH. Esto es, que decir algo es hacer algo y que el único fenómeno real es “la situación total del discurso” (Austin, 1975, p. 148). En este sentido, después de proporcionar en detalle formas performativas explícitas usadas por los Limba, constata la adecuación del análisis austiniano en comunidades lingüísticas remotas donde el contexto, más que el medio lingüístico convencional empleado, adquiere justamente la relevancia otorgada por el filósofo. “Las palabras usadas” —decía Austin ya adentrado en su propuesta analítica tríadica (locucionario, ilocucionario, perlocucionario)— “se ‘explican’ por el ‘contexto’ en el que están concebidas o se han pronunciado” (Austin, 1975, p.100). De hecho, la antropóloga, a partir del análisis de casos concretos (las expresiones equivalentes a “acepto”, “anuncio”, “ruego”, “agradecimientos” o “saludos”) describe la formalidad de dichos actos acompañada de una descripción del marco cultural de los limbas: el rol de la autoridad, el papel del matrimonio y, en general, de las reglas sociales que rigen el intercambio comunicativo.

Aunque Finnegan disiente de la idea austiniana de “lenguaje primitivo”, llama la atención la forma en que, siguiendo el proceder discursivo del filósofo (llegando a la misma conclusión que desdibuja la inicial separación constatativo/performativo), muestra

la operatividad de los tres niveles de los actos de habla (locutivo, ilocutivo y perlocutivo) en los enunciados de los Limba, reafirmando cómo son una muestra empíricamente verificada de la TAH. Un caso que, de todos modos, sería un ejemplo más pues, en la medida en que es el contexto comunicativo el que se pone en el centro de la reflexión lingüística, los Limba, para Finnegan, no serían tampoco un modelo paradigmático ni excepcional. El buen funcionamiento de la teoría le hace así presuponer que se podrían encontrar prácticas lingüísticas reales de la TAH en todo tipo de comunidades, ubicadas en cualquier contexto sociocultural. De este modo Finnegan sitúa a la TAH como una excelente base desde la que encuadrar y explicar cualquier acto lingüístico, independientemente de la organización espacio-temporal, esto es, del dónde y del cuándo haya sido proferido. Esto la conduce a situar las propuestas antropológicas lingüísticas, frente a las filosóficas, como reduccionistas. Tal es el caso del mencionado estudio de Malinowski donde la función lingüística de realizar la acción es atribuida a lenguas primitivas en oposición a las “civilizadas” con capacidad para expresar y reflejar el pensamiento. Una contraposición entre función comunicativa y cognitiva del lenguaje que restringiría las posibilidades de las primitivas a las que incluso, a pesar de su perspectiva funcionalista y no evolucionista, les atribuye una estructura gramatical carente de “la precisión y la definición de la nuestra, aunque es extremadamente reveladora en ciertos aspectos específicos” (Malinowski, 1923, p. 300).

Si bien es cierto que la mirada de Malinowski se agota en destacar la capacidad de acción de las lenguas vivas de comunidades primitivas, conviene recordar que su reflexión se circunscribe a los problemas de traducibilidad. Esto es, que su preocupación emanaba del problema de la traducción de una cultura a otra y que su principal objetivo era el de reivindicar una metodología diferencial, respecto del transvase de significados de códigos propios de las lenguas muertas. De ahí que su defensa de la necesidad del estudio etnográfico para traducir lenguas vivas primitivas le

lleve a interpretarlas como modos de conducta social y cultural, marcados por una oralidad que se fija en el instante temporal concreto de la pronunciación. La expresión resultante, tal y como sostiene el antropólogo, se liga de este modo inseparablemente a la situación. Una palabra, “situación”, que adquiere así un lugar central en su teoría del lenguaje, al defender que un análisis adecuado del significado debe dilucidarse en el contexto cultural, espacio-temporal concreto, en el que tiene lugar la enunciación. Con una metodología, diríamos en términos saussureanos, sincrónica, la palabra “contexto” ocupará también un lugar decisivo al dar entrada a una etnometodología detallada que atienda al momento, al lugar y al instante precisos en el que el acto lingüístico es realizado. De la conjugación de ambos términos, “contexto” y “situación”, Malinowski, en diálogo con el “contexto-signo” formulado por Odgen y Richards (1923), plantea la noción de “contexto de situación” para recoger la necesidad de interpretar la comunicación lingüística desde su intrínseca relación con el análisis cultural. Ahora bien, pese a que su teoría pragmática quedaría limitada al quehacer de las lenguas vivas primitivas, entendidas como instrumentos de acción, conviene hacer notar cómo su concepción no universalista del significado desemboca en una teoría contextual semántica donde las palabras son dependientes de la cultura. Su notoria apuesta por la relación de implicación mutua entre lenguaje y cultura, lo que bien se podría extender a cualquier lengua, anticipa la primera recepción cultural de la TAH, como la de Finnegan. A la vez que, se podría pensar, ha ayudado a orientar el estudio del habla cotidiana desde el rigor de una documentación etnográfica, esto es, desde ejemplos ricos en detalles que, lejos de aquellas situaciones ideales o imaginadas a las que nos invitaba Austin, plasmen situaciones discursivas reales. Precisamente, bajo esta misma atención al detalle de las conversaciones cotidianas, con la que se abre la receptividad antropológica de la obra de Austin, seguirá el estudio de Michelle Zimbalist Rosaldo.

Michelle Z. Rosaldo. La intracultura de la taxonomía ilocucionaria

En el mismo año, 1969, en que ve la luz el texto de Finnegan, “How to do Things with Words: Performative Utterance among the Limba of Sierra Leona”, John Searle publica su célebre *Speech act: An Essay in the Philosophy of Language*, donde reelabora la teoría austiniana ofreciendo una tipología lingüística de la acción gobernada por reglas e introduciendo una visión de corte intencionalista. Dicha interpretación será la que conduzca a Rosaldo a discutir tanto la pretensión transcultural de su teoría como el énfasis en los estados psicológicos del hablante. Dos aspectos, el espíritu universalista y la intencionalidad, que cruzarán la reinterpretación de Rosaldo y que constituyen uno de los núcleos de las sucesivas relecturas, recontextualizaciones y apropiaciones de la TAH, tanto de estas primeras interpretaciones antropológicas como de las que desarrollan, más tarde, lingüistas, críticas literarias, juristas o filósofas analíticas.

En un ejercicio similar al de Finnegan, Rosaldo realiza su trabajo de campo a finales de los años sesenta (entre 1967-1969 y regresa una vez más en 1974) en una comunidad de la cordillera de la Sierra Madre de Filipinas. Entre los ilongots, situados en el norte de la isla de Luzón, estudia sus formas lingüísticas desde la constatación de que, para ellos, conocer cómo se habla es idéntico a conocer cómo se actúa (Rosaldo, 1982, p.209). Sus observaciones le permitieron comprobar cómo las prácticas sociales de los hablantes malayo-polinesios, sus ideas sobre el mundo y sus estilos de habla, estaban supeditados al punto de vista cultural que da sentido a las acciones humanas. De modo que la acción lingüística es entendida como un reflejo de dicho sistema de organización sociocultural y viceversa. Desde este enfoque cuestionó abiertamente la clasificación proporcionada por Searle sobre los tipos ilocucionarios, esto es, la modificada tipología austiniana respecto de los actos derivados del decir. Recordemos que Austin,

después de desarrollar su noción de “performativo explícito”, dedica su última *Conferencia* a presentar una taxonomía de los actos de habla a partir de los verbos performativos presentes en el lenguaje ordinario. Esta construcción es la que Searle (1975) toma como punto de partida para su propia clasificación y sobre la que Rosaldo lleva a cabo su verificación empírica. Así, comparativamente, la antropóloga estudia los actos de habla de los ilongots, a partir de la taxonomía de los actos ilocucionarios del filósofo norteamericano (representativos, directivos, comisivos, expresivos y declarativos), para llegar a la conclusión de que, en realidad, Searle, “ignorando el contexto descubre que la acción lingüística puede clasificarse en términos universales (y esencialmente subjetivos), pero al hacerlo proyecta patrones engañosos sobre nuestras categorías del habla” (Rosaldo, 1982, p. 212).

Después de un minucioso examen, desmonta la taxonomía searleana y organiza los discursos de los ilongots en dos únicas categorías ilocucionarias, advirtiendo cómo son las prácticas culturales, y no las intenciones individuales y subjetivas, las que ordenan sus actos de habla. Cuestiones que, en todo caso, según la antropóloga, nunca son disociables del contexto sociocultural en el que se desarrolla la acción lingüística. De hecho, Rosaldo descarta la presencia explícita en los actos de habla de los ilongots de los tipos ilocucionarios expresivo y comisivo, en el sentido presentado por Searle. Como consecuencia, las condiciones de sinceridad y la presuposición de verdad de los verbos expresivos (Searle, 1975), resultan ausentes en los intercambios comunicativos de los ilongots, del mismo modo que repara en la falta de un compromiso con acciones futuras, propia de los comisivos. Estas omisiones son para la antropóloga ciertamente significativas y solo comprensibles si nos remitimos a los factores socioculturales presentes en el evento lingüístico. Pues tal y como afirma: “Si queremos entender el modo en que las personas utilizan el lenguaje para ‘dar sentido’ a su experiencia social, necesitamos estudios detallados que iluminen el modo en que se utiliza el len-

guaje en una secuencia interactiva real” (Rosaldo, 1973, p. 194). A partir de aquí señala la centralidad para los ilongots del acto de habla de *tuydek* (órdenes), frente al paradigma de la promesa de Searle (1969). Por ejemplo, equipara dichas promesas a un tipo de acto comisivo, a saber, un caso de juramento formulado con sal (Rosaldo, 1982, p.219), llamado “sigem”. Reseña, así, como los ilongots “prometen” de modos distintos tanto lingüísticamente como culturalmente hablando: sin compromisos, culpabilidad, intencionalidad o responsabilidad. Esta carencia del acto comisivo de prometer, en los términos searleanos, lo conecta con la irrelevancia de las intenciones individuales y su contrapartida del papel determinante de la comunidad, en tanto que es esta la que rige las interacciones. Más que en reconstruir la intención individual o los estados psicológicos del hablante, los ilongots, documenta Rosaldo, están preocupados por mantener las relaciones sociales de la comunidad. Esto explica que las dos categorías del repertorio de los actos verbales de los ilongots (a saber, los equivalentes a los actos directivos y aquellos que actúan sobre el mundo sin esperar respuesta) ocupen un lugar central en la comunicación de los habitantes de la Sierra Madre. De tal modo que serán mayoritariamente los actos directivos —las órdenes (*tuydek*), las advertencias (*tengteng*) o las prohibiciones (*tukbur*)— los que organicen sus discursos desde tres aspectos culturales: la división sexual del trabajo y del conocimiento, la jerarquización de las tareas y la articulación del parentesco. Todo ello destapa la dependencia de las relaciones sociales porque para los ilongots “lo primero son las relaciones, no las intenciones” (Rosaldo, 1982, p. 210). De esta forma, rehúyen de “nuestro” interés, diríamos del interés occidental, por ejemplo, por valores como la sinceridad y la verdad. En resumidas cuentas, no serán las intenciones individuales del hablante sino los efectos en el oyente/comunidad que se derivan del acto de habla los que organicen sus interacciones verbales. Este peso de la comunidad se traduce entonces, para ella, en la necesidad de no obviar la significación sociocultural

a la hora de analizar la acción lingüística de los hablantes malayo-polinesios.

Desde mi punto de vista, Rosaldo, de modo comparativo, descubre las infelicidades de la taxonomía searleana al constatar cómo fracasa cuando se traslada a la comunidad de los ilongots. Considero, incluso, que el escaso valor otorgado al aspecto interior y privado (a los sentimientos, pensamientos e intenciones del sujeto hablante) podría comportar además una revisión de aquella infelicidad que Austin hacía corresponder con los *Abusos*. La pregunta, a mi juicio, sería entonces si sufre el abuso de infelicidad en un contexto cultural como el de los ilongots descrito por Rosaldo. Volviendo a Austin, recordemos que, a diferencia de la infelicidad propia de los *Desaciertos* (de los actos por mala apelación o mala ejecución), los *Abusos* son aquellos “actos pretendidos pero huecos” donde los males padecidos no surgen por un mal entendido en el procedimiento, ni por un error en la ejecución (en los medios con los que se intenta hacer) sino por un fallo en las llamadas “condiciones de sinceridad” (Searle, 1969) y en las “condiciones de coherencia” (Sbisà, 1989) exigidas al hablante. Si el éxito del acto lingüístico en los ilongots no está supeditado a un reconocimiento como hecho psicológico e individual del sujeto, ¿se podría entonces concluir que los *abusos*, en el sentido propuesto, no ocurren? Siguiendo con este ejercicio de meta-infelicidad que propongo (considerando en donde sufre infelicidad la doctrina de la infelicidad), la pregunta conduce a la propia reflexión del filósofo cuando, interrogándose sobre la extensión semántica de la infelicidad, afirmó que esta es “un mal del que son herederos *todos* los actos que tienen el carácter general de rituales o ceremoniales, todos los actos *convencionales*” (Austin, 1975, p. 18-19). En consecuencia, la respuesta tendría que vincularse al alcance de la controvertida noción de “convención” o al sentido que ella adquiere en dicha comunidad indígena. A este respecto conviene destacar cómo Rosaldo nos informa de que las palabras de los ilongots están totalmente desprovistas de instituciones extralin-

güísticas que respalden su fuerza legalizadora (iglesias, escuelas, juzgados y de cualquier otro tipo de organismos institucionales) e incluso de una falta de autoridad formal (en un texto de 1973, Rosaldo nos presenta el mundo tradicional de los ilongots regido por un *ethos* igualitario y sin líderes oficiales). Estos hechos, nuevamente, vendrían, a mi juicio, a reiterar la importancia de reparar en la sociabilidad inherente a su cultura, para poder entender cómo hacen cosas con palabras o, mejor, por qué no las hacen. O, dicho con otros términos, lejos de un “convencionismo institucional” en su forma de “externismo ilocucionario fuerte”, considero que el caso de estudio de Rosaldo muestra la fuerza ilocutiva no supeditada, por una parte, a ninguna relación institucional o procedimiento convencional respaldado por un organismo reglado ni autoridad formal y, por otra parte, independiente de algún tipo de mentalismo (de ahí que las creencias, deseos, actitudes e intenciones del hablante sean totalmente ajenas a los actos discursivos de los ilongots). En suma, sin recurrir a institucionalismos o mentalismos, el factor determinante, aquel que indicará de qué tipo de acto lingüístico se trate, no será otro que la cultura (influenciada, como nos relata, en algunos casos, por la creencia en “fuerzas sobrenaturales”). Por ello propongo considerar que más bien estamos ante un tipo de externalismo cultural ilocucionario, en la medida en que será el hábito cultural, y no las instituciones, el que regule las formas de habla.

Las relaciones culturales se sitúan como el elemento externo a tomar en cuenta para poder atribuir una determinada fuerza, esto es, para que un enunciado de los ilongots sea o no performativo, en el sentido de que realice o no una acción. De hecho, a través de varios enunciados usados por la tribu filipina, Rosaldo demuestra cómo la clasificación searleana está, en realidad, construida mirando hacia el interior de una determinada cultura, a saber: la occidental norteamericana. Es decir, cimentada desde supuestos intraculturales en la medida en que presuponen, por un lado, la asunción de una sola cultura de referencia (sin equivalencia posi-

ble con otras, como confirma el caso de los ilongots), y, por otro lado, construida bajo la defensa de un sujeto autónomo. La insistencia de Searle en los estados mentales del hablante refleja, para Rosaldo, los prejuicios individualistas y asociales de la cultura occidental tomada como paradigma. Su disconformidad se centra por tanto en el excesivo énfasis en la veracidad, la sinceridad y la intencionalidad que lleva implícito una concepción de individuo propia de parámetros culturales alejados de la organización social de los ilongots. Con otras palabras, el irrelevante papel de la verdad, la sinceridad y de la intención en los actos lingüísticos de los habitantes de Luzón, ejemplificado con la carencia explícita de las promesas, en los términos searleanos, revela para Rosaldo una concepción de individuo que colisiona con ideas occidentales sobre la subjetividad. Concretamente con aquellas que la antropóloga desvela en la taxonomía de Searle que favorecen un interés en el estado psicológico del hablante en detrimento de la esfera social y cultural. El ejemplo más claro lo encuentra Rosaldo en el mencionado acto de prometer que Searle toma como paradigma de los actos ilocucionarios (Searle, 1969) y que se sustenta, empleando sus palabras, en el “yo privado del hablante” (Rosaldo, 1982, p. 212). Una crítica que se entiende a través de los enunciados que trae a colación y desde los cuales, haciendo uso de un ejercicio comparativo, extrae una serie de limitaciones culturales de la taxonomía ilocucionaria; tal es el caso del carácter marcadamente individual más propio de sociedades occidentales. Frente a ello muestra el peso de la esfera cultural y social, lo que vendría a señalar otro de los problemas del paradigma de las promesas searleano, esto es, su supuesta validez universal. A partir de aquí, la argumentación de la antropóloga, como a continuación veremos, ofrece razones para cuestionar la dimensión transcultural de la taxonomía searleana, pues dicha teorización está basada en características que chocan frontalmente con la actividad lingüística desarrollada en la comunidad asiática. Por todo esto se podría comprender la idea de Rosaldo bajo la afirmación de que decir es

hacer siempre y cuando la cultura concreta lo permita. Esto es, insistir en la necesidad de reparar en el acto de habla total desde la irreductibilidad cultural del mismo, lo cual no quiere decir que pueda ser descrito “completamente” (Austin, 1975, p. 132) o que todo lo que rodea a la acción sea significativamente relevante, sino más bien que para poder apreciar la fuerza ilocucionaria se debe tener acceso a una amplia gama de entendimientos, entre los que destaca el marco cultural de los mismos (la interrelación, en términos de Rosaldo, de las reglas de parentesco, de la división sexual del trabajo o de la cosmovisión propia de la comunidad de habla, entre otras).

Elinor Ochs. Problemas transculturales: de la taxonomía a las máximas conversacionales

Junto a la insuficiencia de una semántica respaldada en el contexto interno del hablante y sumado a la reivindicación del significado cultural, el texto de Rosaldo, publicado póstumamente en 1982, repreuba no solo el individualismo del modelo searleano sino también su apriorismo y su pretensión universalista. Esto es, la lógica universal que subyace a la tipología pensada como ideal y generalizable pero que, en última instancia, según ella nos muestra, sería más bien fruto de un análisis lingüístico que descuida la comprensión de la producción cultural de las categorías ilocucionarias o, más concretamente diríamos, de los “objetivos ilocucionarios” que están en la base del criterio de dicha clasificación. En cuanto a la taxonomía de Searle, lejos de ser un modelo estándar y definitivo, Rosaldo insiste en que para determinar qué tipo de acto se está cumpliendo debemos circunscribirnos al entorno cultural del mismo. De hecho, ella misma, en este punto, afirma sentirse más próxima al proyecto original austiniiano porque “el carácter casual de la tipología de Austin es, en parte, un testimonio de su propio escepticismo de llegar a realizar

una clasificación definitiva de todas las formas de acción, o de todas las maneras de hacer las cosas con palabras" (Rosaldo, 1982, p. 231). Una actitud precavida y modesta que el filósofo mantuvo a lo largo de sus investigaciones y que expresó abiertamente no solo en lo tocante a la lista de las infelicidades sino también respeto de su tipología ilocucionaria: "No estoy planteando nada de esto como mínimamente definitivo" (Austin, 1975, p. 152). Esta provisionalidad permitiría, de acuerdo con Rosaldo, situar la propuesta del filósofo oxoniense más próxima a una flexibilidad cultural pero también a enfoques marxistas (esto es, a contemplar la importancia de los contextos socioeconómicos en los que se realiza la acción lingüística) e, incluso, reivindicar la centralidad del papel que, para Austin, juegan las convenciones frente a las intenciones. Motivo este último por el que Rosaldo volverá a cuestionar el papel decisivo otorgado a la esfera individual, el giro intencionalista de la reinterpretación de Searle, es decir, la idea del "lenguaje como conducta intencional". La concepción del significado basada en la intención del sujeto hablante, en sus estados mentales, creencias, deseos, etc., conducen a Searle a revisitar la teoría de Paul Grice, para quien cumplir un acto lingüístico es manifestar públicamente una intención reconocida por un interlocutor. De hecho, el filósofo norteamericano discute y retoma la conexión entre significado e intención de aquel. Junto a esta visión intencional de los actos de habla, una de las cuestiones más controvertidas de la propuesta de Grice se enmarcó en su lógica conversacional, concretamente en los supuestos postulados universalistas de su *Principio de Cooperación* (PC), enunciado como: "Haga que su contribución a la conversación sea, en cada momento, la requerida por el propósito o la dirección del intercambio comunicativo en el que usted está involucrado" (Grice, 1975, p. 45), y de sus corolarios.

A finales de los sesenta, cuando Finnegan y Rosaldo desarrollan su trabajo de campo, Elinor Ochs lleva a cabo su investigación etnográfica en la costa sudeste de África. Entre 1969 y 1970, en

Vakinankaratra, una comunidad rural de la isla de Madagascar, la antropóloga lingüista fue la primera en poner a prueba el CP y su declinación en las *máximas conversacionales* (cantidad, calidad, relevancia y modalidad) estipuladas por Grice en *Logic and Conversation* (1967). Esto es, evaluó el funcionamiento intercultural de aquellas reglas que el filósofo indicó que regían como expectativas en toda conversación racional. Así, desde parámetros empíricos y descriptivos, Ochs (1976) analizó en una “sociedad no occidental” los principios que, en torno al comportamiento comunicativo, funcionaban en Vakinankaratra. Propuso de este modo contrastar los presupuestos universalistas que, a su juicio, no solo encontraríamos en la lógica conversacional de Grice sino también en otros conceptos propios de la TAH (concretamente señala el “acto de habla”, la “fuerza ilocucionaria” o la idea de “performativo”). Centrándose en cómo opera la conducta conversacional en los malgaches reparó en aquella máxima de cantidad (enunciada como “sea informativo”) que, junto con las otras tres máximas (“sea breve”, “sea relevante” y “sea perspicaz”), distinguió Grice en su explicación racionalista de la conversación como acción humana. A grandes rasgos, la conclusión de Ochs es que la cooperación conversacional de los malgaches, las condiciones que gobiernan sus discursos, no están orientadas a satisfacer la expectativa de la cantidad de información en el sentido formulado por el filósofo. Concretamente en lo que respecta a aquella primera submáxima de la categoría de cantidad expresada como: “Haga su contribución tan informativa como sea necesario” (Grice, 1975, p. 46). En realidad, observa cómo los intercambios lingüísticos de los malgaches responden a una economía discursiva que, en todo caso, no conlleva una violación o transgresión de dicha máxima o el corolario de que en sus conversaciones no se rijan bajo el PC. Más bien, las razones que subyacen al verdadero desajuste con la mencionada máxima —a saber, la gestión y el valor de la nueva información en la sociedad malgache— tienen que ver con sus normas de interacción social que se reflejan en normas del

habla. La responsabilidad, la no confrontación y el sentimiento comunitario explican que “Si uno consigue acceder a información ‘nueva’, es reacio a revelarla” (Ochs, 1976, p. 70). Primero porque disponer de dicha información en una pequeña comunidad, como la de una aldea del distrito de Vakinankaratra, donde todos se conocen y saben todo, supondría destacar por encima de la colectividad, y segundo, ligado a esta singularización, el temor a asumir la responsabilidad sobre acciones futuras, esto es, las consecuencias sociales que se desprenden del revelar la información. Como si de dos caras de la misma moneda se tratara, lo lingüístico y lo cultural se reflejan en la conducta del habla malgache en la que se evitan las referencias explícitas para protegerse de la culpa (*tsiny*) que puede acarrear eventuales desgracias futuras. De ahí que abunden los actos de habla formados por la voz pasiva, imperativos no activos o solicitudes indirectas para sortear una identificación explícita al sujeto agente. Lo mismo que el recurso, constante en la gramática malgache, a sustantivos genéricos, a pronombres indefinidos o la sustitución del nombre propio de nacimiento por sobrenombres o apodos que describen características generales y negativas de la persona, evitando justamente cualquier tipo de individualización.

Todas estas explicaciones conducen a la antropóloga a afirmar que, en términos comparativos, los malgaches proporcionan “menos información” porque carecen de la expectativa tal y como es estipulada por Grice. Dicho de otra forma, los enunciados de los malgaches están diseñados para ser estratégicamente poco informativos por lo que su manera de cooperar difiere de la desplegada por el filósofo. Los tres factores que influyen en este hecho, según Ochs, pivotan sobre: i) lo significativa que sea la información comunicada —“cualquier información cuya comunicación pueda acarrear *tsiny* (‘culpa’) al hablante y *henatra* (‘vergüenza’) a la familia del hablante es información significativa”— (Ochs, 1976, p. 76); ii) las relaciones interpersonales entre los participantes (los grados de familiaridad y afectividad) y, por último, iii) el sexo del

hablante (a pesar de que, como afirma la antropóloga, las mujeres malgaches tienden a respectar más el CP, se confía menos en ellas y se las excluye del rol de oradoras en situaciones formales). Su conclusión es que lo que se espera siempre estará condicionado por el modelo social en el que se enmarcan las interacciones lingüísticas. De hecho, para reforzar esta idea de Ochs bastaría con revisar los varios modos en los que el filósofo distingue cuándo una máxima puede no satisfacerse (Grice, 1975, p. 49) ya que no encontramos allí rastro alguno que remita al contexto cultural. De ahí que la conclusión de Ochs permita entender una nueva infelicidad, una donde la máxima no es violada porque el comportamiento seguido por el hablante responda o no a la expectativa de cantidad marcada por Grice. Pues, a pesar de que el filósofo no enuncia el PC ni sus máximas explícitamente en términos universales, su propuesta, tomada de forma general o apriorística, se ve alterada en su aplicación, si no incorporamos la organización social y cultural en la que tiene lugar la acción comunicativa. Es por ello que Ochs considera que se debe tomar el aparato teórico griceano como una hipótesis de partida y no como un precepto universal presente en todos los usos lingüísticos. A este respecto la antropóloga cita aquel pasaje donde Grice (1975, p. 48) parece atenuar sus palabras al remitirse al papel del hábito. Sin embargo, lo cierto es que su idea de que todos nos comportamos de igual modo está potencialmente presente en la base de su formulación teórica, pues conviene tener presente que las expectativas perfiladas por el filósofo fueron planteadas para toda actividad racional cooperativa, incluida la no verbal. Por ello la extrapolación de regularidades transculturales (tales como el PC y sus máximas) sería, en mi opinión, mayor e incluso podría comportar un cuestionamiento y revisión de la propia noción de racional sobre la que descansa.

Los problemas transculturales destapados gracias a la estrategia comparativa llevada a cabo en las explicaciones de los comportamientos lingüísticos de Rosaldo y de Ochs, dejan ver

las infelicidades inherentes al uso de categorías totalizadoras o pretendidamente universales y neutrales culturalmente. Para ellas existe una cultura comunicativa (entendida en términos de valores, costumbres y normas) que está presente en las formulaciones teóricas de Searle y Grice. Lo que ambas critican es la proyección de universalidad, ligada a una supuesta imparcialidad, a la vez que cuestionan los propios fundamentos epistemológicos sobre los que se asientan las teorías de los mencionados filósofos del lenguaje ordinario. A este respecto, los dos trabajos antropológicos insisten en la necesidad de la etnografía como vía para revelar los patrones culturales subyacentes a ambas teorizaciones (respectivamente, los de la taxonomía ilocucionaria y los de la lógica conversacional). Por ende, cuestionan su validez intercultural al tiempo que denuncian la no transculturalidad y su consecuente orientación occidentalizada a partir de la cual extrapolan resultados generales. Una postura en la que resuena una concepción de sujeto, individualista y occidental, de la que se deriva una idea del significado basada en una intención “poseída” por el hablante. La detallada documentación etnográfica de los intercambios lingüísticos, ofrecida por las antropólogas, la ejemplificación de situaciones lingüísticas reales, lejos de cualquier idealización, ha permitido problematizar la teoría de los actos de habla desde la intersección lenguaje-cultura, al desplazarla de las sociedades occidentales en la que había surgido. Se sustituye así, a mi modo de ver, la imaginación con la que Austin nos invitó a recrear las diversas situaciones de uso del lenguaje, por la centralidad de la experiencia que acertaron a recoger las antropólogas. Es decir, frente al carácter ideal, hipotético o imaginado de los casos tradicionalmente estudiados, a instalarse en la realidad concreta de prácticas lingüísticas culturalmente situadas.

Hacia unas últimas palabras: la felicidad intercultural desde las “otras” culturas

Los tres replanteamientos llevados a cabo por las antropólogas estudiadas tienen en común el destacar la centralidad de la dimensión cultural del lenguaje, esto es, la importancia de focalizar la atención en las particulares formas en las que tiene lugar la acción lingüística. O, dicho de otro modo, por considerar “El acto de habla total en la situación de habla total” (en adelante TAH-SHT) sin desatender, como hablantes y oyentes, nuestro ser sociocultural. Sus minuciosos estudios, ricos en detalles, ofrecen un buen ejemplo contra una visión reduccionista del significado. Lejos de recurrir a un caso aislado o a explicar el significado mediante un único criterio, sus exposiciones permiten captar la importancia de considerar el carácter inherentemente cultural del fenómeno del habla. A pesar de que ninguna de ellas, ni siquiera Rosaldo en su revisión de Searle, formulan sus críticas en los términos de TAH-SHT, mi propuesta es interpretar sus posiciones a la luz de la categórica afirmación de Austin respecto de la necesidad de entender cualquier acto de habla en el marco de una situación de habla total (SHT). Esto es, como expone en *Sense and Sensibilia*, considerar todas las circunstancias en las que se usan las palabras (Austin, 1964, p. 41). Austin insiste así en lo esencial de contemplar el “contexto total”, puesto que la intención, por sí sola, no explicaría la fuerza de las palabras. Deja en claro, así, que el acto lingüístico solo vive en la práctica, es decir, en la actividad social en la que se inserta. Muchas otras cosas, decía Austin, deben andar bien, ser correctas y funcionar, para que vayan bien las emisiones performativas. Es lo que en la *Conferencia II* se traduce en las *condiciones de felicidad* que deben regir en toda emisión para llevar la acción a buen término, para poder decir que no ha salido mal, que ha funcionado, que feliz y afortunadamente se ha cumplido con éxito la acción. El filósofo nos invitaba así a reparar en el quién ha pronunciado qué, a propósito

de qué, en qué ocasión y bajo qué particulares circunstancias. El buen funcionamiento comunicativo queda entonces supeditado a las “circunstancias apropiadas” de la emisión, englobando en ello el uso de determinadas palabras, por determinadas personas y en determinado momento y lugar.

Ahora bien, las ideas de Finnegan, Rosaldo y Ochs confirman que esa situación de habla total, de la que depende la efectividad (*felicidad*) de una preferencia, es, para las tres, inseparable de la cultura en la que tiene lugar. Ellas han sido las primeras en informar que no basta solo con tener en cuenta todo lo que se dice en la “situación total” sino que es necesario hacer hincapié en la inseparable realidad cultural que atraviesa y engloba la relación comunicativa. Con otras palabras, que se debe atender al ingrediente cultural en las circunstancias concretas que concurren en aquel hablar que es siempre un hacer. De modo que el lenguaje se usa felizmente o infelizmente de acuerdo con el contexto cultural en el que vive. Algo que, como he presentado, comparten los tres pioneros estudios comentados cuando, al reexaminar sus teorías de partida (las de Austin, Searle y Grice), llegan a destapar las infelicidades de las mismas. Unas infelicidades que encuentro que vendrían a ensanchar la gama de los fracasos de los actos de habla propuestos por Austin. En efecto, más pendientes del fallo que del acierto, ellas consiguen, gracias al trabajo intercultural, invitarnos a reflexionar sobre cómo la variedad cultural produce variaciones teóricas. Esto es, en un ejercicio de meta-infelicidad, destapan las infelicidades de la propia teoría de la infelicidad cuando, al trasladarla a otro escenario comunicativo, constatan cómo la eficacia de las palabras depende de sus propias condiciones culturales. Un feliz resultado que, a mi juicio, podemos extraer de estos precursores trabajos donde la aplicación a otras lenguas y culturas abre la vía, no solo a cuestionar la generalidad de dichas teorías, sino a recordarnos que solo el acto será apropiado o inapropiado de acuerdo al contexto.

El empeño por incluir otras voces, otras culturas, de introducir la cultura en su sentido antropológico (palabra ausente en los textos de Austin), lleva a Finnegan, Rosaldo y Ochs, ancladas sea en la realidad africana sea en la asiática, a recalcar la necesidad de situarse siempre en un contexto cultural dado. Como iniciadoras de la receptividad de la TAH, pusieron a prueba la teoría viendo cómo opera en sociedades todavía categorizadas como “primitivas”, al tiempo que subrayaron la necesidad de una descripción exhaustiva para entender el funcionamiento de la performatividad. ¿En todas las interacciones lingüísticas de todas las culturas funciona igual el uso performativo? Esta es, a mi modo de ver, la pregunta subyacente que las antropólogas consiguen poner en primer plano al recontextualizar la TAH, tanto desde la versión austiniana de Finnegan (cuestionando, en cierto modo, la potencialidad performativa de la oralidad en los “lenguajes primitivos” de culturas “no desarrolladas”) como desde la revisión searleana de Rosaldo (comprobando empíricamente cómo el carácter individual de las intenciones y la pretensión de generalidad de la taxonomía ilocucionaria quedan en entredicho) como también desde el examen de la lógica conversacional griceana propuesto por Ochs (problematizando la universalidad de dicho aparato conceptual). Todas ellas pusieron el acento en la importancia del contexto sociocultural en el que tienen lugar las expresiones lingüísticas. O, dicho de otro modo, hicieron hincapié en las diferencias culturales inscritas en el propio lenguaje, a la vez que nos invitaron a ver cómo las mismas prácticas lingüísticas reflejan dichas diferencias culturales. A mi modo de ver, abrieron así el camino a futuras reflexiones que, en el seno de la problemática relación entre contexto y acto de habla, nos conducirían a preguntarnos si se podrían determinar analíticamente felicidades culturalmente concretas, a tener siempre en cuenta en la situación del acto de habla total. O, incluso, sobre las propias delimitaciones contextuales, es decir, dónde deberían ponerse los límites de una necesaria exhaustividad descriptiva del acto de habla total.

Las tres mencionadas etnografías muestran empíricamente cómo, en ciertos casos, las categorías empleadas o las concepciones teóricas resultan controvertidas o, cuanto menos, erradas en su generalidad. Entonces, frente a posturas de corte universalista, donde se extrapolan los resultados de una cultura y una lengua, el inglés, a todas las demás, propusieron analizar los actos lingüísticos apegadas a las comunidades de habla concretas. Estas antropólogas abrieron así la senda de la receptividad de la TAH, si bien sus estudios no han tenido demasiado impacto en propuestas posteriores. A pesar de este escaso reconocimiento, cabe destacar que ellas fueron las primeras en presentar cuestiones que posteriormente se discutirán bajo el enfoque filosófico de la TAH (como el mencionado rol del contexto, el de la convencionalidad, el de la autoridad o el de la proyección universal de la teoría). De hecho, su aporte capital se podría resumir en la insistencia en atender a la realidad cultural, es decir, que para saber hacer cosas con palabras debemos conocer la cultura (aquí en un sentido antropológico) en la que dichas palabras se pronuncian y se escuchan. Con otras palabras, que debemos prestar atención a cómo se usan y se piensan las palabras en otras culturas. Entender así el lenguaje, a la manera de una práctica significante dentro de un campo cultural determinado, las conduce, como he planteado, en primer lugar, a desplazarse del marco occidental para señalar, a mi juicio, un cierto etnocentrismo lingüístico, un anglocentrismo austiniano respecto a la capacidad activa explicitable de los lenguajes “primitivos” (sirvan los Limba de contraejemplo); en segundo lugar, a discutir la concepción del significado como fruto de la voluntad individual así como la aspiración universal del modelo searleano (ideas que se desploman en un ambiente cultural diverso como el de los ilongots) y, en tercer lugar, a verificar y comparar la validez transcultural del funcionamiento de patrones conversacionales griceanos en diferentes comunidades de habla (la cooperación entre los malgaches como ejemplo de la no expectativa de determinadas máximas). Todo ello respaldado en casos

reales en los que la descripción de la situación comunicativa, en términos de sus condiciones culturales de felicidad, refleja la importancia significativa de normas de interpretación culturalmente específicas.

En resumidas cuentas, los puntos de unión de estos primeros estudios son, por tanto, la insistencia en la producción cultural de las categorías (especialmente patente respecto a la noción de lenguaje primitivo, de ilocucionario y de la lógica conversacional) y la precisa determinación del contexto, la inevitable referencia a unas condiciones necesarias para la realización y el éxito de una emisión que dependen del marco cultural. Es decir, las seis reglas austinianas de la *doctrina de las Infelicidades* atravesadas entonces por las costumbres, tradiciones, valores, hábitos y creencias de un determinado pueblo, pensadas desde una *forma de vida* concreta, entendidas entonces como una *forma de vida* sociocultural. Esta reivindicación del contexto, supeditado a los procedimientos culturales, plantea entonces la necesidad de individualizarlo, considerando la “situación total” en la cual la expresión es emitida e instalando la cultura como factor determinante. De tal manera que el detallado trabajo empírico de las antropólogas vendría así a representar justamente la riqueza de la *primera palabra*. Una palabra que siempre es local, que surge y vive en contextos diversos, culturalmente hablando y, por ello, necesariamente plurales. Conviene por tanto resaltar que fueron ellas, las “otras” (las mujeres con su ya escaso reconocimiento en la larga tradición de la Filosofía del Lenguaje), las que nos han invitado a mirar hacia las “otras” culturas, hacia otras formas de habla y acción. Fueron ellas las que justamente iniciando el camino de las relecturas de la TAH han felizmente revitalizado la idea del lenguaje ordinario ensanchándolo.

Referencias

- Austin, J. L. 1975 (1911-1960). *How to do things with words*. Harvard University Press.
- Austin, J. L. 1961 (1956-57). A plea for excuses. En J. L. Austin, *Philosophical Papers* (pp. 123-152). The Clarendon Press.
- Austin, J. L. 1961 (1956). Performative Utterances. En J. L. Austin, *Philosophical Papers* (pp. 220-240). The Clarendon Press.
- Austin, J. (1964). *Sense and sensibilia*. Oxford University Press.
- De Salvador Agra, S. (2022). The total speech act: Infelicities and cultural variations. The contribution of women anthropologists. *Intercultural Pragmatics*, 19(3), 321-344. <https://doi.org/10.1515/ip-2022-3003>
- Finnegan, R. (1969). How to do things with words: Performative utterance among the Limba of Sierra Leona. *Man New Series*, 4(4), 537-552.
- García Suárez, A. (1981). Austin y la decadencia de los datos sensoriales. En J. L. Austin. *Sentido y percepción* (pp. 9-36). Tecnos.
- Grice, P. 1975 (1962). Logic and Conversation. En P. Cole & J. L. Morgan (Eds.), *Syntax and semantics* (pp. 41-58). Academic Press.
- Malinowski, B. (1923). The Problem of Meaning in Primitive Languages. En C. K. Ogden & I. A. Richards (Eds.), *The meaning of meaning* (pp. 296-336). Routledge & K. Paul, Trend, Trubner.
- Ochs, E. (1976). The universality of conversational postulates. *Language and Society*, 5 (1). 67-80.
- Ochs, E. (1982). Talking to children in Western Samoa. *Language in Society*, 11, 77-104.
- Rosaldo, M. Z. (1973). I have nothing to hide: The language of Ilongot oratory. *Language in Society*, 2(2), 193-223.

- Rosaldo, M. Z. (1982). We do with words: Ilongot speech acts and speech act theory in philosophy. *Language in Society*, 11(2), 203-237.
- Sbisà, M. (1989). *Linguaggio, ragione, interazione. Per una pragmática degli atti linguistici*. Il Mulino.
- Searle, J. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press.
- Searle, J. (1975). A classification of illocutionary act. *Language in Society*, 5(1), 1-23.

Sobre la autora

Saleta de Salvador Agra es doctora internacional en Filosofía por la Universidade de Santiago de Compostela y en co-tutela en Semiótica por la Università di Bologna. Actualmente es Profesora Permanente Laboral en la Universidad Complutense de Madrid donde imparte materias del área de filosofía del lenguaje. Entre las publicaciones del último año destacan: *Cómo no hacer cosas con palabras y cómo hacerlas con el silencio* (Endoxa, 2023), *De injusticias algorítmicas y antilenguas digitales* (Dykinson, 2023), “*Mujer, era una broma*”. *Deshacer cosas con palabras* (Ártemis, 2023).

Capítulo 3

¿VOLVER A AUSTIN O A MACKINNON?

SOBRE EL USO DE LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA EN UNA FILOSOFÍA FEMINISTA DEL LENGUAJE

Ricardo Nicolás Benzal

El presente escrito se enmarca dentro de mi trabajo de investigación auspiciado por la beca EVC-CIN (Estímulo a las Vocaciones Científicas-Consejo Interuniversitario Nacional). Dicha investigación tiene por objetivo el estudio de las posibles relaciones entre la teoría de los actos de habla propuesta por Austin (1981) y la agenda feminista, siendo la hipótesis principal el que las nociones austinianas de “acto ilocutivo” y “acto perlocutivo” son conceptualmente útiles para poder enmarcar y explicar los discursos de odio.

En este trabajo analizaré la propuesta de Jennifer Hornsby, en su artículo “El feminismo en la filosofía del lenguaje: Los actos de habla comunicativos” (2001), quien propone justamente utilizar las nociones de Austin para intentar dar una visión alternativa

a las explicaciones teóricas sesgadas por —en palabras de Hornsby— una perspectiva “masculinista”. Luego, se analizará el artículo de Lorna Finlayson, “How to Screw Things with Words” (2014), quien, si bien elabora sus críticas al uso de la teoría de Austin por parte de otras autoras como MacKinnon y Langton, sostiene que la teoría de los actos de habla es superflua para la agenda feminista. El objetivo principal de este escrito es intentar determinar si las críticas argüidas por Finlayson son aplicables a la propuesta de Hornsby.

Análisis de “El feminismo en la filosofía del lenguaje: Los actos de habla comunicativos” de Jennifer Hornsby

La finalidad de la autora en este artículo es presentar los “actos de habla comunicativos” como una alternativa teórica válida y útil dentro de los posibles vínculos entre la filosofía del lenguaje y la agenda feminista. Para ello, primero hace una crítica a lo que ella considera una “perspectiva masculinista” o “de sesgo masculino” predominante en la filosofía del lenguaje, diciendo que, lejos de rechazar la filosofía del lenguaje en sí, el feminismo teórico puede resultar beneficioso para pensar la filosofía del lenguaje desde otro punto de vista. De acuerdo con la autora, esta perspectiva masculinista tiende a privilegiar el punto de vista analítico y atomista, buscando siempre elementos separables y tomando esta metodología como “racional”, mientras que se suele decir que la “perspectiva femenina” se acentúa más en lo relacional.¹ Así, la filosofía del lenguaje atravesada por este sesgo termina proponiendo explicaciones teóricas que no terminan de adecuarse completamente a la realidad, llegando, por ejemplo, una teoría

1. Es importante señalar que la autora no postula un esencialismo en las formas de pensamiento, sino que culturalmente se ha asignado a determinadas maneras de pensar o teorizar una clasificación como “masculina” o “femenina”, favoreciendo estructuralmente una sobre otra.

semántica a concebir al lenguaje aislado sin tener en cuenta su marco social de uso.

Tomando como base esta crítica, así como también la teoría de los actos de habla propuesta por Austin —principalmente en la noción de “acto ilocutivo”—, Hornsby propone los actos de habla comunicativos. Dando cuenta de que es necesaria una articulación entre las teorías semánticas —que explican lo que significan las oraciones— y lo que los hablantes pueden hacer al pronunciar una oración, la autora presenta su propio análisis del “decir algo a alguien”. Su objetivo es demostrar que el *decir* es un acto ilocutivo que posee efectos que no son encuadrables dentro la categoría de los actos perlocutivos, los cuales se suelen describir como las cosas que alguien hace *por* decir algo, mientras que los ilocutivos son las cosas que alguien hace *al* decir algo. En palabras de la autora:

Austin pensó que las personas hacen cosas *al* hablar en virtud de que son entendidas por otras. [...] Para comprender qué es lo que esto implica, supongamos que Sue le dice algo a Helen, y lo hace profiriendo una oración que (como nos podría decir una teoría semántica) significa que *p*. En ese caso, lo que Austin denomina el ‘significado’ de la locución es que *p*, y lo que llama la ‘fuerza’ de la locución es el *decir* (ya vimos que, para Austin, la fuerza es la fuerza ilocutiva). Así pues, de acuerdo con la afirmación de Austin, el que Sue le diga que *p* a Helen supone o trae consigo que Helen entienda que se dijo que *p*. Cuando el *decir algo a alguien* se trata como un acto ilocutivo en el sentido de Austin, se concibe como algo que una persona hace al ocasionar que se considere que ella ha hecho eso. (Hornsby, 2001, p. 107)²

2. Cursivas en el original.

Así, puede verse que los efectos ilocutivos³, de acuerdo a Hornsby, funcionan como la garantía que permite que el habla sea comunicación. Solo considerando que el decir no implica solamente un hablante, sino que también presupone al menos un oyente es que pueden tener sentido los intercambios lingüísticos. Hablante y oyente no son átomos entre sí, necesariamente tienen vinculación⁴.

En aras de mostrar la utilidad de su nuevo enfoque, la autora analiza lo poco práctica y teóricamente inadecuada que puede ser una teoría fundada desde el enfoque “estándar” de la filosofía del lenguaje con sesgo masculino. En este caso puntual, Hornsby desglosa brevemente el análisis hecho por el filósofo P. Grice en su artículo “Meaning”. Para este autor, lo que conecta una teoría semántica con el contexto de uso social de los hablantes es un tipo particular de intenciones complejas, siendo la comunicación posible entre un hablante y un oyente cuando el oyente reconoce dichas intenciones complejas en el hablante a través de una expresión *x*. Hornsby piensa que esta propuesta teórica torna demasiado complejo un acto que suele darse con tanta naturalidad como la comunicación, por lo que regirse por este tipo de enfoques puede ser impráctico. Aun así, de acuerdo a la autora, propuestas como las de Grice han tenido amplia aceptación, justamente por “la disposición de los filósofos a pensar al modo individualista” (Hornsby, 2001, p. 112) —entiéndase “individualista”, en palabras de la autora, como

3. Fue el propio Austin quien hizo notar en *Cómo hacer cosas con palabras* —Conferencia IX— que los actos ilocutivos, sin asimilarlos con los actos perlocutivos, “están conectados con la producción de efectos en ciertos sentidos” (1981, p. 161). Uno de dichos efectos es “provocar la comprensión del significado y de la fuerza de la ilocución”, lo que significa que “realizar un acto ilocucionario supone asegurar la *aprehensión* del mismo” (1981, p. 262) (Cursivas en el original).

4. Es preciso notar que Hornsby señala que lo que Austin llama como “captación” o “aprehensión” (*uptake*) nunca es considerado por él como un efecto —a lo sumo lo considera como un tipo “especial” de efecto—, agrupando el autor a los efectos del habla dentro de los actos perlocutivos. En realidad, es Hornsby quien propone hacer esta nueva interpretación de Austin, sugiriendo que él podría haber concebido su teoría dentro del sesgo masculinista individualista, por lo cual no pudo arribar a la propuesta de Hornsby.

una consecuencia del modo de pensar descomposicionalista caracterizado como un “hábito masculino de pensamiento”. En el caso de Grice funciona pensando a hablante y oyente como entidades separadas en las que la vinculación comunicativa entre ellas solo es plausible mediante el reconocimiento de una intención compleja de uno por parte de otro— y por “su concepción indebidamente intelectualizada de los seres humanos como ‘hombres de razón’” (Hornsby, 2001, p. 112).

En su intento de romper con el supuesto de la autosuficiencia de un hablante, Hornsby quiere mostrar que la comprensión entre hablante y oyente no solo implica el significado de las palabras, sino también lo que hacen los usuarios del lenguaje al emplear esas palabras. Es allí donde se introduce un nuevo matiz: de facto hay diferencias de poder y autoridad entre los hablantes, por lo que no es extraño sugerir que estas diferencias pueden afectar los actos de habla que determinados hablantes sean capaces de realizar. En palabras de la autora, “la institución del lenguaje es social au *fond*” (Hornsby, 2001, p. 115). Hornsby basa esta conexión entre actos de habla y poder adoptando una idea propuesta por Richmond en 1996⁵, quien plantea que, así como la exitosa realización de determinados actos ilocucionarios depende de si quien los pronuncia está revestido de cierto rango y poder institucional —por ejemplo, solo un juez puede emitir un fallo judicial—, también la realización de los actos ilocutivos más “democráticos” —esto es, que no requieren de una investidura institucional determinada para realizarse, por ejemplo, prometer— puede depender del rango o estatus social del que goza una persona:

Consideremos el acto de habla de advertir. Si advierto a alguien que el alcohol metílico es altamente inflamable,

5. Richmond, S. (1996). “Derrida and analytical philosophy: speech acts and their force”. En *European Journal of Philosophy* (4:1), especialmente ‘Conclusion’, pp. 56-58.

y esta persona hace caso omiso de mi advertencia porque piensa que yo no sé nada acerca de química y soy propensa a exagerar, ¿acaso he logrado advertirle? Creo que la respuesta es ‘no’, a pesar de que mi *intención* de advertir haya podido ser reconocida. Nuevamente, ¿puedo *asesorar* o *informarle* a alguien si dicha persona no cree que yo soy un asesor competente o que estoy en posición de saber? (Richmond, 1996, p. 56)⁶

De esta manera se intenta mostrar que, a pesar de que un oyente comprenda tanto el contenido de una proferencia como su fuerza ilocutiva, aun así, el acto ilocutivo no fue realizado porque el receptor del mensaje no creyó que el emisor estuviera *en posición* de advertirle.

Sentadas las bases de su planteo teórico, Hornsby busca mostrar su utilidad señalando que este enfoque puede ser conceptualmente útil para explicar teóricamente los discursos de odio⁷. Cabe aclarar que la autora no propone meterse en la discusión sobre si estos deben regularse o no, sino que, a partir de su propuesta teórica, se propone refutar dos de los argumentos con los que los denominados “libertarios” se oponen a la regulación de dichos discursos. El primer argumento sostiene que cuando un hablante le dice algo a un oyente, el hablante no debe hacerse cargo de los efectos que sus palabras puedan ocasionar en el receptor del mensaje, puesto que estos efectos son fruto de una “intermediación mental” que es pura responsabilidad suya. Esto es rápidamente refutado por la concepción de los actos ilocutivos previamente descripta: un acto ilocutivo implica *per se* la comprensión por parte del oyente. El segundo argumento libertario propone como solución a las “víctimas” de los discursos de odio el hecho de que

6. Cursivas en el original, la traducción es mía.

7. Si bien en la traducción al castellano el traductor usa la expresión “lenguaje ofensivo”, creemos que “discurso de odio” refleja mejor el significado de la expresión inglesa “*hate speech*” utilizada por la autora.

siempre es posible replicar o contradecir a quienes profieren dichas expresiones. Hornsby hace notar que, por lo general, alguien que es herido por términos clasificables como “discurso de odio”—tales como “puta”, “negro de mierda”, “maricón”, etc.—no dispone de un término opuesto para replicar a sus interlocutores, y en caso de existir tal expresión, esta no connota un insulto⁸. El que eventualmente los grupos perjudicados por determinadas expresiones de odio adopten dichos términos para darles un nuevo uso o significado no ofensivo no es precisamente de lo que el argumento libertario habla en primer lugar —un ejemplo usual es el uso de la palabra “gay” por parte de los grupos LGBT—. Estos fenómenos de cambio de significado, de acuerdo a la autora, pueden ser más fructíferamente explicados desde el marco de la teoría de los actos de habla comunicativos —precisamente porque busca tener en cuenta el uso que les usuarias del lenguaje les dan a sus palabras—, siendo las teorías como las de Grice más bien incapaces de dar cuenta de estos casos.

A través de este sucido recorrido por el artículo de Jennifer Hornsby hemos podido observar cómo su propuesta pretende sacar provecho de los aportes teóricos de la teoría de los actos de habla con el fin de proponer nuevos enfoques en la filosofía del lenguaje, dando inclusive casos puntuales en los que es plausible aplicar sus ideas.

8. Piénsese que, si a una mujer le dicen “perra”, el que ella le diga “perro” a su interlocutor no es entendido como un insulto en el mismo sentido del término en femenino. Este fenómeno puede encuadrarse dentro de lo que la lingüista Dale Spender, siguiendo a Muriel Schulz, llama “derogación semántica de la mujer”. (Cf. Spender, 1985, pp. 16-19).

Análisis de “How to Screw Things with Words” de Lorna Finlayson

El artículo de Lorna Finlayson se propone dar una visión crítica sobre el uso de la teoría de los actos de habla de Austin por parte de las teóricas del feminismo, específicamente recapitulando el debate que se da alrededor de los trabajos desarrollados por la filósofa Rae Langton en torno al denominado “argumento del silenciamiento”⁹. Si bien el escrito se centra mayormente en recapitular dicho debate reconstruyendo tanto las posturas de sus defensores como las de sus detractores, el cuadro completo que pretende pintar Finlayson es que la teoría de los actos de habla fue un desvío innecesario en el camino de la agenda feminista. Intentaremos abstraernos en lo posible de la crítica específica a Langton para centrarnos en los argumentos generales de la autora. Hecho esto, podremos analizar si estos son plausibles de aplicación a las ideas desarrolladas por Jennifer Horsnby.

Desde el inicio del artículo Finlayson quiere hacer notar que el argumento del silenciamiento implica mucho más de lo que une puede inadvertidamente pensar:

La libertad de expresión se trata de tener algún control sobre nuestras propias voces, lo que significa tener voz sobre quiénes somos y cómo somos vistos, y no que estas cosas estén prefijadas para nosotros por quienes están en posiciones superiores de poder. Contrariamente a las apariencias, el argumento del silenciamiento no es solo -ni siquiera primariamente- un argumento sobre la censura u otras medidas legales. No trata solo sobre la pornografía. Y tampoco siquiera trata “solo” sobre

9. El primer artículo donde Langton comienza a formular este argumento es de 1993: “Speech acts and unspeakable acts”, *Philosophy and Public Affairs* 22(4), pp. 64-79.

las mujeres. Trata sobre la relación entre el discurso, la identidad y la libertad. Sería difícil pensar en algo más fundamental para la política que esto. (Finlayson, 2014, pp. 775-776)¹⁰

De acuerdo a la autora, el argumento del silenciamiento fue presentado brevemente por la pensadora Catharine MacKinnon años antes de Rae Langton, siendo Langton quien se encargó de enmarcarlo en las categorías de la teoría de los actos de habla de Austin para hacerlo más atractivo para un público de filósofos analíticos. La interpretación del argumento hecha por Langton sostiene que la pornografía, si se la analiza desde la dimensión de los actos ilocutivos, subordina y silencia a las mujeres. Así como hay actos locutivos, perlocutivos e ilocutivos, la autora postula tres tipos de silencio correspondientes a esas categorías: silencio locutivo —no decir nada—, silencio perlocutivo —no conseguir el efecto buscado— y silencio ilocutivo. Este último consiste en ser incapaz de realizar un acto ilocutivo determinado, incluso a pesar de estar pronunciando las palabras correspondientes. Al considerar a la pornografía como un discurso expresado por grupos de poder masculinos, esta, además de representar “locutivamente” escenas sexuales, ilocutivamente delimita los actos de habla plausibles de realizar por quienes representa —delimita qué actos de habla pueden realizar las mujeres—, tiene carácter instituyente. De esta manera se puede representar a una mujer siendo violada y que ella “disfrute”, a causa de que en el universo del discurso pornográfico no existe el consentimiento: “no” también significa “sí”. En consecuencia, quien haya internalizado esta erotización del rechazo puede literalmente no tomar el rechazo sexual de una mujer hacia él como rechazo. El acto ilocutivo de esta mujer fue “silenciado ilocutivamente” por el discurso pornográfico. Frente a esta evidencia, el argumento del silenciamiento busca concluir a modo de corolario que el discurso pornográfico —amparado

10. La traducción es mía.

por la libertad de expresión— debe ser regulado o censurado en función de que perjudica la libertad de expresión de las mujeres al silenciarlas ilocutivamente.

Sin embargo, Finlayson rescata que la propia MacKinnon no está conforme con el desarrollo que ha tomado el debate en torno a este argumento, por lo que se propone tratar de aclarar las palabras de MacKinnon a fin de poder mostrar cómo la incursión de las teóricas feministas en la teoría de los actos de habla no fue necesaria desde un principio, siendo la propuesta teórica de MacKinnon perfectamente sostenible por sí misma.

En primer lugar, Finlayson arguye que MacKinnon, en un trabajo de 2012, se opone a una fetichización de las categorías austinianas de “acto ilocutivo” y “acto perlocutivo”, no a dichas categorías en sí¹¹. De acuerdo con ella, dichas categorías serían más bien dos modos de descripción causal —por ejemplo, “Ella rompió el vaso” *versus* “Ella causó que el vaso se rompiera”—, de los cuales uno puede ser más apropiado que el otro en relación al contexto: utilizamos un modo de descripción cuando tendemos a pensar que los efectos son más inmediatos, directos o inevitables, aunque técnicamente ambas descripciones son correctas¹². Prescindiendo de las categorías analíticas de “ilocución” y

11. MacKinnon hace esta observación dentro del marco de una crítica más amplia. Si bien ella en *Speech and Harm* reconoce el valor teórico de los trabajos de Langton al traducir sus ideas sobre la pornografía dentro de los términos de la filosofía del lenguaje, más específicamente dentro de la teoría de los actos de habla, MacKinnon critica que esto ha provocado que todo el trabajo previo de teóricas feministas haya sido eclipsado y absorbido como una derivación o parte del dominio de la teoría de Austin, siendo que la propia autora señaló que dicha teoría no era en absoluto imprescindible para sus exploraciones teóricas. (Cf. MacKinnon, 2012 p. viii, nota 4).

12. Finlayson invoca lo dicho por MacKinnon sobre la distinción “illocutivo” / “perlocutivo” —a saber, que la mentada distinción debe ser entendida como modos distintos de descripción causal, siendo ambos correctos, pero uno más apropiado que el otro de acuerdo al contexto— para anticiparse a una crítica común hecha a Langton dentro del debate por el argumento del silenciamiento, la cual sostiene que Langton usa una categoría —“illocutivo”— cuando lo “correcto” sería

“perlocución”, MacKinnon afirma que la pornografía “es” subordinación, es decir, *identifica* la pornografía *con* la subordinación —en vez de identificarla como una *causa* de la discriminación—, lo cual implica que, de acuerdo con Finlayson:

MacKinnon está haciendo un reclamo sobre la intimidad, inmediatez y sistematicidad de la relación que ella ve entre la pornografía, por un lado, y la violencia y la discriminación contra las mujeres, por el otro lado. [...] De hecho, MacKinnon enfatiza cuán mundano es su reclamo bosquejando comparaciones constantes con casos donde estaríamos inclinados a encontrar una descripción “perlocucionaria” de un acto de habla altamente perverso: sería extraño insistir en que poner un letrero que diga “Solo se permite gente blanca” no fue un acto de discriminación, sino que meramente “causó” una discriminación posterior. Pero eso, piensa MacKinnon, solo muestra que hemos entendido algo sobre el discurso de odio racista que todavía no hemos entendido sobre la pornografía. (Finlayson, 2014, p. 784)¹³

Finlayson señala que MacKinnon busca ilustrar un cuadro más amplio del cual la pornografía es una parte. Sostener que la pornografía silencia a las mujeres es sugerir que las representaciones sobre las mujeres están distorsionadas hasta tal punto en que solo pueden ser concebidas y escuchadas de la manera en que son representadas por un grupo de poder:

El desigual sistema de poder entre hombres y mujeres, al cual la pornografía contribuye (o del cual forma parte), es uno en el que la capacidad de acción y el valor de las

usar la otra —”perlocutivo”—.

13. La traducción es mía.

mujeres es negado de tal manera que su objeción o rechazo (no solo a sexo o avances sexuales, pero en especial a estos) es efectivamente desactivado o anulado de maneras que no son siempre fáciles de detectar, ni mucho menos de articular o combatir, pero eso tiene que ver con el estatus social e identidad que le son asignados a las mujeres y, correlativamente, con el modo en que sus intentos de protesta o rechazo son interpretados. (Finlayson, 2014, pp. 781-782)¹⁴

Este planteo puede sostenerse sin la adición de categorías analíticas. Incluso su adición puede resultar en aparentes contradicciones teóricas¹⁵. Así, en un sentido, podemos entender el escenario en que el rechazo de una mujer a un avance sexual indeseado *no cuenta* como rechazo, pero, en otro sentido a todas luces obvio, solo podemos entender que esa mujer es violada porque de hecho *sí hubo* rechazo —lo que algunos teóricos llaman eufemísticamente “frustración perlocucionaria”—. Esta aparente contradicción de “*p* y *no p*” —hubo y no hubo rechazo— señalada por Finlayson, solo pone en relieve que el intento de traducir el debate planteado por MacKinnon a términos analíticos es innecesario: si bien esta última se niega a considerar a la pornografía como discurso puesto que ello es validar la posición de la pornografía dentro del debate, MacKinnon explicita que la pornografía no es solo acción, porque los actos no son carentes de significado, la discriminación no puede dividirse entre actos y discurso, sino que los actos siempre conllevan un componente discursivo. En palabras de Finlayson: “*Speech acts. Acts speak.*” (2014, p. 785).

Esta necesaria incursión de Finlayson sobre la posición de MacKinnon pretende mostrar que la postura de la autora es per-

14. La traducción es mía.

15. *Mutatis mutandis*, podríamos decir que Finlayson muestra analíticamente cómo la propuesta teórica de MacKinnon puede postularse sin recurrir en absoluto al arsenal analítico austiniano.

fectamente coherente y plausible, aunque prescinda del arsenal conceptual propuesto por Austin, siendo este más bien un aditamento teórico que solo aporta confusión innecesaria al debate. A su vez, la crítica específica de MacKinnon a la pornografía debe entenderse, dentro de un más amplio análisis, como crítica a un ordenamiento social del cual la pornografía es una parte que contribuye a la erotización de las relaciones de jerarquía de los hombres sobre las mujeres. Es dentro de esta *bigger picture* que debemos intentar dilucidar si esta crítica puede invalidar o no las pretensiones teóricas de Jennifer Hornsby.

Análisis finales

Habiendo analizado ambas posturas, nos parece que las críticas formuladas por Finlayson no pueden aplicarse completamente a la propuesta de Hornsby¹⁶. Los actos de habla comunicativos de Hornsby se erigen sobre la base de la noción austiniana de “acto ilocutivo”, precisamente sosteniendo que los “efectos” que implican la captación (*uptake*) por parte del oyente de lo que ha dicho el hablante, efectivamente hacen plausible la comunicación. Son dichos “efectos” algo completamente distinto y propio de los actos lingüísticos. Incluso la autora dice explícitamente que no son reductibles a reformulaciones del tipo “alguien rompió el jarrón” *versus* “alguien causó que el jarrón se rompiera” (Hornsby, 2001, p. 107). Creemos que, como también manifiesta Hornsby, el propio Austin no previó que su teoría derivara en este tipo de consideraciones, por lo que quizás el uso de la palabra “efecto” para los actos ilocutivos por parte de Austin, término fácilmente confundible con los actos perlocucionarios, no haya sido preme-

16. En Finlayson, 2014, p. 788, nota 14, la autora se refiere explícitamente a la postura de Hornsby de tomar a la “captación” o “aprehensión” de un acto ilocutivo como una “condición de felicidad de ciertas clases de discurso”, diciendo que es “intuitivamente defendible”.

ditado. Desde esta perspectiva, quizá sea más preciso hablar de estos “efectos” como una garantía o condición necesaria para que sea posible la comunicación entre oyente y hablante. Diciéndolo en términos de Hornsby, dichos “efectos” son una garantía o condición necesaria que presuponen un oyente y un hablante.

Quizá sea perfectamente plausible que la propuesta teórica específica de MacKinnon se sostenga sin recurrir al arsenal teórico aportado por Austin, pero no vemos cómo esto puede invalidar que Hornsby se base en la teoría de los actos de habla para poder estipular un modelo de comunicación alternativo que, como ella misma muestra, logra explicar de manera menos engorrosa cómo funciona la comunicación —en contraposición al clásico modelo griceano de intenciones complejas— y, a la vez, es plausible de ser utilizado para explicitar la inconsistencia de los argumentos que buscan avalar la no regulación de los discursos de odio.

Creemos probable que la posición de MacKinnon tenga sentido en el ámbito específico del debate sobre la pornografía y el silenciamiento de las mujeres, pero ello no llega a entorpecer la propuesta teórica más general sobre la comunicación que propone Hornsby. También estimamos la potencial utilidad de futuras indagaciones sobre cómo el modelo general aportado por Hornsby es plausible de aplicación al nicho específico de la pornografía propuesto por MacKinnon y Langton.

Referencias

- Austin, J.L. (1981). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.
- Hornsby, J. (2001). “El feminismo en la filosofía del lenguaje: Los actos de habla comunicativos”. En M. Fricker & J. Hornsby (Eds.), *Feminismo y filosofía. Un compendio* (pp. 101-120). Idea books.

- Finlayson, L. (2014). “How to screw things with words”. *Hypatia*, 29(4), 774–789. <https://doi.org/10.1111/hypa.12109>
- MacKinnon, C. (2012). “Foreword”. En I. Maitra & M. K. McGowan (Eds.), *Speech and Harm: Controversies over free speech* (pp. 222-248). Oxford University Press.
- Richmond, S. (1996). “Derrida and analytical philosophy: speech acts and their force”. *European Journal of Philosophy*, 4(1), 38-62.
- Spender, D. (1985). *Man made language*. Pandora Press.

Sobre el autor

Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Fue becario en 2019 por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) en el Institut Für Internationale Kommunikation de Berlín, Alemania, y becario en 2020 por la Comisión Fulbright Argentina en la University of New Hampshire. Su área de investigación es la filosofía del lenguaje. Es colaborador en el Proyecto PIUNT H 750 “El lenguaje y sus dimensiones perfomativa y social”, dirigido por el Dr. Andrés Stisman, e integra el Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL). Fue becario de investigación EVC-CIN en el periodo 2021-2022, en cuyo marco indagó en los entrecruzamientos entre la teoría de los actos de habla y el pensamiento feminista sobre los discursos de odio. Entre 2022 y 2023 trabajó en educación secundaria y superior no universitaria. Actualmente se encuentra trabajando en el parlamento de Alemania en el marco del programa “Internationales Parlaments-Stipendium” (IPS).

cia de que la lengua, como sistema o a través de sus productos culturales, no nos transmita y reproduzca estos sesgos sexistas?

En este trabajo sostengo que las lenguas tienen una perspectiva androcéntrica, porque son una invención y construcción humana, de la que los hombres siempre fueron los arquitectos. Siguiendo las conceptualizaciones de Spender (1990), puede afirmarse que el *patriarcado* es el orden social y político en el que vivimos, caracterizado no solo por la dominación masculina, sino también por los medios (reales y simbólicos) para mantenerla. El *sexismo*, por su parte, es un término usado “para denotar las manifestaciones particulares de ese orden, de modo que los ejemplos del sesgo a favor de los varones —en el lenguaje o la sociología, por ejemplo— es sexismo” (Spender, 1990, p. 15). En este sentido, la lengua es sexista porque es una de las manifestaciones del orden patriarcal, que, en cuanto tal, favorece a los varones, sosteniendo y reproduciendo su dominación.

El sexismo presente en las lenguas se extiende a las manifestaciones lingüísticas, ya sea la música, la ciencia, la educación, y, en definitiva, a cualquier producto cultural que implique lenguaje. En tanto la lengua, que es el principal medio de comunicación de nuestras sociedades patriarcales, tiende a reproducir el orden patriarcal, los usos de la lengua, en cualesquiera ámbitos, cumplirán el mismo papel. En este trabajo tomo dos ejemplos en los que se manifiesta el sexismo lingüístico: los diccionarios (específicamente el de la Real Academia Española (RAE)) y el lenguaje científico (tomando, en este caso, algunos ejemplos de la biología, particularmente de la fisiología reproductiva)¹. Si bien suele creer-

1. Es importante aclarar lo siguiente: si bien es probable que los diccionarios (ya sea de la lengua española o de otras lenguas) y el lenguaje científico, en general, tengan implicaciones sexistas, esta es una afirmación que debe ser fundamentada con mayor cantidad de argumentos y ejemplos de los que presento aquí. Por una cuestión de extensión, respaldar completamente esta afirmación general excede las pretensiones de este trabajo. Sin embargo, considero que, a partir de los ejemplos señalados, este trabajo constituye, al menos, una contribución a dicha línea de

se que ambos son “neutrales” u “objetivos”, aquí argumento que poseen una perspectiva androcéntrica, ya que muchas definiciones, investigaciones y descubrimientos codifican significados que invisibilizan y desestiman a la mujer.

Siguiendo la tesis del relativismo lingüístico, según la cual la lengua no solo influye en el pensamiento de sus hablantes, sino que incluso lo *moldea*, el sexismo en las lenguas puede contribuir a cristalizar concepciones androcéntricas en el pensamiento de sus hablantes. En efecto, si en la lengua, que da forma al pensamiento, se invisibiliza y menosprecia a la mujer, esto contribuirá a que se la invisibilice y desestime en el pensamiento. En este sentido, es fundamental que la lengua, a través de los diccionarios y del lenguaje científico, no reproduzca estereotipos sexistas, ya que esto tiende a mantener y reforzar la estigmatización e invisibilización de la mujer en el pensamiento de los hablantes. El riesgo aumenta si tenemos en cuenta que los diccionarios y la ciencia gozan de cierto prestigio y autoridad a nivel social, lo cual les otorga a sus definiciones sexistas un carácter de “verdad” y de “objetividad”.

En este sentido, este trabajo se estructura en torno a tres apartados. En el primero, desarrollo la tesis principal del relativismo lingüístico (Wolff & Holmes, 2011; Gomila, 2012; Scotto & Pérez, 2020). En el segundo, explico, por un lado, los motivos por los cuales la lengua es sexista (Spender, 1990), tiene una perspectiva androcéntrica (Facio & Fries, 2005) o una óptica de varón (García Meseguer, 1988); por otro lado, comento algunos de los mecanismos mediante los que se desenvuelve el androcentrismo de las lenguas: el masculino genérico, los duales aparentes y la asociación de la mujer y del varón a ideas que reproducen los estereotipos de género. En el tercero, presento ejemplos de los diccionarios (García Meseguer, 1988) y del lenguaje científico (Pérez Sedeño, 2011a, 2011b), en los que, reproduciendo los me-

investigación, a la que se adicionarán futuros trabajos.

canismos señalados, el sexismo lingüístico no solo se manifiesta, sino que incluso se nutre y potencia.

La lengua como las anteojeras del pensamiento

Se les suelen poner a los caballos anteojeras para que no puedan mirar hacia los costados, sino solo el camino al frente. Del mismo modo, podríamos pensar la lengua como una anteojera que solo permite a sus hablantes observar el mundo a través del modo en el que la lengua lo recorta. Más allá de la metáfora, esta es, básicamente, la tesis del relativismo lingüístico: como las anteojeras, las lenguas recortan el mundo de un modo particular y es a través de este recorte que sus hablantes ven y piensan el mundo.

Según la hipótesis de la relatividad lingüística (o la hipótesis Sapir-Whorf), “lo que uno puede pensar está limitado o moldeado por la lengua que uno habla” (Gomila, 2012, p. 20). En otras palabras, los relativistas sostienen que las lenguas, con sus respectivas sintaxis y semántica, influyen sobre los procesos cognitivos de sus hablantes. De este modo, cuando aprendemos una lengua, adquirimos un sistema categórico que nos permite darle sentido a nuestra experiencia, no simplemente etiquetándola, sino organizándola. Según Whorf (1978), “la lengua es [...] una clasificación [...] de la corriente de experiencia sensorial, que da como resultado un cierto orden del mundo” (p. 55).

En este sentido, “las diferencias radicales en la estructura lingüística conducen a diferencias radicales en el pensamiento” (Lakoff, 1987, p. 329). Esto es, las diversas lenguas originan diferentes formas de estructurar el pensamiento y de concebir el mundo. En efecto, “si las diferentes lenguas ‘tallan la naturaleza en distintas articulaciones’, los hablantes de distintos idiomas van a experimentar el mundo de manera diferente” (Gomila, 2012, p. 20); en definitiva, incluso experimentarán distintos mundos.

En síntesis, el argumento principal del relativismo lingüístico puede resumirse del siguiente modo:

- (A) Las lenguas tienen distintas categorías y reglas léxicas y morfosintácticas.
- (B) Las formas en que las lenguas categorizan la experiencia influyen en las formas en que esta es categorizada en la conceptualización y en otros procesos cognitivos (asociación, memoria, atención, etc.).
- (C) Por lo tanto, la estructura categórica del pensamiento depende (y varía según) la lengua de le pensadore.

Si bien la hipótesis del relativismo lingüístico fue criticada por décadas, resurgió en los últimos años, adoptando variantes más matizadas y modestas, que se focalizan en el argumento principal del relativismo lingüístico y siguen sus premisas con distintos grados de fuerza modal. Según Wolff y Holmes (2011, p. 253), se trata de una “familia” de propuestas, aunque no necesariamente conforman un *continuum* de posiciones más fuertes o más débiles. En este sentido, la influencia del lenguaje sobre el pensamiento puede adoptar tres formas: antes del uso del lenguaje (*thinking for speaking*), durante su uso (*thinking with language*) o luego de usarlo (*thinking after language*).

En el primer caso, se considera que cada lengua, por su estructura y reglas, obliga a sus hablantes a que, *antes* de hablar, presten atención a diferentes aspectos de la experiencia. En tanto las lenguas llevan a sus usuarios a atender a distintos elementos, se producen las diferencias correspondientes en el pensamiento. Por ejemplo, “los verbos en inglés deben registrar el momento en el que ocurrió el evento que se narra, en turco deben especificar si fueron o no presenciados por el narrador” (Scotto & Pérez, 2020, p. 13).

El segundo efecto, en el que el pensamiento ocurre *junto con o durante* el uso del lenguaje, puede darse de dos modos. Por un lado, el lenguaje actúa como “entrometido” (*meddler*), “en este caso las representaciones lingüísticas se combinan y compiten con las no lingüísticas, interfiriendo o facilitando el pensamiento” (Scotto & Pérez, 2020, p. 14). Por otro lado, el lenguaje actúa como “potenciador” (*augmenter*), ofreciendo nuevas herramientas conceptuales. En la resolución de ciertas tareas, “la intromisión constante de la lengua puede valer la pena porque da lugar a una nueva forma de representar el problema, permitiendo respuestas más rápidas y precisas” (Wolff & Holmes, 2011, p. 257). Por ejemplo, en problemas que implican cantidades exactas, los hablantes de lenguas con sistemas uno-dos-muchos —como la lengua pirahá (Wolff & Holmes, 2011, p. 257; Scotto & Pérez, 2020, p. 15)— dan respuestas aproximadas, pero no exactas, sugiriendo que la solución requiere disponer de palabras correspondientes a números exactos.

Por último, la influencia sobre el pensamiento puede darse *después* del uso del lenguaje: “se trata del impacto del uso de un lenguaje en el largo plazo, en tanto puede dirigir la atención habitual a propiedades específicas del mundo, incluso en contextos no lingüísticos, y podría inducir un modo de procesamiento” (Scotto & Pérez, 2020, p. 15). Pueden distinguirse dos variantes de este tipo de impacto. Por un lado, el lenguaje actúa como “foco” (*spot-light*), resaltando algunas propiedades del mundo que son de uso obligatorio en una lengua. Luego de un uso prolongado de esa lengua, la atención de sus usuarias puede dirigirse hacia esas propiedades. Por otro lado, el uso habitual del lenguaje actúa como “inductor” (*inducer*), propiciando ciertos modos de conceptualizar y describir la experiencia, que funcionan incluso después de usar el lenguaje.

A man's language: el sexismo lingüístico y sus mecanismos

Según Facio y Fries (2005), el patriarcado se sostiene y reproduce mediante diversas instituciones patriarcales², entre ellas: el lenguaje ginope, la familia patriarcal, la educación androcéntrica, la Historia³ robada, el derecho masculinista, las religiones misóginas, entre otras. Aquí me detengo solo en la primera de estas instituciones.

Las autoras sostienen que el lenguaje *da cuenta* de la realidad social, ya que cada sociedad existe *a través de su lenguaje*. Al mismo tiempo, en tanto el poder de nombrar decide qué existe y qué no, el lenguaje *genera* realidad. En nuestras sociedades patriarcales, “como los hombres/varones han tenido el poder de definir las cosas, casi todo lo que está definido lo está desde su perspectiva” (Facio & Fries, 2005, p. 284). Por lo tanto, el lenguaje posee una perspectiva androcéntrica: los hombres, que son los únicos con el poder de nombrar, construyeron un lenguaje a su imagen y semejanza. En otras palabras: “el lenguaje no es neutral, sino que tiene una perspectiva claramente masculina y además presenta a las mujeres como seres inferiores o más cercanas a los animales” (Facio & Fries, 2005, p. 283). Esto puede verse tanto en la voz masculina de los diccionarios, como en el lenguaje científico e incluso en la Biblia⁴, entre otros productos de la cultura. Sin em-

2. Las instituciones patriarcales son las prácticas, relaciones u organizaciones que favorecen la desigualdad sexo-genérica, contribuyendo a mantener y reproducir los mecanismos de dominación masculina que oprimen a las mujeres.

3. La Historia, con H mayúscula, representa la Historia “oficial”, en la cual las mujeres prácticamente no aparecemos. ¿Será que no hicimos nada que sea digno de registrar en los anales de la Historia? “¿O será que en esta disciplina también hay un sesgo androcéntrico que ha tenido como consecuencia el que generalmente se ha registrado sólo aquello que los hombres han considerado suficientemente importante como para llamarse ‘hechos históricos’?” (Facio & Fries, 2005, p. 289).

4. Adán tiene este “poder de nombrar”, del que hablan Facio y Fries, pues él es quien nombra a todas las cosas (Reina Valera, 2009, Génesis 2:18-20), incluso a Eva: “Y dijo Adán: Esta es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta

bargo, la perspectiva masculina “no es asumida en su parcialidad, sino como una no perspectiva, como un hecho totalmente objetivo, universal e imparcial” (Facio & Fries, 2005, p. 274).

Yendo un poco más allá, Spender (1990) sostiene que la lengua no solo tiene una *perspectiva androcéntrica*, sino que la lengua en sí misma es *de* los hombres, ya que “el lenguaje es principalmente el producto del esfuerzo masculino” (p. 12). Si bien tanto hombres como mujeres “usan” el lenguaje, “las mujeres se han visto obligadas a usar un lenguaje que no es de su propiedad [...] de esta manera, las mujeres siguen siendo ‘forasteras’, prestatarias de la lengua” (Spender, 1990, p. 12). Al ser sus dueños y creadores, los varones refuerzan su supremacía a través de la lengua. En efecto, “las palabras ayudan a estructurar el mundo en el que vivimos, y las palabras que tenemos ayudan a estructurar un mundo sexista en el cual las mujeres son asignadas a una posición subordinada” (Spender, 1990, p. 31).

El sexismo presente en las lenguas se expresa a través de diversos mecanismos, gramaticales y léxicos, que (re)producen la preponderancia de la voz masculina, así como su glorificación, desencadenando la consecuente discriminación, invisibilización y menosprecio a la mujer en las lenguas. Algunos de estos mecanismos son: el masculino genérico, los duales aparentes y las asociaciones lingüísticas.

Según García Meseguer (1988), el género grammatical masculino tiene “un doble carácter, específico (propio de varones) y genérico (propio de personas cuyo sexo se desconoce)” (p. 139). Esta ambigüedad semántica es peligrosa ya que el masculino en sentido genérico conduce a la discriminación u ocultación de la mujer en la lengua. La primera se da cuando las mujeres interpretan las palabras masculinas en su sentido genérico, cuando tienen un sentido específico. Así, pueden sentirse incluidas en cierta expre-

será llamada Varona, porque del varón fue tomada” (Reina Valera, 2009, Génesis 2:23).

sión lingüística, aunque no lo estén. La segunda refiere al hecho de que las reglas gramaticales permiten que lo masculino, considerado “neutro y universal”, sirva para denominar al varón e incluir a todo el género humano (en cambio, el género femenino es siempre específico). Incluso se supone que “hombre” incluye a varones y mujeres (Real Academia Española, s.f.a, definición 1), pero “como los hablantes tienden a interpretar *hombre* en el sentido de *varón*, el proceso discriminatorio que de ello se deriva es continuo” (García Meseguer, 1988, p. 157). En este sentido, lo único que logra esta “inclusión” es ocultar a casi la mitad de la humanidad. En palabras de García Meseguer (1988): “hay, sin duda, un cierto mecanismo de ocultación de la mujer tras el empleo reiterado de voces del género masculino” (p. 134). En el mismo sentido, Facio y Fries (2005) sostienen que “el mismo lenguaje que utilizamos [...] se encarga de ocultarnos tras el género masculino, o por lo menos minimizarnos, relativizarnos o ridiculizarnos frente al sexo ‘fuerte’” (p. 284). En efecto, si la lengua solo nombrá a los hombres, con la excusa de nombrar al mismo tiempo a toda la humanidad, entonces las mujeres no *aparecen* en la lengua muy a menudo (a no ser que se las nombre solo a ellas).

Como consecuencia, “el lenguaje es varonil, hecho por varones para varones. La mujer aparece en el lenguaje como residuo, como grupo homogéneo aparte, y sólo cuando es seguro que no hay rastro siquiera de la presencia del varón” (García Meseguer, 1988, p. 165). Luego de un uso prolongado, nuestra mente se habitúa a considerar a la mujer como un caso aparte y particular, y a identificar “*a lo masculino con lo total, al varón con la persona*” (García Meseguer, 1988, p. 147). La estructura de la lengua, así, nos obliga a discriminar u ocultar a la mujer, cada vez que hablamos. De este modo, “la lengua graba el sexism en lo más profundo de nosotros” (García Meseguer, 1988, p. 125).

Por otro lado, el menosprecio a la mujer en la lengua se lleva a cabo mediante dos mecanismos. En primer lugar, existen expresiones duales aparentes que, siendo iguales en forma, poseen

significados opuestos según se apliquen a hombres o mujeres. La diferencia siempre va en contra de las mujeres, ya sea insultándolas, menospreciándolas o desestimando su importancia; en cambio, la misma palabra aplicada al varón sugiere algo favorable.

Spender señala que muchas palabras tienen connotaciones positivas cuando se refieren a un varón, pero, aplicadas a una mujer, adquieren connotaciones negativas, sistemáticamente peyorativas e incluso frecuentemente sexuales. De este modo, la manera en que se crea el significado depende de una división del mundo entre lo positivo-masculino y lo negativo-femenino. Este “doble estándar” se debe a una “regla semántica”, fundamental en las sociedades con supremacía masculina, que establece que “todas las palabras —independientemente de su origen— que son asociadas a mujeres adquieren connotaciones negativas” (Spender, 1990, p. 18). La autora toma el ejemplo de *solterona* y *soltero*: aunque designa a una adulta no casada, el uso masculino es positivo y la aplicación femenina es negativa. De modo que “la palabra para las mujeres asumió connotaciones negativas incluso cuando designaba el mismo estado o condición que para los hombres” (Spender, 1990, p. 17). Spender cita la investigación de Schulz (1975), quien toma el ejemplo de las palabras *man* (hombre) y *woman* (mujer): mientras que al referirse a una mujer como *old man* (hombre anciano) se asume que hubo un error, la referencia a un hombre como *old woman* (mujer vieja) es interpretada como un insulto. De este modo,

Mujer no comparte el mismo estatus que *hombre* (lenguísticamente o de otro modo) porque, de acuerdo con la regla semántica, *mujer* se ha convertido en algo peyorativo mientras que *hombre* ha permanecido puro e impoluto, protegido por sus asociaciones semánticas con el hombre (Spender, 1990, p. 17).

El menosprecio a la mujer en la lengua también se muestra en ciertas asociaciones lingüísticas que enlazan la idea de mujer con ideas de debilidad, pasividad, infantilismo, entre otras. De este modo, “deducimos que la mujer es un ser débil, delicado, con afición al regalo y no apto para el trabajo. El varón es todo lo contrario” (Urrutia, 1976, p. 4).

Los mecanismos sexistas en los diccionarios y en la ciencia

Si bien existe la opinión generalizada de que los diccionarios y el lenguaje científico son “neutrales” y “objetivos”⁵⁶, ambos tienen una perspectiva androcéntrica, ya que están diseñados *por*⁷

5. Por ejemplo, un miembro de la RAE sostiene que “si el diccionario es bueno, refleja una realidad que puede ser machista o sexista, pero de la cual el lexicógrafo no es el culpable” (Álvarez de Miranda, 2018, párr. 38). Según este académico, los diccionarios son meramente descriptivos y recogen los usos de los hablantes; si estos usos son machistas, el diccionario “no tiene la culpa” y debe reflejarlos como son, ya que “cuando el lexicógrafo [...] refleja un hecho de la lengua que es machista está reflejando una realidad” (Álvarez de Miranda, 2018, párr. 38). Así, si los hablantes usan la expresión “sexo débil” para referirse al conjunto de las mujeres, el diccionario tiene que reflejar esta “realidad”, aunque sea machista.

6. Es interesante preguntarse si los diccionarios son descriptivos o prescriptivos. Álvarez de Miranda (2018) sostiene que el diccionario de la RAE solo describe, pasiva y fielmente, los usos de la lengua, ya que “los hablantes son los dueños del idioma, no lo es la Academia” (párr. 18). Sin embargo, muchas veces la RAE asume un rol prescriptivo y regulador, como lo hace por ejemplo en torno al tema del lenguaje inclusivo. De hecho, la institución tiene una cuenta de Twitter (https://twitter.com/hashtag/RAEconsultas?src=hashtag_click) destinada específicamente a responder las consultas de los hispanohablantes (que versan sobre diversas cuestiones, incluido el lenguaje inclusivo), “aclarando” los “usos correctos” de la lengua, en cada caso.

7. Por ejemplo, la RAE fue fundada en 1713, pero no hubo una académica hasta 1979, hace tan solo 45 años. En toda la historia de la Academia, hubo 486 académicos de los cuales sólo 11 fueron mujeres (véase: <https://www.europapress.es/cultura/noticia-cuantas-mujeres-hay-rae-11-academicas-academia-casi-500-miembros-1200000.html>)

varones y *para* varones. El sexismo presente en los diccionarios y en el lenguaje científico puede observarse a través de los mecanismos señalados anteriormente.

Por un lado, según García Meseguer (1988), la *manera* en que están escritas las definiciones de los diccionarios puede ser o no sexista: si son redactadas suponiendo que sus lectores serán hombres y mujeres, no serán sexistas, pero “si lo están con *óptica de varón*, como si la comunicación entre escritores y lectores del DRAE fuese un asunto exclusivo de varones, habrá sexismo” (p. 79)⁸. El autor cita muchas definiciones del diccionario de la RAE, en las que se ve que quienes definen son hombres hablándoles a hombres; por ejemplo: “SERVIR: Cortejar o festejar a una dama. OBSEQUIAR: Enamorar, requebrar a una mujer, galantear” (García Meseguer, 1988, p. 79)⁹. De este modo, cada “definición está hecha desde la perspectiva de un hombre y no de una mujer, y menos aún desde la perspectiva de nadie como pretenden quienes quieren negar el androcentrismo en el lenguaje” (Facio & Fries, 2005, p. 284). Por lo tanto, siguiendo a García Meseguer y a Facio y Fries, los diccionarios no son neutrales, sino que tienen una perspectiva masculina, que se expresa mediante la invisibilización y el menosprecio a las mujeres en la lengua.

La invisibilización se efectúa en virtud del masculino en sentido genérico que discrimina u oculta a la mujer. En este sentido, “el

bros-fundacion-20200208232145.html), ninguna de ellas ocupando el cargo de directora (véase: <https://www.rae.es/la-institucion/los-academicos/directores>). En el caso de la ciencia, basta echar una mirada a su historia para ver que está poblada por varones, no porque no *hubiera* mujeres científicas (aunque ciertamente constituyan un grupo significativamente menor que el de los científicos varones, teniendo en cuenta que pocas pudieron acceder a las instituciones científicas), sino porque pocas pasaron a la memoria histórica de las sociedades.

8. “DRAE” es una sigla que utiliza el autor para abreviar “Diccionario de la Real Academia Española”.

9. Más de 30 años después, las definiciones de estas palabras son prácticamente las mismas (Real Academia Española, s.f.c, definición 18; Real Academia Española, s.f.d, definición 2).

diccionario es un buen lugar para comprobar la centralidad de lo masculino y la marginalidad de lo femenino” (Facio & Fries, 2005, p. 283). Por ejemplo, las palabras se presentan en su forma masculina, mientras que el femenino se construye agregando “(a)”. La mujer es relegada a una existencia entre paréntesis: lo secundario, lo específico, lo particular. De este modo, “lo masculino es la norma o el paradigma y (...) lo femenino es ‘lo otro’ o lo que existe sólo en función de lo masculino” (Facio & Fries, 2005, p. 283).

El menosprecio se lleva a cabo a partir de la aparente dualidad de ciertas expresiones, que, tanto explícita como implícitamente, denigran a la mujer y enaltecen al varón, a través del mismo vocablo. Por ejemplo: “HOMBRE PÚBLICO: El que interviene públicamente en los negocios políticos. MUJER PÚBLICA: Ramera” (García Meseguer, 1988, p. 114)^{10 11}. Lo mismo sucede con los duales aparentes hombre/mujer de la calle: mientras que “hombre de la calle” solo significa “persona normal y corriente” (Real Academia Española, s.f.a, definición 1), “mujer de la calle” significa además “prostituta que busca a sus clientes en la calle” (Real Academia Española, s.f.b, definición 2). Algunas expresiones del diccionario, denigrantes para con la mujer, sugieren algo loable en su aplicación al masculino, aunque esta última no figure explícitamente en el diccionario. Es el caso de:

HOMBRE DEL PARTIDO (sugiere un varón afiliado a un partido político). **MUJER DEL PARTIDO**: Ramera

10. (El resultado en MUJER PÚBLICA y HOMBRE PÚBLICO es nuestro). No estoy de acuerdo con que la condición de trabajadore sexual sea de por sí necesariamente denigrante, pero sí con el hecho, señalado por el autor, de que la palabra “prostituta” se usa con la intención de menospreciar. En efecto, aunque la palabra “prostituta” debería simplemente referir a una trabajadora sexual, en general es utilizada como insulto.

11. Todos estos ejemplos, y los subsiguientes, continúan presentes en el diccionario de la RAE (Real Academia Española, s.f.a; Real Academia Española, s.f.b).

(...) HOMBRE DE GOBIERNO (sugiere un político en el poder o un dirigente en general). MUJER DE GOBIERNO: Criada que tiene a su cargo el gobierno económico de la casa (García Meseguer, 1988, p. 116).

En general, las definiciones de “hombre” son proporcionalmente más laudatorias que denigrantes, siendo exactamente al contrario en el caso de “mujer”. Las expresiones denigrantes para con la mujer, en el diccionario de la RAE, siempre significan lo mismo: prostituta. En 1988, esta palabra estaba presente en nueve de las doce acepciones incluidas en la definición de “mujer”, actualmente, “prostituta” aparece cuatro veces. En cambio, en ninguna de las acepciones comprendidas en la definición de “varón” figura “prostituto”¹².

Esta desestimación también se expresa a través de la asociación de la mujer a ideas de debilidad y pasividad, mientras que el varón es asociado a la fortaleza. Esto se ve, por ejemplo, en el diccionario de la RAE que define al conjunto de mujeres como “sexo débil y bello” y al conjunto de varones como “sexo fuerte y feo”¹³.

Por otro lado, existe la pretensión de que la ciencia es “pura” y “neutra”, porque, en ella no tienen lugar las consideraciones éticas, políticas y sociales. Pérez Sedeño (2011b) señala que esto, de hecho, no sucede, ya que “los valores contextuales también pueden afectar la descripción de los datos, esto es, se pueden utilizar términos cargados de valores a la hora de describir observaciones y experimentos” (p. 423). En este sentido, el lenguaje científico también reproduce la invisibilización y estigmatización de la mujer. La invisibilización se lleva a cabo mediante la exclusión

12. Spender (1990) retoma una investigación que encuentra resultados similares en el caso del inglés: “de la muestra más pequeña asignada a las mujeres había 220 palabras para una mujer sexualmente promiscua y solo 20 para un hombre sexualmente promiscuo” (p. 15).

13. Ambos ejemplos están presentes en el diccionario (Real Academia Española, s.f.e.).

de hecho de las mujeres de las instituciones científicas, pero también mediante la construcción de un lenguaje científico con una perspectiva androcéntrica. Este lenguaje científico androcéntrico permite, además, la estigmatización, al establecer metáforas de género que contribuyen a reforzar estereotipos sexistas, uniendo a la mujer con ideas de pasividad y fragilidad y al varón con lo activo y la fortaleza. En este sentido, “la ciencia, además de haber excluido a las mujeres de la institución, se ha usado para justificar la subordinación de ellas a lo largo de la historia” (Pérez Sedeño, 2011b, p. 418). Para ilustrar esto último, Pérez Sedeño presenta algunos ejemplos de metáforas¹⁴ científicas de la fisiología reproductiva.

En primer lugar, se considera que el objetivo del ciclo es producir óvulos para que sean fecundados y preparar un lugar para el desarrollo del embrión. Cuando esto no sucede, la menstruación es descrita como un fracaso y adquiere un carácter destructivo: es la muerte del tejido uterino.

En segundo lugar, la ovulación es concebida como un “despil�rro” o “desperdicio”. Lo cual es paradójico porque, mientras que una mujer, cuando nace, contiene en sus ovarios entre cuarenta mil y trescientos mil óvulos, de los cuales evacúa, a lo largo de su vida, quinientos como máximo, un hombre produce millones de espermatozoides, cada día, durante toda su vida. Quizás es cierto que no tiene sentido formar óvulos que no van a utilizarse, pero “no se hace semejante pregunta, ni valoración, con respecto a los millones de espermatozoides ‘producidos’ diariamente por los varones para que uno sólo pueda unirse al óvulo” (Pérez Sedeño, 2011a, p. 101). Además, nótese que la espermatogénesis se describe como la *creación* de millones de espermatozoides, frente a la *liberación* de óvulos. De este modo,

14. Utilizo el concepto de “metáfora” porque es el que la autora usa, pero, por razones de extensión, aquí no desarrollo las múltiples y variadas teorías en torno a este concepto.

La ovulación se convierte en algo doblemente negativo: los óvulos que no se “evacúan” degeneran, convirtiéndose en un despilfarro; pero, además, “la formación de óvulos es un proceso de maduración más que de elaboración” [...] frente a la *creación* de los espermatozoides (Pérez Sedeño, 2011a, p. 100).

En tercer lugar, el óvulo es descrito como algo grande, pero pasivo y frágil, que es liberado y transportado, no sale del ovario por su cuenta, no se mueve ni viaja, “es decir, es arrastrado, se deja llevar, se deja guiar para no perderse, actitudes todas ellas muy femeninas” (Pérez Sedeño, 2011a, p. 101). En cambio, los espermatozoides se describen como pequeños, pero vivaces, fuertes, activos, resistentes, veloces, ascienden por el útero y penetran el óvulo. Como puede verse, se subraya la importancia, el carácter activo y la función preeminente del espermatozoide.

Estas metáforas se combinan con la metáfora de la bella durmiente y la metáfora militar. Según la primera, el óvulo es una novia dormida esperando el beso mágico de su pareja. Según la segunda, los espermatozoides son guerreros con la misión de conquistar el óvulo, atravesando muchos peligros. Solo pocos sobreviven y solo uno gana la carrera. Además, esta misión debe ser efectuada con rapidez, porque el óvulo muere rápidamente¹⁵ si no es rescatado por el espermatozoide. “La metáfora guerrera, pues, se combina con el estereotipo femenino de pasividad y fragilidad” (Pérez Sedeño, 2011a, p. 102).

En todas estas metáforas, las diferencias entre el óvulo y el espermatozoide se corresponden con los estereotipos de género, en los que lo femenino es asociado a la pasividad y la fragilidad, y lo masculino a la actividad y la fortaleza. En efecto, “el óvulo se com-

15. En realidad, es al revés: es el óvulo el que vive más cantidad de horas que el espermatozoide, que no es demasiado longevo. Solo aquellos que logran atravesar el cuello uterino sobreviven más tiempo.

porta de una manera ‘femenina’ mientras que el espermatozoide lo hace de una forma ‘masculina’” (Pérez Sedeño, 2011a, p. 102).

De este modo, los estereotipos sexistas se corresponden con las ideas y concepciones científicas del mundo, porque les científicos las incluyen en el conocimiento que producen, contribuyendo a que sean asumidas como “hechos científicos”, con el peso de autoridad que ello conlleva. “Así, las metáforas que usan los biólogos para describir sus datos tienen importantes consecuencias no sólo cognitivas, sino sociales” (Pérez Sedeño, 2011a, p. 105), porque estas metáforas contribuyen a mantener la configuración genéricamente sesgada de nuestras sociedades. De este modo, “cierto tipo de metáforas [...] pueden cambiar el régimen de verdad relegando a ciertos grupos a un estatuto de inferioridad” (Pérez Sedeño, 2011a, p. 106).

Conclusión

En general, la lengua que hablamos invisibiliza (mediante el masculino en sentido genérico) y estigmatiza a la mujer (a través de la aparente dualidad de ciertas expresiones y de las asociaciones lingüísticas). Teniendo en cuenta la tesis del relativismo lingüístico, según la cual la lengua moldea el pensamiento de sus usuarias, la invisibilización y estigmatización en la lengua, contribuye a cristalizar, en el pensamiento de las hablantes, concepciones del mundo que invisibilizan y estigmatizan a la mujer.

Esto es peligroso porque, si la lengua, que sistemáticamente oculta e insulta a la mujer, moldea nuestro pensamiento y nuestra visión del mundo, esto solo puede significar dos cosas: o las mujeres no existen o su existencia no es considerada con el mismo valor que la del varón. Si pensamos que la lengua refleja la situación de las mujeres y al mismo tiempo la reproduce, esto es más grave aún, porque no solo se configura un presente en el que las

mujeres no existen o no valen lo mismo que el varón, sino que también se consolida y proyecta un futuro en el que esta situación se mantiene (Facio y Fries, 2005, p. 282).

En particular, los diccionarios y el lenguaje científico tienen una perspectiva androcéntrica, que contribuye a la invisibilización y estigmatización de la mujer. Teniendo en cuenta la tesis del relativismo lingüístico, es fundamental que los diccionarios y el lenguaje científico no avalen definiciones denigrantes para con la mujer, ni adicionen prejuicios machistas al significado de las palabras o a los descubrimientos, porque esto contribuye a cristalizar, reforzar y perpetuar los estereotipos sexistas en el pensamiento, no solo de las científicas y las académicas, sino también de toda una sociedad que confiere autoridad a sus palabras.

Para concluir, quisiera retomar un fragmento de un cuento de Beto (2018):

La cabeza piensa donde los pies pisan. El mundo desigual puede ser leído por la óptica del opresor, o por la óptica del oprimido. Resulta una lectura tan diferente una de la otra como entre la visión de Ptolomeo, al observar el sistema solar con los pies en la Tierra, y la de Copérnico, al imaginarse con los pies en el Sol (párr. 7).

Como sabemos, en el siglo XVI, la teoría heliocéntrica de Copérnico desplaza la creencia de que *el ser humano* es el centro del universo, sustentada por la teoría geocéntrica de Ptolomeo durante muchos siglos. En los tiempos que corren, necesitamos una revolución ideológica de la misma índole, que derrumbe la percepción de que *el varón* es el centro de un universo construido por y para él, en torno al cual las mujeres orbitamos, observando desde afuera. En efecto, el androcentrismo coloniza desde hace demasiados siglos nuestras sociedades patriarcales y nuestras visiones del mundo y, en gran parte de los ámbitos sociales (si no

todos), los varones ocupan las posiciones de poder. El lenguaje no es la excepción. En efecto,

Este monopolio sobre el lenguaje es uno de los medios por los cuales los hombres han asegurado su propia primacía, y consecuentemente han asegurado la invisibilidad o la ‘otra’ naturaleza de las hembras, y esta primacía se perpetúa mientras las mujeres siguen usando, *sin cambios*, el lenguaje que hemos heredado (Spender, 1990, p. 12; el énfasis es mío).

Siguiendo a Spender, la supremacía masculina se mantendrá mientras sigamos usando *sin cambios* el lenguaje sexista. Por lo tanto, para sacar al varón del centro del universo, debemos iniciar nuestra revolución copernicana, uno de cuyos frentes es el lenguaje. En efecto, si la lengua moldea el pensamiento, los cambios en nuestro modo de hablar pueden repercutir en nuestra cognición. Para este cambio no vamos a esperar a ningún diccionario (mucho menos a la RAE) ni a ninguna institución científica. El cambio ya lo iniciamos, desde el momento en el que ya no toleramos prejuicios sexistas con pretensiones de “ciencia”, desde el momento en el que comenzamos a configurar un “lenguaje inclusivo” y desde el momento en el que nos alzamos en contra de cualquier ninguneo con aires de “objetividad”. Desde ese momento, se dieron cuenta, los titiriteros de la lengua, que cortamos sus hilos: ya no pueden ocultarnos ni denigrarnos más a través de la lengua, porque somos muchas y ya no pedimos prestada la lengua, la tomamos y la (re)inventamos.

Referencias

- Álvarez de Miranda, P. (2018). *Los hablantes son los dueños del idioma, no lo es la Academia / Entrevistado por Yolanda Gándara*. Jot Down. <https://www.jotdown.es/2018/09/pedro-alvarez-de-miranda-los-hablantes-son-los-duenos-del-idioma-no-lo-es-la-academia/>
- Betto, F. (2018). *Paulo Freire: una lectura del mundo*. Contrahegemonía Web. <https://contrahegemoniaweb.com.ar/2018/11/25/paulo-freire-una-lectura-del-mundo/>
- Brown, J. (1966). It's a Man's Man's Man's World [Canción]. En *It's a Man's Man's Man's World*. King Records. <https://www.youtube.com/watch?v=H77fRz1rybs>
- Facio, A. & Fries, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho de Buenos Aires*, 3(6), 259-294. http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/rev_academia/revistas/06/feminismo-genero-y-patriarcado.pdf
- García Meseguer, A. (1988). *Lenguaje y discriminación sexual*. Montesinos.
- Gomila, A. (2012). *Verbal minds: Language and the architecture of cognition*. Elsevier.
- Lakoff, G. (1987). *Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind*. The University of Chicago Press.
- Pérez Sedeño, E. (2011a). El sexo de las metáforas. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 187(747), 99-108. <https://doi.org/10.3989/arbor.2011.747n1011>
- Pérez Sedeño, E. (2011b). Otro género de razón. En A.R. Pérez Ransanz, y A. Velasco Gómez (Coords.), *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas iberoamericanas* (pp. 415-429). UNAM.

- Real Academia Española. (s.f.a). Hombre. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 17 de marzo de 2024, de <https://dle.rae.es/hombre>
- Real Academia Española (s.f.b). Mujer. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 17 de marzo de 2024, de <https://dle.rae.es/mujer>
- Real Academia Española (s.f.c). Servir. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 17 de marzo de 2024, de <https://dle.rae.es/servir?m=form>
- Real Academia Española (s.f.d). Obsequiar. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 17 de marzo de 2024, de <https://dle.rae.es/obsequiar?m=form>
- Real Academia Española (s.f.e). Sexo. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 17 de marzo de 2024, de <https://dle.rae.es/sexo>
- Reina Valera. (2009). El antiguo testamento: Génesis: 2. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/2?lang=spa>
- Schulz, M. (1975). The semantic derogation of women. En B. Thorne & N Henley (Eds.), *Language and sex: Difference and dominance* (pp. 64-75). Newbury House.
- Scotto, S. C. & Pérez, D. I. (2020). Relatividad lingüística, gramáticas de género y lenguaje inclusivo: algunas consideraciones. *Análisis Filosófico*, 40(1), 5-39. <https://doi.org/10.36446/af.2020.318>
- Spender, D. (1990). *Man made language*. Pandora.
- Urrutia, E. (1976). Lenguaje y discriminación. *Revista FEM*, 2(6), 5-10.
- Whorf, B. L. (1978). *Language, thought and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. The MIT Press.

Wolff, P. y Holmes, K. J. (2011). Linguistic relativity. *WIREs Cognitive Science*, 2, 253-265. <https://doi.org/10.1002/wcs.104>

Sobre la autora

Profesora y licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Nacional de Córdoba. Se ha desempeñado como profesora en institutos de educación media y superior no universitaria. Su tema de investigación se centra en la filosofía feminista del lenguaje, desde una perspectiva analítica; en cuyo marco realizó su tesis de grado, titulada “Un examen filosófico acerca de los efectos del género gramatical en la cognición y en la justificación del lenguaje inclusivo”. Tiene diversas publicaciones y participaciones en congresos, en relación a esta área de investigación. Desde 2021, es miembro del Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL). Actualmente, se encuentra cursando el Máster en Estudios Interdisciplinares de Género, en la Universidad Autónoma de Madrid.

Capítulo 5

LENGUAJE INCLUSIVO: LA SEMIÓTICA PUESTA A PRUEBA

Ana Luisa Coviello

Introducción

La discusión sobre el lenguaje inclusivo lleva ya varios años de recorridos por diversas disciplinas, y acalorados debates en foros de redes sociales. Desde el estudio lingüístico de Silvia Carolina Scotto y Diana Inés Pérez, “Relatividad lingüística, gramáticas de género y lenguaje inclusivo: algunas consideraciones” (2020) hasta el más divulgativo de Sol Minoldo y Juan Cruz Balián para El Gato y la Caja, “La lengua degenerada” (2018), pasando por los debates como el de Beatriz Sarlo y Santiago Kalinowski, “La lengua en disputa”, disponible en Youtube y en edición impresa (2019), las reflexiones a favor y en contra se entrecruzan y producen debates y remisiones a la Real Academia Española, a la libertad de los hablantes y a fenómenos visibles en estudios con base empírica.

Nuestra propuesta intenta andar el camino inverso al que habitualmente se recorre en los estudios sobre lenguaje inclusivo. En vez de analizar el lenguaje inclusivo a la luz de las teorías se-

mióticas, pretendemos analizar las teorías semióticas desde la irrupción en la sociedad del fenómeno del lenguaje inclusivo. Esa es la idea que nos interpela. Esto es, poner en cuestionamiento la flexibilidad de las teorías ante fenómenos empíricos emergentes en las sociedades como el del lenguaje inclusivo y observar en qué medida tales teorías logran dar cuenta de ellos o los rechazan. Comenzaremos con la teoría formalista de la lengua de uno de los padres de la Semiología actual, Ferdinand de Saussure, seguiremos con la teoría representacional de la semiosis ilimitada y el pragmatismo filosófico de Charles Sanders Peirce, el otro gran referente semiótico, y, por último, expondremos la teoría del enunciado o del signo ideológico de Valentín Volóshinov, verificando hasta qué punto ellas se abren a la mutabilidad de la lengua en discursos históricos efectivamente producidos.

¿Por qué el lenguaje inclusivo pone a prueba la teoría semiótica?

La teoría saussureana

La teoría saussureana a la que nos referiremos es la contenida en el *Curso de lingüística general (CLG)*, elaborado por Charles Bally y Albert Sechehaye en 1916 y con base en el cual se produjeron las lecturas de Saussure a lo largo de la mayor parte del siglo XX. El Saussure al que remitiremos, pues, será el Saussure de Bally y Sechehaye (1945).

Tal teoría describe al lenguaje como un fenómeno que “presenta dos caras que se corresponden, sin que la una valga más que gracias a la otra” (1945, p. 49). Esas caras son la lengua y el habla, *langue* y *parole*, en francés, primera dicotomía de las múltiples en las que se estructura el *CLG*. Dice Saussure:

Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez fí-

sico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad. (p. 51)

Para “desembrollar su unidad”, habrá que erigir como objeto de estudio a la parte esencial del lenguaje, que es la lengua, y dejar de lado el habla, heteróclita y multiforme, y, sobre todo, ajena a lo psíquico y a lo social. Al habla se le reserva la parte física y fisiológica del fenómeno, mientras que en la lengua todo es psíquico. Psíquico es hasta el significante, pues lo que importa de él es la imagen acústica, la huella psíquica, el recuerdo que imprime en la mente del hablante esa actualización, similar a otras actualizaciones anteriores. La parte física del significante, su cadena fónica, solo importará en la medida en que es el envoltorio necesario para que llegue hasta el cerebro y se una a la idea o concepto, al que llamará significado (p. 129).

La lengua, así delimitada, es la norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje, una cosa autónoma y homogénea (p. 57), y, como bien observa Eliseo Verón, en tanto cosa, es entendida en sentido durkheimiano: como algo que no puede ser modificado por el individuo a gusto y voluntad.

En efecto, este objeto *social* que se perfila como el dominio de la lingüística es un objeto muy extraño; extravagante contrato el que materializa la lengua: es enteramente independiente de la voluntad de los individuos cuyas conductas une y está desprovisto de todo fundamento racional.

Es en realidad de este modo que se produce la rearticulación de la lengua con el orden natural. Porque este nuevo objeto, la lengua, debe a pesar de todo reposar sobre una base determinada. Por su funcionamiento,

independiente de toda voluntad de los sujetos, por su carácter no racional, ella prueba su pertenencia al orden de la naturaleza. El discurso durkheimiano hace explícito este papel del concepto de involuntario: “En efecto, se reconoce principalmente que algo es una cosa cuando ella no puede ser modificada por un simple decreto de la voluntad”.

Es posible por lo tanto concluir que lo que se elabora en el *Cours* es la idea de que la lengua es una *cosa*, en el sentido durkheimiano del término, y que desde este punto de vista el *Cours* depende enteramente de lo que hemos llamado el positivismo metodológico. El carácter involuntario de la lengua, la pasividad de los sujetos hablantes (CLG, 30), la imposibilidad de estos últimos para cambiar nada, todo esto remite directamente a la sociología de Durkheim. (Verón, 1998, p. 65. Las cursivas son del autor)

¿Cuáles serían, entonces, los factores que permiten que la lengua cambie a través del tiempo? Saussure es muy claro a este respecto: la masa hablante (no el individuo) y el tiempo (1945, pp. 143-144). Esto quiere decir que solo es posible ver la mutabilidad de la lengua en un estudio diacrónico de ella, en su evolución, mientras que esto no es posible en la sincronía. Gran contradicción del CLG, señalada como supuesto erróneo por los formalistas rusos, quienes observaban con suma extrañeza esta oposición distante entre el eje de las simultaneidades y el eje de las sucesiones, esto es, entre sincronía y diacronía, y se interrogaban cómo era posible que los cambios lingüísticos fueran tan ajenos a la sincronía.

Otra observación que habría que hacer a la teoría saussureana es que no hay nada entre el individuo y la masa hablante. No se habla de comunidades dentro de una misma lengua, y si algo nos ha demostrado la irrupción del lenguaje inclusivo es que no todos

los grupos humanos que comparten una misma lengua adhieren a las mismas cosas.

El Saussure de Bailly y Sechehaye tampoco conceptualiza la sociedad. Define a la lengua como la parte social del lenguaje (p. 51), pero en ninguna parte se dedica a explicar qué entiende por lo social. Inferimos, a partir de los conceptos que sí expone, como el de arbitrariedad (el hecho de que el lazo que une a un significante con un significado no sea natural, sino arbitrario), que lo social es lo convencional (p. 131). En otras palabras, lo social es aquello en lo que una sociedad coincide: ¡la lengua entera! Pero el lenguaje inclusivo nos muestra que no toda la sociedad coincide con ciertos usos. Y, además, también nos muestra que el cambio es social.

Los cambios, por lo tanto, también están vinculados con el sistema, en el sentido de que el lenguaje inclusivo irrumpen en la sincronía. Esto abre la posibilidad de pensar el sistema no como algo estático que nace de nuevo cada vez que hay un cambio, sino como un sistema dinámico que integra el cambio. El cambio es sistémico.

He ahí la interpelación que el lenguaje inclusivo hace a la teoría saussureana.

Volviendo a la teoría tal como la expone el Saussure de Bailly y Sechehaye, si los cambios solo son posibles por la acción de la masa hablante en el tiempo, ¿cuánto tiempo es suficiente para que el cambio se reconozca? ¿Cuántos individuos son necesarios para que podamos hablar de masa?

Lo inquietante del lenguaje inclusivo de cara a la teoría de Saussure es que se trata de un fenómeno político. Volóshinov diría “ideológico”. Y la ideología y la política son aspectos ajenos al *CLG*. Tales aspectos hacen que el fenómeno dependa de la voluntad de los individuos organizados en comunidades. El lenguaje inclusivo es un fenómeno político que depende de la voluntad de los hablantes y se da en la sincronía. Que la voluntad de los hablantes incida en el sistema y que el cambio se dé en la sincronía son fenómenos que no pueden suceder según la

teoría saussureana, en la que la lengua es un sistema abstracto de signos de diccionario, no enunciados tal como se dan en los flujos interpretativos.

El género de las palabras y las relaciones morfosintácticas de las que participa son típicamente entendidas como parte constitutiva de la lengua en tanto sistema. Si tuviéramos que adecuarnos a los términos en que el *CLG* plantea el lenguaje, la pregunta que habría que hacerse es si el estudio de las reglas del lenguaje inclusivo pertenece al ámbito de la lengua o del habla.

Porque así visto, el lenguaje inclusivo expresa desacuerdo con una convención: en un marco ideológico, el morfema de género masculino no expresa valor neutro. Y ya solo esta reflexión rompe con la idea de lengua única y homogénea. Excede incluso la idea de variación lingüística tradicional. Ya no es solo el habla, la lengua se revela también como heteróclita y multiforme. Todo un cachetazo a la teoría del *CLG*.

La convención social en Saussure también es única, supone que hay un solo acuerdo social sin contradicciones. El lenguaje inclusivo evidencia en este punto también su idealismo.

La teoría peirceana

Para Peirce, los signos viven en lo que él conceptualizó como la semiosis ilimitada, que no es otra cosa que el flujo interpretativo en el que hacen sus recorridos las representaciones (*CP* 5.484)¹. Todo signo es una representación, y el primer elemento de ese signo triádico conceptualizado por Peirce ostenta una raíz que remite a esa idea: representamen. Un signo o representamen es algo que para alguien representa otra cosa, su objeto. Representa

1. Para las citas de Peirce, sigo la convención internacional de referir a *Collected Papers* (CP) seguido de tomo y parágrafo.

a su objeto no en todas sus capacidades sino solo en referencia a un aspecto, su fundamento. Crea en la mente de quien interpreta otro signo al que Peirce llama el interpretante. Tres signos conforman un signo: el representamen, el objeto y el interpretante. El representamen representa a su objeto. El objeto es lo representado por el representamen. Y el interpretante es otra representación que media entre el representamen y el objeto (CP 2.228). En definiciones más pragmaticistas, el interpretante es un efecto de la acción sígnica que constituye la relación entre representamen y objeto, lo que se puede observar plasmado en la máxima pragmática (CP 5.394).

Como podemos ver en este breve recorrido conceptual, la idea de representación es fundamental en la idea de signo y en la de semiosis. Tratando de pensar el objeto de este trabajo, ¿qué representa el lenguaje inclusivo en los flujos interpretativos? La -e- y la -x- en discordia de *todes/ todxs, juntas/ juntxs, chiques/ chiquxs*, representa a su objeto, que es otro signo. Siguiendo las interpretaciones de los colectivos que la usan, esa -e- está en lugar de la voluntad de disidencia de quienes no se sienten incluidos en la gramática binaria del castellano, que remite al femenino y al masculino. Hay allí una disconformidad con el encasillamiento del género en esos dos polos, de los que algunos colectivos huyen por no sentirse representados en su identidad. He ahí otra representación. Sin embargo, la -e- no representa lo mismo para todos. Para colectivos que encuentran ridículo el uso de la -e- y la -x- o se niegan a aceptar que otros las utilicen, el morfema representa una “ideología de género” (así la llaman) contra la cual se manifiestan. Las representaciones no se agotan allí. La negación en algunos casos es tan marcada, los interpretantes que emergen son tan cerrados, que en muchos casos se tornan emocionales: los hay que representan odio. En este sentido, el interpretante de Peirce supera el sesgo conceptualista de la significación saussureana: en Saussure todo es mental; en Peirce, no. La teoría del signo triádico

hace posible que la significación sea una emoción como efecto de la relación entre representamen y objeto, o un efecto físico, como el sudor de unas manos, la taquicardia o el tartamudeo. De esta forma, la teoría peirceana se muestra productiva para comprender tanto la diversidad de significados que emergen en torno al lenguaje inclusivo como su carácter emocional.

Y hablando de los ámbitos que abarca el amplio espectro del signo triádico, cabe destacar que no solo incluye el aspecto emocional sino también la materialidad de los efectos que causa. La teoría de Peirce es una teoría pragmaticista, por utilizar un neologismo de su propio cuño, que asocia la pragmática a la teoría de los signos (CP 5.438). Esto significa que el uso de los signos tiene efectos sobre la realidad. Dice Peirce:

Es correcto decir que la naturaleza de un principio general que es operativo en el mundo real es esencialmente el de una representación y un símbolo, porque su *modus operandi* es el mismo que el que hace que las *palabras* produzcan efectos físicos. [...] Las palabras [...] producen efectos físicos. Sería una locura negarlo [...] Pero, ¿cómo producen sus efectos? En su carácter de Símbolos, no producen ciertamente una reacción *directamente* sobre la materia. El tipo de acción que producen es puramente lógico [...] Que los pensamientos actúen sobre el mundo físico y *viceversa* es el más familiar de los hechos. Quienes lo niegan son personas cuyas teorías son más resistentes que los hechos. (CP 5.105-107, como se citó en Verón, 1998, p. 116)

Los pensamientos, las palabras, producen efectos físicos en el mundo, dice Peirce. Es lo que los usuarios del lenguaje inclusivo expresan: en contextos en los que los interlocutores se niegan al uso del lenguaje inclusivo e insisten en nombrar a la persona no

binaria con pronombres que esa persona ya dijo que no la representaban, la disposición corporal de los no binarios se tensa, se contrae, se resiente. Por el contrario, cuando los contextos son más amables y los interlocutores aceptan los pronombres elegidos, el cuerpo se relaja². Aquí, la teoría peirceana se queda corta, en la medida que se comprueba que, en su carácter de símbolos, las palabras sí producen una reacción *directamente* sobre la materia, no solamente lógica.

Pensar en los efectos que las palabras o, de manera más general, los signos ejercen sobre la materialidad del mundo, como los cuerpos sintientes de las personas, es algo que excede las posibilidades de la teoría saussureana, para la cual toda la materialidad del mundo queda relegada a la sustancia. Y, como sabemos, uno de los ejes vertebradores del *CLG* es el principio “la lengua es una forma y no una sustancia” (p. 206). Para la teoría peirceana, en cambio, forma parte de la perspectiva pragmaticista, que contempla, a su vez, la faneroscopía, que no es otra cosa que la peculiar fenomenología de Peirce asociada a su teoría triádica de los signos. Los modos de percibir la “realidad” (en la teoría ternaria hablaríamos de la semiosis) se dan en tres categorías, que no vamos a desarrollar aquí, pero que son tres lentes a través de los cuales percibimos el mundo externo, por usar una famosa metáfora. Percibimos cualidades, el dolor, por ejemplo (es lo que Peirce llama primeridad); percibimos realidades, ese dolor encarnado en una herida física (segundadidad); percibimos hábitos, el dolor físico representando un acto de purificación o de sacrificio (terceridad).

Hay un enlace allí entre el mundo externo y el pensamiento, entre las palabras y los cuerpos sintientes, totalmente ausente de la teoría saussureana. La teoría peirceana, así, se presenta más apta

2. Conclusión provisional de una entrevista a persona no binaria realizada en el marco de la investigación del Proyecto de Investigación de la Universidad Nacional de Tucumán H716, Semiótica y transdisciplina, cuyo registro audiovisual permanece en sus archivos.

para el análisis del lenguaje inclusivo y los efectos físicos que pueden producir en quienes usan los pronombres no binarios o en quienes se niegan a usarlos. Sin embargo, Peirce no llega a la disputa política del sentido. La dimensión política de la elección del uso de pronombres no binarios está ausente en el pensamiento peirceano, quien nada dice sobre las continuas negociaciones que los hablantes de una lengua llevan a cabo en la utilización de las diversas formas del lenguaje.

La idea es que las palabras, en especial las que se difunden en los medios masivos de comunicación, entrelazan sentidos y los legitiman en esa red de significaciones que fluyen y constituyen la semiosis, en los que también se van construyendo las tramas de la violencia y de las desigualdades simbólicas. En ese contexto teórico, el lenguaje inclusivo representa también la disputa por el sentido, el que pugna por desencorsetarse del binarismo impuesto por la lengua normativa a la flexión de género gramatical, en contra del sentido que pugna por mantener el *statu quo* de la lengua y negarse a su evolución. En el fondo, lo que hay son disputas ideológicas. En ese sentido, la teoría del signo ideológico de Valentín Volóshinov puede dar pistas interesantes. Pero también la teoría peirceana puede acercarnos conceptos que den cuenta de esas disputas, como el de comunidad con el cual Peirce legitima la realidad de lo real.

Lo real es aquello sobre lo que más tarde o más temprano debería desembocar finalmente la información y el razonamiento; lo que, en consecuencia, es independiente de las extravagancias del yo y del tú. El verdadero origen de la realidad muestra que esta concepción implica esencialmente la noción de una COMUNIDAD, sin límites precisos, capaz de un crecimiento definido de conocimientos. (CP 5.311)

Y Verón (1998) comenta:

Esta comunidad aparece como la garantía, la fuente de legitimidad, de lo real y de lo verdadero, pues el problema de la verdad se plantea a partir de actos de aserción. Y la aserción no es otra cosa que un contrato social [...]. (pp. 119-120)

La teoría de Peirce encuentra un límite en el concepto de comunidad. No da cuenta, por ejemplo, de las deslegitimaciones que las distintas comunidades llevan a cabo en las disputas por el sentido, como sucede cuando sectores reaccionarios niegan en sus argumentaciones el derecho de comunidades LGTB a definirse según sus autopercepciones o a modificar los usos de la lengua en relación con la morfosintaxis de género. Una cita más de la teoría peirceana antes de pasar a la de Volóshinov. Dice Pierce (1986):

Cualquier palabra común, tal como ‘dar’, ‘pájaro’, ‘matrimonio’, puede constituir un ejemplo de símbolo. Es *aplicable a cualquier cosa que pueda realizar la idea conectada con la palabra*; pero, en sí misma, no identifica esas cosas. No nos muestra al pájaro del que se trata, no encarna delante de nuestros ojos el acto de dar o el de contraer matrimonio, pero implica que somos capaces de imaginar esas cosas y que hemos asociado las respectivas palabras con ellas. (pp. 57-58. Las cursivas son del autor)

El hecho de que los morfemas -e- o -x- sean asociados con el género neutro implica una cosa, y que sean asociados con la llamada “ideología de género” implica otra. En un caso, hay aceptación de que tales morfemas ocupen su lugar en la gramática del castellano; en el otro, hay oposición a que tales morfemas disputen sentidos a los normados por la lengua, binarios (masculinos y femeninos).

La teoría peirceana, así, revisitada a la luz del fenómeno del lenguaje inclusivo, se muestra más flexible que la teoría saussureana, en la medida en que permite vislumbrar la diversidad de interpretantes que pueden darse en la semiosis social, representaciones que tienen efectos sobre los cuerpos de quienes los usan, cuerpos sintientes que, a su vez, pertenecen a comunidades que disputan los sentidos. Pero hasta ahí llega Peirce: no hay explicaciones sobre los conflictos, ni sobre las relativas estabilidades de los argumentos en pugna.

El signo ideológico de Volóshinov

La teoría de Valentín Volóshinov está expuesta en una obra titulada *Marxismo y filosofía del lenguaje*, publicada en Rusia por primera vez en 1929, y erróneamente atribuida durante mucho tiempo a Mijaíl Bajtín. Si bien ambos pertenecieron al Círculo de Leningrado o Círculo de Bajtín (nombre que también está en disputa), y sus teorías verosímilmente se discutieron en el seno de sus encuentros durante la década de 1920, lo cierto es que la gran diferencia entre ambas concepciones es que la de Volóshinov fue decididamente marxista, mientras que la de Bajtín no.

Una de las grandes afirmaciones de *Marxismo y filosofía del lenguaje* es la que sostiene que el signo ideológico es “la arena de la lucha de clases” (2009, p. 47). Partimos de la idea de que el enunciado es palabra viva, esto es, palabra que circula efectivamente de un sujeto a otro, de una enunciación a otra, y que no significan las mismas cosas según quién la enuncie. La teoría de Volóshinov aporta una explicación a la diversidad de significados y a su estabilidad o a la regularidad de los interpretantes que la teoría de Peirce permite observar.

El signo ideológico, según Volóshinov, refracta nuestra percepción de la realidad. En la palabra que circula socialmente no hay

reflejo de la situación o del contexto en el sentido especular (esto es, de imagen reflejada en un espejo). Hay, más bien, refracción, y hasta distorsión, en algunos casos. Explica Tatiana Bubnova en el prólogo a la obra de Volóshinov:

El medio de los signos ideológicos es justamente el ámbito “refractante” que conforma nuestras ideas acerca de la realidad de una manera acorde a nuestras ideologías de clase; nuestra percepción de la realidad no es directa, sino mediada por la superficie refractante de los signos ideológicos. (Volóshinov, 2009, p. 8)

Para comprender la metáfora, pensemos en lo que la refracción de la luz es. Refracción, según el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE, s.f.), es la acción y el efecto de refractar, y refractar es “hacer que cambie de dirección un rayo de luz u otra radiación electromagnética al pasar oblicuamente de un medio a otro de diferente velocidad de propagación”. Esto quiere decir que la refracción es un fenómeno que introduce un cambio de orientación en el haz de luz en cuestión, o, en esta teoría del signo ideológico, en la palabra. El haz de luz parece quebrado a la vista cuando se refracta. Lo mismo pasa con la palabra.

El ejemplo de reflejo y refracción que propone Volóshinov es el de la hoz y el martillo, simples instrumentos de uso, cuerpos físicos, herramientas de trabajo que carecen de significación como no sea su función, pero que pueden ser convertidos en signos ideológicos. Como sabemos, la hoz y el martillo fueron símbolos del trabajo obrero y campesino con los que la bandera soviética del Estado, y su escudo, simbolizaron la fuerza productiva y la unión de los trabajadores. Hoy la hoz y el martillo representan, reproducen, sustituyen algo que se encuentra fuera de ellos: son símbolos del comunismo. A esto se refieren el reflejo y la refracción.

¿Qué refractan los morfemas -e- y -x- del lenguaje inclusivo?

La teoría pone en primer plano lo que Volóshinov llama los acentos valorativos del enunciado, del signo ideológico, esto es, las diversas orientaciones ideológicas que se les da a los enunciados efectivamente pronunciados. En el caso del lenguaje inclusivo, las palabras con el morfema que representa a las disidencias de género no suelen circular en boca de quienes están en contra del uso no binario, salvo en los casos en que se usan con ironía o mofa. Tales actitudes imprimen también acentos valorativos sobre las palabras: burlarse del uso no binario refleja y refracta una determinada ideología. No me atrevería a decir que se trata de ideología de clases, puesto que el patriarcado recorre transversalmente todas las clases sociales, pero sí existe una toma de postura ante el fenómeno detrás de las burlas al uso no binario del lenguaje.

La teoría del signo ideológico contempla los rasgos políticos de un determinado enunciado, cosa que no hace la teoría saussureana ni la peirceana. Por esta razón, Volóshinov (2009) cuestiona las teorías del objetivismo abstracto dentro de las cuales ubica a la de la lengua de Saussure, una lengua abstracta y muerta, en sus propios términos:

Toda la doctrina acerca de la significación y del tema está completamente impregnada de la falsa idea de la comprensión pasiva, es decir, de una comprensión de la cual se excluye de antemano y por principio una respuesta activa. [...]

Entonces la definición auténtica de la lengua dentro del pensamiento lingüístico es la siguiente: lengua muerta, escrita y ajena (p. 117)

A diferencia de la lengua saussureana, el enunciado que Volóshinov y el Círculo de Leningrado proponen es la palabra viva (Mancuso, 2005), que circula socialmente y adquiere acentos valo-

rativos en su transcurrir, y exige de quien la escucha y la comprende una respuesta activa, una comprensión respondente (Volóshinov, 2009, p. 29; Ponzio, 1998, p. 80). La comprensión de los hablantes es un proceso vivo, no un simple reconocimiento de la palabra de diccionario, que es a la cual tiende la lengua saussureana.

El objetivismo abstracto, al considerar el sistema de la lengua como lo único importante para el análisis de los fenómenos lingüísticos, rechaza el acto discursivo –la enunciación– como acto individual. Como ya lo hemos dicho, en ello consiste el *proton pseudos* del objetivismo abstracto. El subjetivismo individualista considera precisamente el acto discursivo, o la enunciación, como lo único que importa. Pero también esta corriente define este acto como individual y por tanto trata de explicarlo desde las condiciones de la vida individual y psíquica de la persona. Éste es su propio *proton pseudos*.

En realidad, un acto discursivo o, más exactamente, su producto el enunciado, no puede ser reconocido como fenómeno individual en el sentido exacto de la palabra ni puede ser explicado a partir de las condiciones psicológico-individuales o psico-fisiológicas del sujeto hablante. El enunciado tiene carácter sociológico. (Volóshinov, 2009, p. 132)

Lo sociológico en Volóshinov se contrapone a lo psicológico, esto es, remite a la sociedad organizada en la que, insiste, debe estar fundamentado el signo ideológico.

El signo ideológico es territorio en disputas de las clases sociales, contiendas que se realizan en luchas por lo que hoy llamaríamos la hegemonía, el poder, la aceptación de una determinada cosmovisión, los derechos civiles, las diversas identidades. Si aceptamos la acepción de lo político como “actividad del ciudadano cuando

interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo” (novena acepción del DRAE en la entrada “político, a”), esos modos de acción del lenguaje son políticos.

El fenómeno del lenguaje inclusivo es un fenómeno de evolución política y voluntaria de la lengua. Se trata de una lengua en acción, en mutación, que experimentamos los hablantes de las distintas comunidades lingüísticas en el momento mismo en que la usamos. Hay en ese fenómeno una vitalidad que la teoría saussureana rechaza. El lenguaje inclusivo desafía al Saussure que sostiene que la mutabilidad lingüística se da solo en la diacronía. Asistimos a un fenómeno sincrónico. Más importante aún: se trata de un fenómeno político, rasgo ausente de la teoría del signo lingüístico y de la teoría del signo triádico.

De ese rasgo político destaca su pragmatismo, esto es, su relación con sus usuarios y con la realidad social de la que emerge. Las palabras tienen efectos en la realidad, sostiene Peirce. Las palabras, en sus términos, más concretamente los símbolos, no nos muestran al pájaro del que se trata, no encarnan delante de nuestros ojos el acto de dar o el de contraer matrimonio, no matan ni crean géneros disidentes de los normados, pero implican que somos capaces de imaginar esas cosas y que hemos asociado las respectivas palabras con ellas. Habilitan en el pensamiento unas determinadas relaciones. Muchas veces, las legitiman. No es arbitrario pensar que el género grammatical abre las mentes a la imaginación de un mundo más amplio y más diverso que el que permiten los binarios masculino y femenino.

Conclusiones

La voluntad de hacer que evolucione el lenguaje y que este acompañe los cambios sociales, aun cuando emergan de un sector de la sociedad y el cambio no sea homogéneo, pertenece a un determi-

nado segmento de esa sociedad que Saussure no conceptualiza. La masa hablante, metáfora que utiliza Saussure, ilustrativa de una comunidad heterogénea y cambiante, ejerce voluntariamente un derecho auto-otorgado a que el género vivencial/social acompañe los rasgos morfosintácticos de una lengua con carga de género gramatical como es el castellano argentino que hablamos. Como todo en lo político de sociedades democráticas, las representaciones son variadas y diversas, y luchan entre sí por la hegemonía. No existe en la teoría peirceana párrafo alguno dedicado a estas luchas, a estos debates, ni a las negociaciones que entre ideas contrincantes puedan hacerse. Lo social en Peirce está limitado a la idea de comunidad, garante de la realidad de lo real. En este sentido, el lenguaje inclusivo no ha conseguido todavía un consenso tal. Pero sí ha logrado abrirse paso en los debates, hasta el punto de que hoy discutimos en lo académico el fenómeno y hasta escribimos artículos académicos haciendo uso del lenguaje inclusivo.

Cabe alertar en estas conclusiones sobre las pocas respuestas que las teorías sobre el lenguaje, el sentido y la significación pueden dar ante un fenómeno dinámico como el del lenguaje inclusivo. Las características del fenómeno que hemos descripto a lo largo de este artículo, como lo son su cambio en la sincronía y bajo el ejercicio voluntario de una masa hablante que no puede homogeneizarse, lo constituyen en un emergente que pone en cuestión las teorías instituidas. La que mejor puede explicarlo de las que aquí hemos analizado es la del signo ideológico de Volóshinov, debido a la dimensión política que considera. No obstante, no podemos hablar de arena de lucha de clases, sino más bien de arena de lucha ideológica ante un patriarcado que recorre transversalmente todas las clases sociales. Otra teoría que se muestra flexible a la comprensión del fenómeno es la peirceana, que cuenta entre sus herramientas conceptuales y metodológicas la posibilidad de ver en los signos divergentes representaciones sociales y de entender el interpretante como emocional, ligado a la primeridad, a las pasiones que los signos vehiculan.

El lenguaje inclusivo pone a prueba la teoría semiótica porque la expone en su capacidad para explicar fenómenos empíricos, muestra los límites a los que llega una determinada teorización, cuestiona la rigidez de los conceptos. Simultáneamente, permite observar la flexibilidad de algunas conceptualizaciones para explicar la diversidad, como hemos podido demostrar respecto de la idea de representación en la teoría de la semiosis infinita y la capacidad de analizar las emociones presentes en algunos interpretantes.

Referencias

- Diccionario de la Real Academia Española (s.f.) <https://dle.rae.es>
- Grupo de estudios peirceanos. (s.f.). www.unav.es/gep
- Mancuso, H. (2005). *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail M. Bachtin*. Editorial Paidós.
- Minoldo, S. & Balián, J. C. (2018). La lengua degenerada. Disponible en: <https://elgatoylacaja.com/la-lengua-degenerada>.
- Peirce, Ch. S. (1931-1935). *Collected Papers*. Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1986). *La ciencia de la semiótica*. Presentación de Armando Sercovich. Ediciones Nueva Visión.
- Peirce, Ch. S. (1987). *Obra lógico-semiótica*. Taurus.
- Peirce, Ch. S. (2012). *Obra filosófica reunida (1867-1893)*. Tomo I, N. Houser & C. Kloesel (Eds.). D. Mc Nabb (trad.). S. Barrena y F. José Trejo (rev. de la trad.). FCE.
- Ponzio, A. (1998). *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Frónesis-Cátedra-Universitat de València.

Sarlo, B. y Kalinowski, S. (2019). *La lengua en disputa. Un debate sobre el lenguaje inclusivo*. Ediciones Godot. También disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=FVqopqV4XdM>

Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Losada.

Scotto, S. C. & Pérez, D. I. (mayo 2020). Relatividad lingüística, gramáticas de género y lenguaje inclusivo: algunas consideraciones. *Análisis Filosófico*, 40(1), 5-39. <https://doi.org/10.36446/af.2020.318>

Verón, E. (1998): *La semiosis social*. Gedisa.

Volóshinov, V. N. (2009). *Marxismo y filosofía del lenguaje (los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*. Prólogo y traducción de Tatiana Bubnova. Ediciones Godot

Sobre la autora

Profesora Asociada de las Cátedras de Semiótica para Ciencias de la Comunicación y Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Comprometida con la difusión de la Semiótica como método de investigación en Ciencias Sociales y Humanas, dirige proyectos de Investigación financiados por la Secretaría de Ciencia, Arte e Innovación Tecnológica de la UNT. Integrante del Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL).

como posible solución a las desigualdades de género que se presentan y reproducen lingüísticamente.

Breve biografía de Monique Wittig

Monique Wittig fue una filósofa y escritora feminista, cuyo trabajo atraviesa los campos de la filosofía, la literatura y la política. Nació el 13 de julio de 1935 en Dannemarie, Francia, y murió el 3 de enero de 2003 en Tucson, Estados Unidos. Participó de la emergencia del Movimiento de Liberación de las Mujeres¹ en Francia en 1970. Colaboró con Simone de Beauvoir y Christine Delphy en la revista *Questions Féministes*, y publicó *L'opoponox* en 1964, *Las Guerrilleras* en 1969, *El cuerpo lesbiano* en 1973 y *El pensamiento Heterosexual y otros ensayos* en 1992.

Es considerada una autora precursora de la teoría queer, y se la agrupa dentro de lo que se conoce como “feminismo radical”², aunque cabe destacar que el enfoque político y filosófico en el que ella misma se inscribe es el lesbianismo materialista.

Es en la introducción de *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, que Monique comienza a situarse dentro del lesbianismo materialista, el que intenta definir la opresión en términos materiales. Dice Louise Turcotte en el prólogo a la obra: “Basándose en los últimos conceptos del feminismo materialista y radical, entre ellos la idea de «clases de sexos», la afirmación de Wittig pondrá en cuestión un punto fundamental que el feminismo nunca había criticado: la heterosexualidad” (2006, p. 10). El feminismo había

1. Este movimiento nace en oposición a la invisibilidad de las mujeres en el Movimiento del Mayo francés de 1968.

2. El feminismo radical surge en los años 60, y sobre esta corriente Teresa Bambú expresa: “Mujeres que, en su activismo político habían sido relegadas a un papel secundario, se armaron de las herramientas del materialismo dialéctico, concluyendo que la raíz y madre de todas las opresiones era el sexo-género” (2019).

considerado al patriarcado como un sistema de dominación de la clase de los hombres sobre la clase de las mujeres, pero no había cuestionado las categorías mismas de hombre y de mujer y, al no hacerlo, estaba, desde la perspectiva de Monique, contribuyendo a consolidar el régimen político heterosexual.

Definición materialista de la opresión

Monique aplica algunos supuestos del materialismo dialéctico marxista a la comprensión de las desigualdades entre varones y mujeres, interpretándolas como materialización de la lucha entre una clase dominante, la de los varones, y una clase dominada, la de las mujeres. Wittig cree, junto a otras feministas radicales y marxistas, que debemos tratar a las mujeres como clase a la hora de analizar la estructura opresiva que las subyuga. En este sentido, dice Marilyn Frye en su artículo “La opresión”:

Una está marcada para la aplicación de presiones opresivas por la membresía de una en algún grupo o categoría. Gran parte del sufrimiento y la frustración suceden en parte o en gran medida porque una es miembro de esa categoría. En el caso que nos ocupa, es la categoría *mujer*. Ser mujer es un factor importante en mí no tener un trabajo mejor que el que tengo; ser mujer me selecciona como una probable víctima de agresión sexual o acoso; es mi ser mujer lo que reduce el poder de mi ira a una prueba de mi locura. Si una mujer tiene poco o ningún poder económico o político, o logra poco de lo que quiere lograr, un factor causal importante en esto es que ella es una mujer. Para cualquier mujer de cualquier raza o clase económica, ser mujer está significativamente

vinculado a las desventajas y privaciones que sufre, sean grandes o pequeñas (Frye, 1983, p. 16).

La novedad que introduce Monique, tanto en el marxismo como en el feminismo, es la de considerar la heterosexualidad no como sexualidad, sino más bien como un régimen político obligatorio que se basa en la opresión de las mujeres, porque opera esclavizándolas a través de su apropiación, explotación e invisibilización.

La diferencia

Para funcionar, la sociedad heterosexual necesita del concepto del otro/diferente en todos los niveles (lingüístico, científico, simbólico, económico, político). El otro/diferente es el dominado³, pues esta es la marca que le impone el opresor.

Las mujeres son ontológicamente constituidas en otros/diferentes por el concepto de diferencia de sexos⁴, el cual sirve para encubrir los conflictos de intereses entre la clase de los hombres y la de las mujeres⁵. Sin embargo, en el concepto de “diferencia”

3. Para Wittig, la opresión no se da solo hacia las mujeres, gays y lesbianas, sino también hacia numerosas categorías de hombres en condición de dominados (esclavos, negros, etcétera).

4. Las mujeres son constituidas en otros/diferentes mediante la categoría de sexo. Por ello, solo las mujeres están marcadas, solo ellas son el sexo; los hombres no, porque ellos representan lo neutro y universal dentro del pensamiento heterosexual.

5. Monique cree que la clase de las mujeres es muy similar a la de los esclavos (2006, p. 60). Esto se debe a que en ambos casos unos seres humanos reducen a otros al estado de herramientas. La relación de poder en la que las mujeres son oprimidas es una relación de apropiación material de la clase de las mujeres en su totalidad y de la individualidad de cada una, por parte de la clase de los hombres. Colette Guillaumin, compañera de Monique en la revista *Questions Féministes*, llama a esta apropiación sexaje y afirma al respecto: “El uso de un grupo por parte de otro, su transformación en instrumento, manipulado y utilizado a fines de incrementar los bienes (de allí igualmente la libertad, el prestigio) del grupo

no hay nada ontológico, sino que se trata de la forma en que los grupos dominantes entienden una situación histórica.

Los estudios antropológicos de Francoise Heritier apoyan la tesis de Monique de que la diferencia de los sexos no está en la naturaleza, sino que se construye, legitima y reproduce socialmente. En la introducción de *Masculino/Femenino II*, dice Francoise:

La desigualdad no es un efecto de la naturaleza. Ella fue instaurada por la simbolización desde tiempos inmemoriales de la especie humana, a partir de la observación y de la interpretación de hechos biológicos notables. [...] Estas observaciones estaban fundadas en lo que era posible observar con sus sentidos dentro de su medio más cercano. El pensamiento naciente durante los milenios en que se desarrolló la especie Homo Sapiens tiene su auge a partir de esas observaciones y de la necesidad de darles un sentido, a partir de la primera operación que consiste en aparearse y clasificar. Los objetos se manipulan y se aparean a partir de la constatación de sus características. Los objetos vivientes que este Homo observa a lo largo del tiempo y mientras se desarrolla son, en principio, él mismo y sus congéneres —con sus características particulares: estatura, peso, velloso, forma, color, etc.—, y todos los animales observables a simple vista que lo rodean. La clasificación tropieza en un mismo hecho: todas

dominante, o incluso sencillamente —lo que es el caso más frecuente— a fines de hacer su sobrevivencia posible en mejores condiciones que las que conseguiría reducido a sí mismo, puede tomar formas variables. En las relaciones de sexaje, las expresiones particulares de dicha relación de apropiación (la del conjunto del grupo de las mujeres, la del cuerpo material individual de cada mujer) son: a) la apropiación del tiempo; b) la apropiación de los productos del cuerpo; c) la obligación sexual; d) la carga física de los miembros inválidos del grupo (inválidos por la edad —bebés, niños, ancianos— o enfermos y minusválidos) así como los miembros válidos de sexo masculino” (1978, p. 26).

las especies, por más disímiles que sean, entre ellas y en su propio seno, comparten una misma constante, ni manejable ni discutible: la diferencia sexuada (2017, p. 4).

Deconstrucción⁶ de la categoría de sexo

Monique sostiene que la categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual (2006, p. 26). A través de esta categoría, las mujeres son heterosexualizadas, en tanto que, por medio de ella, son ubicadas dentro de una relación social específica con los varones, relación que posibilita su apropiación por parte de ellos, bajo un sistema de explotación basado en la imposición a las mujeres de mandatos ligados al mito de la mujer, entre ellos: la obligación de reproducir la sociedad heterosexual⁷.

El sexo es una categoría tan opresiva como la de raza, ya que ambas, siguiendo a Monique, operan una reducción tomando una parte, el sexo o el color, como un filtro por el que tienen que pasar todas las personas. A fin de mostrar que la opresión preexiste al filtro o la marca⁸, nos dice:

6. Monique utiliza el término “deconstrucción” para referirse al tratamiento que le da a la categoría de sexo (2006, p. 70).

7. La explotación de la capacidad reproductiva de las mujeres es un punto en común en los distintos debates feministas. Esta explotación se naturalizó socialmente a través del mandato de la maternidad. Las mujeres en los siglos anteriores eran valoradas como “buenas mujeres” en función de si eran madres o no, y el ser madre era considerado el destino biológico de toda mujer.

8. Aránzazu Hernández Piñero, intérprete de Monique, nos recuerda que Wittig toma la idea de marca de Colette Guillaumin, quien la desarrolla en su análisis de la construcción del concepto de raza en el discurso racista (2019, p. 31).

Colette Guillaumin ha demostrado que, antes de la realidad socio-económica de la esclavitud negra, el concepto de la raza no existía, o por lo menos, no tenía su significado moderno, pues designaba el linaje de las familias. Sin embargo, hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un «dato inmediato», «sensible», un conjunto de «características físicas», que pertenecen a un orden natural. Pero, lo que creemos que es una percepción directa y física, no es más que una construcción sofisticada y mítica, una «formación imaginaria» que reinterpreta rasgos físicos (en sí mismos tan neutrales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la red de relaciones con que se los percibe. (2006, p. 34).

La categoría de sexo y su naturalización⁹ contribuye a perpetuar la esclavitud de las mujeres, haciendo de ellas seres sexuales, o lo que es lo mismo, heterosexualizándolas. Debido a lo difícil que es concebir a las mujeres por fuera de esta categoría, son pocas las posibilidades que tienen de salirse de esta. Dice la autora:

Estén donde estén, hagan lo que hagan (incluyendo cuando trabajan en el sector público) ellas son vistas como (y convertidas en) sexualmente disponibles para los hombres y ellas, senos, nalgas, vestidos, deben ser visibles (2006, p. 28).

Según Monique, a las mujeres se nos hace corresponder con la categoría “mujer” por medio de distintos dispositivos (educación, medios de comunicación, religión, etcétera). Esta categoría es el mito¹⁰ de la mujer que ha sido establecido para nosotras por los

9. La naturalización de la categoría de sexo posibilita que normalicemos un régimen político opresivo, la heterosexualidad.

10. Monique reconoce que esto es justamente lo que sostiene Simone de Beauvoir

hombres y que pretende dar cuenta de una especie de esencia o naturaleza de la mujer. Este mito, la categoría de mujer, es la marca que el opresor le impone, lo cual tiene efectos materiales en las conciencias y cuerpos apropiados de las mujeres.

El correlato de la visibilidad de las mujeres como seres sexuales es su invisibilidad como seres sociales. Al respecto, afirma Monique:

Sólo *ellas* son sexo, *el* sexo, y se las ha convertido en sexo en su espíritu, su cuerpo, sus actos, sus gestos; incluso los asesinatos de que son objeto y los golpes que reciben son sexuales. Sin duda la categoría de sexo apresa firmemente a las mujeres. Y es que la categoría de sexo es una categoría totalitaria que para probar su existencia tiene sus inquisidores, su justicia, sus tribunales, su conjunto de leyes, sus terrores, sus torturas, sus mutilaciones, sus ejecuciones, su policía. Forma el espíritu y el cuerpo, porque controla toda la producción mental. Posee nuestros espíritus de tal manera que no podemos pensar fuera de ella. Por esta razón debemos destruirla y comenzar a pensar más allá de ella si queremos empezar a pensar realmente, del mismo modo que debemos destruir los sexos como realidades sociológicas si queremos empezar a existir (2006, p. 28).

Siguiendo a Wittig, nuestra clase es la de las mujeres, no la de la mujer. Para adquirir conciencia de clase, tenemos que eliminar el mito de la mujer y, con ello, destruir las categorías del pensamiento heterosexual, las cuales son, sobre todo, categorías lingüísticas.

y toma la siguiente cita de la autora de *El Segundo Sexo*: “[...] “no se nace mujer, se llega a serlo. No hay ningún destino biológico, psicológico o económico que determine el papel que las mujeres representan en la sociedad: es la civilización como un todo la que produce esa criatura intermedia entre macho y eunuco, que se califica como femenina” (como se citó en Wittig, 2006, p. 32). La diferencia entre Beauvoir y Wittig es que, dirá Panchilba Barrientos, para esta última “[...] no sólo no se nace mujer, sino que resulta fundamental evitar convertirnos en una” (2018, p. 112).

El contrato social heterosexual¹¹

En su artículo de 1989, Monique enuncia en “A propósito del contrato social” que el lenguaje es el primer contrato social porque es lo que nos hace seres humanos y seres sociales¹².

Volviendo sobre Rousseau, la filósofa concibe el contrato social como el conjunto de convenciones implícitas que se nos imponen como miembros de una sociedad, las cuales pueden ser pensadas y sobre las cuales podemos actuar.

El contrato social heterosexual, a diferencia de lo que sostenían contractualistas como Hobbes, Locke y Rousseau, no es producto de una asociación voluntaria. Según Monique, es un pacto forzado¹³ en tanto que no es consensuado por las mujeres, ya que nos dice: “;[...] cómo podemos consentir un contrato social que nos reduce por obligación a seres sexuales que sólo tienen sentido por sus actividades reproductivas o, por citar a Jean Paulhan, a seres en los cuales todo, incluso su espíritu, es sexo?” (2006, p. 71). Por ende, para entrar en el contrato social (uno nuevo), las mujeres deben salir de su clase. ¿Y quiénes son las desertoras de su clase? Pues las lesbianas, dirá Monique.

11. Otra filósofa feminista que trata la relación entre contrato social y contrato sexual es Carole Pateman en su obra *El contrato sexual* (1995), publicada en 1988. Allí define al contrato sexual como un pacto entre varones para acordar las reglas del acceso al cuerpo de las mujeres (Amorós, 2000, p 32). Sostiene Aránzazu Hernández Piñero, al respecto de la obra de Pateman: “Si bien la idea de la constitución patriarcal de la sociedad en torno a un pacto masculino de apropiación de las vidas y los cuerpos de las mujeres no era nueva para la teoría feminista (p. ej. Irigaray, 1982; Rubin, 1996), Pateman dirigió su análisis al contractualismo de los siglos XVII y XVIII, a los filósofos que acuñaron el concepto de contrato social ligado, en casos como los de John Locke y Jean-Jacques Rousseau, a la idea de libertad civil, para interrogarse por el lugar que las mujeres ocupábamos en él” (2019, p. 28).

12. Christine Planté ha sostenido que la singularidad de Monique radica en la consideración de la dimensión lingüística del contrato (Hernández Piñero, 2019, p. 40).

13. Se trata de un pacto entre varones basado en la apropiación de las mujeres.

Para la autora debemos romper el contrato social no en cuanto tal sino en cuanto heterosexual¹⁴. El problema es que la heterosexualidad está en todas las categorías mentales y lingüísticas con las que nos manejamos, por eso es muy difícil pensar, vivir y hablar por fuera de ella. Afirma Monique:

El lenguaje proyecta haces de realidad sobre el cuerpo social, lo marca y le da forma violentamente. Por ejemplo, los cuerpos de los actores sociales son formados tanto por el lenguaje abstracto como por el no abstracto. Hay una plasticidad de lo real hacia el lenguaje, y el lenguaje ejerce una acción plástica sobre lo real (2006, p. 105).

Para Monique, a través del lenguaje se ejerce una violencia material, en el sentido de que este tiene efectos materiales sobre la realidad material¹⁵. Nos queda así la posibilidad de formular un nuevo contrato, o lo que es lo mismo, un nuevo lenguaje.

Lenguaje heterosexual

El lenguaje es, para Monique, un campo político importante en el que se juega un entrelazamiento de poderes. Ella considera que hay una multiplicidad de discursos, los cuales “producen

14. El contrato social es lo que nos hace humanos en la medida que corresponde al lenguaje. Pero este mismo lenguaje no tiene una estructura rígida. La noción de contrato es abordada por Monique desde una dimensión crítica, por la que cuestiona al contrato en cuanto heterosexual, pero también desde una dimensión creativa según la cual es posible modificar el pacto, crear nuevos términos, acordar otros principios. Aránzazu Hernández Piñero argumenta sobre ello a lo largo de su artículo “Aquí y ahora: la noción de contrato social en el lesbianismo materialista de Monique Wittig” (2019).

15. Para Monique, realidad y lenguaje no son dos planos diferentes, por lo que debemos analizarlos en relación.

constantemente un efecto en la realidad social” (2006, p. 45). La autora está convencida de que los discursos sociales¹⁶ no están divorciados de lo real por lo que deben analizarse en contexto. Como tales, las palabras y conceptos de los que se valen tienen un efecto material sobre la realidad material: el de producir cuerpos como mujeres, vistos como devaluados e inferiores.

A través de discursos sociales que se ensamblan y refuerzan unos con otros, los varones ejercen una violencia hacia las mujeres, que Monique califica como material o física. Para mostrar esto, toma como ejemplo la pornografía, en tanto es, para ella, el discurso más demostrativo de cómo se nos violenta a través del lenguaje. Dice al respecto:

Sus imágenes —películas, fotos de revistas, carteles publicitarios en las paredes de las ciudades— constituyen un discurso, y este discurso, que cubre nuestro mundo con sus signos, tiene un sentido: significa que las mujeres están dominadas. [...] El discurso pornográfico forma parte de las estrategias de violencia que se ejercen sobre nuestro entorno, humilla, degrada, es un crimen contra nuestra «humanidad». Como táctica de hostigamiento tiene otra función, la de una advertencia: nos ordena permanecer en fila, marca el paso a aquellas que tuvieran tendencia a olvidar lo que son, apela al miedo. (2006, p. 49)

El poder masculino sobre las mujeres se ejerce, además, negándoles a las mujeres el acceso al discurso¹⁷. En el terreno académico,

16. Voy a referirme con la expresión *discursos sociales* a aquellos discursos que circulan en la sociedad, ya sea que se trate de discursos científicos, culturales, publicitarios, educativos, religiosos, etcétera.

17. Al respecto, nos dice Monique: “Todos los oprimidos lo conocen y han tenido que vérselas con este poder que dice: no tienes derecho a la palabra porque tu discurso no es científico, ni teórico, te equivocas de nivel de análisis, confundes

esto se da excluyéndolas como objetos de conocimiento y como sujetos de conocimiento (Langton, 2000). Como objetos de conocimiento, las mujeres son excluidas en cuanto se procura que no sean conocidas (o que lo sean únicamente desde una perspectiva masculina). Una forma de lograr esto es trasmitiendo el mensaje de que las necesidades, los problemas y los intereses reales de las mujeres no son importantes por estar circunscriptos a un supuesto plano subjetivo, dejado de lado por la ciencia “objetiva”¹⁸. Como sujetos de conocimiento, a las mujeres no se les permitió durante muchos siglos gozar de una educación, ni pertenecer a ciertas comunidades científicas o áreas concretas de conocimiento. Aún hoy podemos notar muchos prejuicios¹⁹ que tienden a socavar lo que Rae Langton llama, por un lado, *autoridad subjetiva*, es decir la confianza de las mujeres en sus propios conocimientos²⁰, y, por el otro, a lo que refiere como *autoridad*

discurso y realidad, sostienes un discurso ingenuo, desconoces esta o aquella ciencia” (2006, p. 50).

18. Dale Spender considera que los conocimientos y preocupaciones de las mujeres fueron silenciados, al ser clasificados como subjetivos y emocionales, y al ser contrapuestos a un supuesto conocimiento objetivo, tomado como el único relevante de cara a la ciencia y del que serían capaces solo los varones. La autora cita a Adrienne Rich, quien sostiene que “la objetividad no es otra cosa que la subjetividad masculina” (como se citó en Spender, 1985, p. 61), para mostrar que el orden patriarcal se legitimó conceptualizando como objetivos y, por cierto, como científicamente más valiosos asuntos inherentes a la subjetividad masculina. Dentro de esta perspectiva, la dicotomía objetividad/subjetividad es parte de la ideología androcentrista. Monique coincide en que el pensamiento dominante —heterosexual y androcéntrico— es un pensamiento dualista que trabaja con dicotomías, y analiza cómo se da esto en el campo de la filosofía. Al respecto, dice: “En lugar de pensar en términos de unidad, los filósofos introdujeron la dualidad en el pensamiento y en el proceso de razonamiento” (2006, p. 76). Dentro de esas dicotomías, a diferencia de los términos asociados con lo masculino, los que caen del lado de lo femenino son siempre marginados y valorados negativamente, por lo que se trata de oposiciones fuertemente marcadas por la categoría de sexo.

19. Por ejemplo, un prejuicio difundido es que las mujeres no podemos pensar racionalmente por ser seres más sentimentales que los varones.

20. La falta de *autoridad subjetiva* hace que cuando una sabe, no sepa que sabe.

intersubjetiva, esto es la credibilidad de los trabajos realizados por mujeres²¹ (2000, p. 146).

Según Monique, la necesidad de comunicar de los oprimidos es explotada en el sentido de que yo, que soy incluida en la categoría de mujer de acuerdo a ciertos rasgos físicos²² que poseo, necesito comunicarme, pero el medio que se me ofrece socialmente para hacerlo es una cierta lengua que es sexista, en cuanto promueve un trato diferenciado según cuales sean las categorías que entran en cuestión. Pareciera ser que no hay escapatoria. La reinante imposibilidad de comunicar de otro modo tiene un sentido político, el de restringir los movimientos de las mujeres en el plano lingüístico, el de oprimirlas.

La marca del género

En su artículo “La marca del género” (1985), Monique analiza el funcionamiento del género gramatical en el lenguaje. El género gramatical es un morfema²³ que caracteriza al nombre o sustantivo y a las palabras vinculadas a él como lo son el artículo, el adjetivo o algunos pronombres, según cuál sea el idioma en cuestión.

Los lingüistas hablan de sexo ficticio o de género neutro cuando la marca se aplica sobre categorías de cosas, objetos inanimados o seres no humanos²⁴, por ejemplo, cuando distinguimos entre “gato” o “gata”. A la autora le parece que hacer estas distinciones genéricas con respecto a estas categorías de cosas es algo relativamente inofensivo por ser desarrollos accidentales del principio

21. Las mujeres carecemos de *autoridad intersubjetiva* cuando, por ser mujeres, no nos reconocen en los ámbitos sociales como sujetos de conocimiento.

22. Recordemos que, para Monique, los rasgos físicos son neutrales.

23. Parte variable y gramatical de una palabra.

24. Esto no sucede en el inglés, aunque este idioma sí utiliza el género gramatical para las personas.

según el cual los seres se dividen en sexos. Sin embargo, otra cosa sucede cuando utilizamos el género gramatical para referirnos a la categoría de las personas. Los idiomas que lo hacen, afirma Monique, “[...] llevan la inscripción de un concepto ontológicamente primitivo que refuerza en el lenguaje una división de los seres en sexos” (2006, p. 103). En este sentido, el lenguaje está no solo reflejando las divisiones sociales que se dan en la realidad material o física, sino también reproduciéndolas y consolidándolas.

Dentro del género gramatical, distinguimos entre el masculino y el femenino. El género gramatical masculino es la forma no marcada, en cuanto sirve para referirse a personas categorizadas dentro de lo que se concibe como sexo masculino y aquellas que lo son dentro del femenino, por ejemplo, en la proposición “los cocineros hicieron sopa”, “los cocineros” puede incluir a cocineros y cocineras. En cambio, el género gramatical femenino es la forma marcada ya que se aplica exclusivamente a personas categorizadas dentro de lo que se entiende por sexo femenino, así como cuando decimos “las cocineras de *Il Postino*”. Ahora bien, Monique concibe al sexo como una categoría socio-política constituida por el pensamiento heterosexual sobre el supuesto injustificado de la diferencia sexual, y como tal, esta categoría es presupuesta y consolidada en el lenguaje y sus aspectos gramaticales.

Las feministas norteamericanas tomaron la noción de género de la gramática, para utilizarla como categoría sociológica que dé cuenta de la construcción artificial de los sexos. Monique considera que estas feministas tienen razón en cuanto a que el género es el indicador lingüístico de la oposición política entre los sexos y de la dominación de las mujeres. Pero, agrega luego: “Al igual que el sexo, el hombre y la mujer, el género, como concepto, es un instrumento que sirve para constituir el discurso político del contrato social como heterosexual” (2006, p. 104). Así vemos que la autora concibe al género como una categoría que sigue funcionando dentro de la lógica heterosexual.

El hecho de que las palabras lleven la marca del género tiene efectos materiales sobre la realidad física, así como lo que sucede en esta repercute en el lenguaje. Monique adopta un enfoque materialista del lenguaje²⁵, y en este marco le parece central analizar cómo funciona el género en el lenguaje, cómo actúa sobre este.

El funcionamiento del género en el lenguaje

Para Monique, el sexo, bajo el nombre de “género”²⁶, modela el lenguaje. A fin de analizar cómo lo hace, toma en consideración el modo en que opera el género gramatical, a través de los pronombres personales, para designar a las personas. Dice Monique: “Los pronombres personales son la única instancia lingüística que designa a los hablantes en el discurso, y sus situaciones diferentes y sucesivas en relación con este discurso. Por tanto, son también el camino y el medio de entrada en el lenguaje” (2006, p. 105). De esta manera, el hablante se constituye en sujeto en un discurso.

Sin embargo, los pronombres introducen injustificadamente el género en el lenguaje, según Monique, aunque de un modo que los hace pasar desapercibidos porque solo marcan en la tercera persona (él/ ella, ellos/ellas), mas no en sus formas subjetivas (salvo en el caso del pronombre personal plural nosotros/nosotras). De este modo, podría parecernos que el género gramatical es solo

25. Según Monique: “El orden simbólico participa de la misma realidad que el orden político y económico. Hay una continuidad en su realidad, una continuidad en la cual la abstracción actúa con fuerza sobre lo material y forma tanto el cuerpo como el espíritu de aquellos a quienes opprime” (2006, p. 84). Otra cita ilustrativa de este enfoque es la siguiente: “Las palabras yacen como un material bruto a disposición del escritor como la arcilla está disponible para el escultor. Cada una de las palabras es como el caballo de Troya. Son cosas, cosas materiales, y al mismo tiempo tienen un sentido. Y son abstractas porque tienen un sentido. Son un condensado de abstracción y de concreción” (Wittig, 2006, p. 98).

26. “Sexo” y “género” son utilizados como sinónimos.

un detalle de las formas asociadas a los pronombres, aunque no una parte de su estructura. No obstante, para la autora, el género grammatical no se reduce a la tercera persona, porque ocurre que el género aparece cada vez que hay un hablante, un “yo” en el discurso. En ese momento, para Monique, “Se produce una interpellación directa del hablante. El hablante es llamado en persona. El hablante interviene, en el orden de los pronombres, sin mediación, en su propio sexo, es decir, cuando el hablante pertenece al sexo marcado sociológicamente como mujer” (2006, p. 106). En esta cita, Monique está haciendo referencia al hecho de que, al ser el género grammatical femenino la forma marcada, la hablante mujer, cuando dice “yo”, debe manifestar lingüísticamente²⁷ cuál es su sexo. Esto no ocurre con el género grammatical masculino, al que pertenece la forma no marcada o inclusiva. Al respecto afirma:

El género supone el reforzamiento del sexo en el lenguaje, funciona de igual modo que la declaración del sexo en el registro civil. [...] El sexo, bajo el nombre de género, afecta a todo el cuerpo del lenguaje y fuerza a cada hablante, si pertenece al sexo oprimido, a proclamarlo en su discurso, es decir, a aparecer en el lenguaje con la propia forma física (ella) y no con una forma abstracta, forma que cualquier hablante varón tiene el derecho inquestionable de utilizar. La forma abstracta, lo general, lo universal, eso es lo que significa el llamado género masculino, porque la clase de los hombres se ha apropiado de lo universal para ellos. (2006, p. 106)

Monique denuncia dos cosas con respecto al género grammatical aplicado a la categoría de las personas. Una, que las mujeres tenemos que manifestar cuál es nuestra forma física, si queremos comunicarnos. Y la otra, que la forma abstracta, general o univer-

27. O lo que es lo mismo: públicamente.

sal corresponda al género gramatical masculino. La apropiación de lo universal está dada por el uso generalizado de términos y pronombres masculinos. Para Monique, los hombres se apropián de lo universal desde siempre²⁸, y sostiene:

Esto no ocurre por arte de magia, sino que debe hacerse. Es un acto, un acto criminal, perpetrado por una clase contra otra. Es un acto cometido en el nivel de los conceptos, en la filosofía, en la política. Y el género, al reforzar una categoría particular sobre las mujeres, supone una medida de dominación. El género es muy dañino para las mujeres cuando se utiliza el lenguaje. Peor aún. El género es ontológicamente una imposibilidad absoluta. Porque cuando uno se convierte en hablante, cuando uno dice «yo», al hacer eso, se reapropia del lenguaje en su totalidad, actuando desde uno mismo, con el tremendo poder de usar el lenguaje, y es ahí, según los lingüistas y los filósofos, cuando se produce el acto supremo de la subjetividad, cuando se produce la emergencia de la subjetividad en la conciencia. Cuando uno empieza a hablar es cuando se convierte en «yo». Este acto —convertirse en el sujeto por el ejercicio del lenguaje y por la locución—, para ser real, precisa que el hablante sea un sujeto absoluto, ya que no es concebible un sujeto relativo, tal sujeto no podría hablar en absoluto. (2006, p. 107)

Monique afirma que decir “yo”, como sujeto total, es decirlo desde una forma sin género, universal, global, lo cual en nues-

28. Esta apropiación realizada por la clase de los hombres se dio en muchos ámbitos, no solo el lingüístico. En la ciencia o la filosofía, por ejemplo, sus representantes canónicos presentaron su punto de vista como si fuera el punto de vista de todos.

tro idioma equivale a hacerlo tomando el género grammatical masculino²⁹.

La influencia del género grammatical sobre las subjetividades

Por medio de la utilización del género grammatical femenino, las mujeres estamos impedidas de constituirnos en sujeto total. Así lo expresa:

El lenguaje en su conjunto da a cada uno el mismo poder de llegar a ser un sujeto absoluto por medio de su uso. Pero el género, un elemento del lenguaje, funciona por encima de ese hecho ontológico para anularlo en el caso de las mujeres, supone un constante intento de separarlas de lo más preciado para un ser humano, la subjetividad. El género es una imposibilidad ontológica porque pretende llevar a cabo la división del Ser. (2006, p. 107)

A partir de esta afirmación, las consideraciones de Monique se tornan metafísicas. Para la autora, el *ser* como ser no está dividido, en cuanto Dios o el ser humano como seres son el *uno* y el *todo*. El lenguaje, a través del género grammatical, introduce un ser dividido que, dirá ella, “Es un Ser imposible, un Ser que no existe, una broma ontológica, una maniobra conceptual para desposeer a las mujeres de aquello que les corresponde por derecho: concebirse a sí mismas como un sujeto total por medio del uso del lenguaje” (2006, p. 108).

Por medio de la imposición del género a través del lenguaje, somos despojadas de la autoridad de hablar y obligadas a aparecer,

29. Por ello, Monique sugiere que las mujeres estamos condenadas a un discurso de loro, esto es, un discurso de esclavas que repiten el discurso de sus amos (2006, p. 107).

particularizándonos a nosotras mismas. A esto, añade: “El resultado es privarles de cualquier aspiración a un discurso abstracto, filosófico o político, que son los que dan forma al cuerpo social. El género, por tanto, debe ser destruido” (2006, p. 108). Tal destrucción puede efectuarse en las prácticas lingüísticas, porque, dice la autora: “Cada vez que digo «yo», reorganizo el mundo desde mi punto de vista y por medio de la abstracción que pretendo universalizar. Y esto es siempre así para cada hablante” (2006, p. 108).

La transformación lingüística tiene que ser total³⁰, para Monique, ya que la dimensión de la persona organiza todas las demás dimensiones. En sus palabras:

[...] una vez que esta dimensión se pone en juego, nada queda intacto. Las palabras, en su disposición, en su orden, en sus relaciones mutuas, toda la nube de sus constelaciones, se activan, se desplazan, se pliegan o se reorientan en muchas direcciones. Y cuando aparecen de nuevo, el cambio estructural en el lenguaje hace que tengan otro aspecto distinto. Han sido afectadas en su sentido y también en su forma. Su música suena distinta, su coloración cambia. Lo que está aquí en juego es un cambio estructural en el lenguaje, en sus nervios, en sus límites. Pero el lenguaje no se deja transformar si no hay un trabajo paralelo en la filosofía y en la política, así como en la economía, porque al igual que las mujeres están marcadas en el lenguaje por el género, lo están en la sociedad por el sexo. (2006, p. 109)

El cambio lingüístico debe ir acompañado por transformaciones en todos los otros planos: cultural, económico, simbólico, político.

30. No solo repercutirá sobre las palabras con significados asociados al género, sino también a aquellas con significados alejados de él. Se trata de un cambio estructural.

Contra el sentido obligatorio

Monique nos invita a retornar al primer lenguaje del que dirá: “aquel donde el sentido aún no ha aparecido, aquel que es para todos, que pertenece a todos, y que cada uno puede coger, usar y plegar hacia un sentido” (2006, p. 120). El primer lenguaje es el contrato social que nos une, en el que no hay derecho del más fuerte, ni hombres ni mujeres, ni razas ni opresión.

El lenguaje nos pertenece a todos y se forma en la reciprocidad que garantiza el intercambio. Afirma, además: “El lenguaje existe como ese lugar común en el que uno puede mostrarse libremente, de una vez, por medio de las palabras, y pone al alcance de los otros esa misma posibilidad, sin la cual no habría sentido” (2006, p. 120).

El “yo”, al dotarse de palabra se constituye en ser humano. La paradoja que nos muestra Wittig es que ese mismo “yo” que se constituye en las prácticas lingüísticas, es un yo al que antes de hablar se le ha dado un disfraz, una forma, un sexo, un cuerpo. En los intercambios, las clases dominantes logran imponer un sentido estricto, un sentido social, que refleja las contradicciones entre los intereses de las clases en disputa. Por eso, sostiene: “Antes incluso de que el «yo» lo sepa, el «yo» ha sido hecho prisionero, se ha convertido en la víctima de un timo” (2006, p. 124). El significado social³¹ reduce el “yo” a un denominador común, organizándose el sujeto del discurso en un sistema de sentido obligatorio que es utilizado por los actores sociales en sus prácticas lingüísticas.

La propuesta de anular la división social por sexos a través del lenguaje

Monique ejemplifica ciertos modos de desactivar la división de los sexos en el lenguaje, tomando sus trabajos como escritora.

31. Los llama también tópicos.

Para la autora, es dentro de la literatura donde podemos practicar e instituir nuevas formas de decir.

En su novela *Opoponax*, usa el pronombre francés “*on*” (en inglés, “*one*”) que, al ser indefinido por carecer de género y número, le permite a Monique ubicar a los personajes más allá de la distinción sexual. En la siguiente cita podemos ver el carácter fundante que adquiere el hablar de nuevas maneras: “*One, on* nos lleva a una experiencia única para cualquier hablante, cuando al decir yo uno puede reappropriarse de todo el lenguaje y reorganizar el mundo desde su punto de vista. No escondí los caracteres femeninos tras patronímicos masculinos para hacerlos parecer más universales” (2006, p. 111).

En otra obra, *Las Guerrilleras* recurre a otro término, el pronombre personal francés plural de la tercera persona “*elle*” (“ellas” en castellano, “*they*³² en inglés), al que resignifica³³ para que sea capaz de trasmitir un punto de vista universal. Nos dice al respecto:

Quería producir una sorpresa en el lector presentando un texto donde el *elles*, por su sola presencia, supusiera un asalto, sí, incluso para las lectoras mujeres. Una vez más, aquí también la adopción de un pronombre como tema central dictó la forma del libro. Aunque el tema del libro era la guerra total, conducida por *elles* sobre *ils*³⁴, para que esta nueva persona tuviera efecto dos tercios del texto tuvieron que quedar totalmente habitados, frecuentados por *elles*. Palabra a palabra, *elles* se impuso.

32. Respecto a este pronombre en inglés, que designa tanto a ellos como a ellas y que suele ser considerado inofensivo en lo tocante al sexismio en el lenguaje, sostiene: “Es una lástima que en inglés no haya ni siquiera un hipotético pronombre femenino plural para intentar señalar la ausencia de ese *she* en el *they* general” (2006, p. 112).

33. El uso cotidiano del término “*elle*” nunca indica lo general.

34. “*Ils*” es en francés la forma general del pronombre plural en la tercera persona.

sieron como sujetos soberanos. Sólo entonces pudieron aparecer *ils, they-he*, reducidos y separados del lenguaje". (2006, p. 112)

El lenguaje inclusivo ¿nuestro caballo de Troya?

Para palear el sexismo en el lenguaje y democratizar nuestras lenguas, en muchos ámbitos sociales se ha propuesto la utilización de un lenguaje inclusivo³⁵, caracterizado por el uso de un vocabulario neutro, que incluye como forma no marcada un género grammatical neutro³⁶.

Llegados aquí, creo oportuno preguntarme si desde la perspectiva de Monique Wittig es posible realizar una defensa de la utilización del lenguaje inclusivo. Considero que sí por varias razones. Una de ellas es que el uso de pronombres neutros rompería con la usual referencia de lo masculino a lo general. Otra es que Monique nos incita a comunicarnos con categorías que estén más allá del pensamiento de la diferencia sexual, y a una categoría así la encontramos en el género grammatical neutro, el cual permite que nos expresemos un poquito más allá del binarismo masculi-

35. Afirma Fabián Vera del Barco: "Por lenguaje inclusivo significamos aquella práctica difundida hoy en diversos circuitos del habla que introduce una pequeña modificación al índice de género masculino/femenino en las palabras para borrar tal binarismo y, en cualquier caso, incluir a otras expresiones del género que escapan a esta norma. Los adjetivos terminados en x, @ o e, el uso de artículos "le" o "les" para reemplazar simultáneamente a los artículos masculino y femenino e incluso la feminización de algunas palabras usualmente masculinas. Es un cambio sencillo en la gramática tradicional que sigue fielmente el orden del discurso, no deforma reglas fundamentales de coherencia y concordancia, ni pretende forjarse como una neolengua que reemplace el entramado cotidiano de nuestros significantes. Sin embargo, tal sencillez grammatical viene generando un rechazo inusitado de grupos sociales, sectores e instituciones que ven en ello un atentado a la 'lengua española', como si ésta fuera un sistema inamovible y homogéneo, atemporal y aséptico" (2020, p. 23).

36. "Nosotres", por ejemplo, se utiliza para hacer referencia a varones y mujeres.

no-femenino. Digo “un poquito más allá” porque en el lenguaje inclusivo al género gramatical femenino se le suma el masculino como forma también marcada, de modo que tampoco es que dejaríamos de enunciar distinguiendo sexos³⁷.

Monique está convencida que debemos utilizar al lenguaje como caballo de Troya, esto es: como una máquina de guerra para destruir viejas formas, antiguas categorías discursivas. La autora nos habla de revolucionar el lenguaje desde las obras literarias, y sus palabras pueden extenderse perfectamente al lenguaje inclusivo. Dice:

Una obra así se produce siempre en territorio hostil. Y cuanto más aparece este caballo de Troya como extraño, inconformista, inasimilable, más tiempo necesita para llegar a ser aceptado. Finalmente es adoptado, y entonces funciona como una mina, a pesar de su lentitud inicial. Crecerá y hará estallar la tierra en la que fue plantado. Las viejas formas literarias a las que estábamos acostumbrados aparecen a la larga pasadas de moda, ineficaces, incapaces de producir transformaciones. (2006, p. 95)

El debate sobre el lenguaje inclusivo ha desatado efusivas reacciones sociales, que van desde la burla hasta la furia, pues a muchos les parece una aberración que modifica nuestras lenguas. En el caso de castellano, la Real Academia Española (RAE)³⁸ llegó a proclamar que el uso de la letra “e” como marca de género inclusivo es innecesario y ajeno a la morfología del español³⁹. Todos

37. Tal vez recién ahí podríamos decir que hay dos sexos, y no uno.

38. A través de la RAE, el colonialismo imperante en los países latinoamericanos de habla española aparece innegablemente ante nuestros ojos, en tanto tenemos una institución española que pretende dictar las leyes generales de las lenguas en los países que colonizó.

39. [https://www.infobae.com/cultura/2020/12/14/lenguaje-inclusivo-la-rae-sostiene-que-el-uso-de-la-e-es- innecesario/](https://www.infobae.com/cultura/2020/12/14/lenguaje-inclusivo-la-rae-sostiene-que-el-uso-de-la-e-es-innecesario/)

estos factores sitúan al lenguaje inclusivo en un terreno hostil. Para muchas personas resulta extraño e inadmisible. Así pues, llevará tiempo extender su aceptación. Ahora bien, hoy tal forma de lenguaje puede ser un caballo de Troya que nos permita tomar el material bruto que son las palabras, según Monique, para redesignificarlas. No obstante, no pienso que se trate de una solución definitiva para la filósofa debido a que, en cuanto logre imponer un sentido obligatorio, va a ocultar o disimular las relaciones de poder implicadas en su uso.

Lesbianismo

Para la filósofa, el lesbianismo nos ofrece a las mujeres una forma social en la cual podemos vivir libremente. El término “lesbiana” está más allá de las categorías de sexo, debido a que el sujeto designado no *es* una mujer, pues para ser una mujer debe tener una relación social específica con un hombre, una relación de servidumbre que implica obligaciones personales, físicas y económicas (trabajos domésticos, deberes conyugales, producción de hijos, etc.). Las lesbianas, al rechazar ser heterosexuales, rechazan ser *heterocategorizadas*, se vuelven desertoras de la categoría de la mujer, escapando así a la feminización obligatoria, al igual que los esclavos fugitivos cuando se escapaban de la esclavitud y sus categorías, y se volvían libres. Así, explica:

Para las mujeres, responder a la cuestión del sujeto individual en términos materialistas consiste, en primer lugar, en mostrar, como lo hicieron las feministas y las lesbianas, que los problemas supuestamente subjetivos, «individuales» y «privados» son, de hecho, problemas sociales, problemas de clase; que la sexualidad no es, para las mujeres, una expresión individual y subjetiva, sino

una institución social violenta. Pero una vez que hayamos mostrado que todos nuestros problemas supuestamente personales son, de hecho, problemas de clase, aún nos quedará responder al problema del sujeto de cada mujer, tomada aisladamente; no el mito, sino cada una de nosotras. En este punto, creo que sólo más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) puede encontrarse una nueva y subjetiva definición de la persona y del sujeto para toda la humanidad, y que el surgimiento de sujetos individuales exige destruir primero las categorías de sexo, eliminando su uso, y rechazando todas las ciencias que aún las utilizan como sus fundamentos (prácticamente todas las ciencias humanas). (2006, p. 42)

Lo que Monique encomienda a la lucha feminista es radical: ir más allá de las categorías del pensamiento y lenguaje heterosexual, practicando alguna forma de separatismo, pues como dirá Marilyn Frye, al separarnos de los hombres las mujeres controlamos no solo el acceso a nosotras (el acceso sexual, el acceso a nuestro apoyo psíquico, o a nuestra función reproductiva), sino también controlamos así la categorización que de nosotras se hace. Por eso, ella enuncia: “La esclava que excluye al señor de su cabaña está por ese medio declarándose no-esclava. Y la definición es otra fase del poder” (Frye, 2012, p.10).

Algunos cuestionamientos a la obra de Wittig

Algunas mujeres podrían reprocharle a Monique que desertar de su clase yendo hacia el lesbianismo no es tan fácil, por cuanto su deseo sexual está orientado hacia los hombres. Sin embargo, debemos tener en claro algo sobre lo que nos llaman la atención Ochy Curiel y Jules Falquet: “Para Wittig, heterosexualidad y lesbianismo no son simples prácticas sexuales privadas, ligadas al

deseo sexual y que podrían dirigirse sobre cualquier objeto (mujer, hombre, niño, animal, etc.), sino que decisiones políticas que permiten, o no, salir de las relaciones de apropiación y escapar a su clase” (2005, p. 11). El lesbianismo le parece a Monique una estrategia para liberar colectivamente a las mujeres, aliándolas, a pesar de que sus intereses sean distintos. Seguramente, dentro de esta forma de asociación, será necesario diseñar mecanismos que permitan identificar y cuestionar los nuevos privilegios y exclusiones que pudieran originarse en su seno.

Cabe interrogarnos sobre si la destrucción de la categoría de “mujer” no estaría dejando al feminismo sin sujeto. Mi respuesta es que depende de qué y a quién entendamos como sujeto de la lucha feminista. Para Monique, tal sujeto es la clase de las mujeres, a la que concibe como grupo social. Ella lucha por las mujeres como clase y por la desaparición de esta clase. Sin embargo, otras vertientes del feminismo luchan por la mujer y su defensa, tratando al sujeto del feminismo como grupo natural. En este sentido explica:

De este modo, algunas tendencias de los movimientos feminista y lésbico conducen de nuevo al mito de la mujer que había sido creado especialmente para nosotras por los hombres, y con él volvemos a caer otra vez en un grupo natural. Nos levantamos para luchar por una sociedad sin sexos; ahora nos encontramos presas en la trampa familiar de que «ser mujer es maravilloso». Simone de Beauvoir subrayó precisamente la falsa conciencia que consiste en seleccionar de entre las características del mito (que las mujeres son diferentes de los hombres) aquellas que parecen agradables, y utilizarlas para definir a las mujeres. Utilizar eso de que «es maravilloso ser mujer», supone asumir, para definir a las mujeres, los mejores rasgos (¿mejores respecto a quién?) que la opresión nos ha asignado, y supone no cuestionar

radicalmente las categorías «hombre» y «mujer», que son categorías políticas (y no datos naturales). (2006, p. 36)

Podríamos rebatirle a Monique que desemboca en una postura escéptica sobre la diferencia, ya que la concibe como construcción discursiva. No obstante, hacerlo de otra manera nos llevaría a pasar por alto los modos en los que la diferencia se relaciona con las estructuras sociales de dominación. Para ella, la diferencia es producto de relaciones sociales jerárquicas. Esto supone definir de un modo relacional la diferencia, en contra de las explicaciones esencialistas. Según Judith Butler: “Wittig no discute, de este modo, la existencia o facticidad de las distinciones, sino que cuestiona el aislamiento y la valorización de determinados tipos de distinción por encima de otros” (1982, p. 316). Esto se ve, por ejemplo, en el hábito que tenemos cuando nace un bebé de preguntarnos por ciertos rasgos anatómicos, los genitales, y no por otros, por ejemplo, el tipo de lóbulos de orejas, tamaño de las manos o pies, etcétera.

Consideraciones finales

La importancia de la obra de Wittig es, para mí, la de mostrar que sexo y género son ambas construcciones socioculturales y lingüísticas. Los llamados de atención de la autora sobre la categorización sociopolítica y lingüística opresiva que cimenta nuestros sistemas sociales, pueden ser el resorte para penetrar en análisis más finos acerca de qué características o atributos se asocian a cada categoría, cómo estas se intercambian en las prácticas lingüísticas, con qué universos de términos se vinculan, qué sentidos son obligatorios, con cuáles herramientas conceptuales disputamos esos sentidos establecidos, en qué actos interlocutorios, observados en ciertas situaciones comunicativas concretas, se traslucen la influencia que tiene el género gramatical en el posicionamiento del

hablante, entre otros. Desde mi punto de vista, podríamos incorporar a la agenda de las filosofías feministas del lenguaje el análisis de cómo se da y cómo se constituye en las prácticas lingüísticas concretas la heterosexualización a través del lenguaje.

El feminismo materialista nos permite el entender la opresión y la lucha radical⁴⁰ contra ella en términos materiales. Este modo de análisis de los mecanismos opresivos y de resistencia nos permite trabajar con límites materiales que se nos imponen a las mujeres por el solo hecho de haber sido categorizadas socialmente dentro de la clase de la mujer⁴¹. Monique lo hace mostrando en qué medida, no solo nuestros cuerpos, sino también nuestra identidad sexual, nuestra palabra, nuestra intimidad, nuestros pensamientos, están puestos de un modo material al servicio de la explotación de las mujeres, ya que, al fin y al cabo, como dirá Colette Guillaumin “cuando se es apropiado materialmente, se es desposeído mentalmente de sí mismo” (1975, p. 38). La dominación masculina es entendida, en este marco, como apropiación material, corporal⁴², simbólica y lingüística.

40. La siguiente cita de Christine Delphy dilucida qué se entiende por lucha radical: “Lucha revolucionaria, en ese contexto, es ante todo lo contrario de adaptación o del reformismo. [...] ser revolucionaria, en cualquier plano, es ser extremista en relación al objetivo que se persigue. Creo que esto quedaba muy claro en mi texto: lucha revolucionaria significaba allí lucha encaminada a destruir completa y absolutamente el patriarcado. Lo cual no significa que sepamos cómo hacerlo, ni qué se necesita para destruirlo. Descubrirlo es parte integrante de la lucha” (1976, p. 3).

41. Los estudios, ya mencionados más arriba, de Paola Tabet (1998) sobre el origen de la división del trabajo, constituyen un claro ejemplo de este tipo de análisis materialista. Ella estudió el contexto, las reglas y las condiciones impuestas en tal origen, y se encontró con que las cosas eran como eran por el control material e ideológico de los dominadores: los varones monopolizaban y controlaban las actividades, las técnicas, la producción y uso de los instrumentos, armas y herramientas. Lograban así prohibir a las mujeres la producción y uso de determinadas herramientas y armas para, de este modo, mantenerlas confinadas en la reproducción.

42. Paola Tabet sostiene: “La apropiación material de las mujeres no se limita al uso sexual y reproductivo, sino que con frecuencia afecta la integridad misma del cuerpo y su expresión física. En este sentido actúan todos los elementos que limitan el movimiento y el uso pleno del cuerpo, desde las formas de educación

La singularidad de Monique con respecto a sus colegas es la de tratar al lenguaje como un ejercicio directo del poder que posibilita la categorización social de la realidad física y que permite legitimar y perpetuar dicha categorización. Hernández Piñero señala: “La pensadora nos brinda, por tanto, una nueva visión del materialismo al incorporar el lenguaje a la concepción de éste. En consecuencia, Wittig configura una perspectiva inédita en los contextos del feminismo materialista francófono y de la lingüística estructuralista en los que se inscribía e inspiraba” (2019, p. 41).

Monique nos muestra que las categorías socio-lingüísticas con las que pensamos, hablamos y nos identificamos son categorías que cristalizan al contrato heterosexual por el cual somos apropiadas al ser sexuadas. Por eso, es imprescindible asumir la lucha feminista desde nuestra posición de hablantes, a partir de la cual se hace posible vaciar a las palabras de sus sentidos dados, previstos y obligatorios para lograr nuevas categorizaciones.

Referencias

- Amorós, C. (2000). *Feminismo y filosofía*. Síntesis.
- Bambú, T. (2019). Feminismo radical, un gran incomprendido. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2019/03/feminismo-radical-incomprendido/>
- Barrientos, P. F. (2018). Sexo, género y mujeres: tensiones y quiebres desde la filosofía feminista. *Revista Pleyáde*, 107-128. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000200107>.

motriz a las formas de vestirse (tacos altos, etc.), a las formas de clausura o confinamiento en espacios internos y a aquellas casi universalmente difusas de delimitación del espacio y del impedimento al viaje (sobre tierra o mar), hasta las formas de disminución irreversible (desde el vendado de los pies al engorde forzado, a las mutilaciones sexuales etc.)” (1998, p. 112).

- Butler, J. (1982). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. En S. Benhabib & D. Cornella (Eds.), (1990). *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío* (Trad. A. Sánchez). Ediciones Alfons el Magnanim.
- Cano Abadía, M. (2012). Reflexionando sobre Wittig: Las guerrilleras y El cuerpo lesbiano. *Thémata*, 46, 345-351.
- Delphy, C. (1975). Pour un féminisme matérialiste. *L'Arc*, 61, 61-67.
- Delphy, C. (1976). Débat: capitalisme, patriarcat et lutte des femmes. *Premier Mai*, 2, 36-43,
- Devillard, M. J. (2018). Françoise Héritier: etnóloga, antropóloga social y defensora de la causa de las mujeres. *Revista de Antropología Social*, 27, 381-389. <https://doi.org/10.5209/RASO.61857>
- Federici, S. (2013). Contraatacando desde la cocina. En S. Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños.
- Frye, M. (1983). *The politics of reality*. The Crossing Press.
- Frye, M. (2012). Algunas reflexiones sobre el separatismo y el poder. Ojo de bruja Ediciones Lésbicas y Feministas independientes.
- Guillaumin, C. (1978). Practice of power and idea of nature. En C. Ochy & J. Falquet (Comps.), (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu* (pp. 19-56). Brecha Lésbica.
- Héritier, F. (1999). Del parentesco al género: entrevista con François Héritier. *Mora: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*. <https://qdoc.tips/del-parentesco-al-genero-entrevista-con-franois-heritier-pdf-free.html>

- Hératier, F. (2017). *Masculino/femenino II. Disolver la jerarquía.* (Trad. M. Mayer. & A. Braverman). Fondo de cultura económica.
- Hératier, F. (2017). *Entrevista de Karine Tinat a Francoise Hératier.* <https://otrosdialogos.colmex.mx/francoise-heratier-las-distintas-maneras-de-ser-iguales>
- Hernández Piñero, A. (2019). Aquí y ahora: la noción de contrato social en el lesbianismo materialista de Monique Wittig. *Investigaciones feministas*, 10(1), 27-43. <https://doi.org/10.5209/infe.60722>
- Irigaray, L. (1992). *Tú, yo, nosotras* (Trad. P. Linares) Ediciones Cátedra.
- Lamas, M. (2004). *Género: algunas precisiones conceptuales y teóricas* [Conferencia]. *Coloquio Anual de Estudios de Género en México*.
- Langton, R. (2001). El feminismo en la epistemología: Exclusión y objetualización. En M. Fricker & J. Hornsby (Eds.), *Feminismo y filosofía*. IDEA BOOKS S.A.
- Mathieu, N. C. (1989). ¿Identidad sexual/sexuada/ de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género. En C. Ochy & J. Falquet (Comps.), (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu* (pp. 130-175). Brecha Lésbica.
- Puleo, A. (2005). Lo personal es político: el surgimiento del Feminismo Radical. En C. Amorós y A. de Miguel Álvarez (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad*. Minerva.
- Spender, D. (1985). *Man made language*. Pandora.
- Tabet, P. (1998). Las manos, los instrumentos y las armas. En C. Ochy & J. Falquet (Comps.), (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin*

- Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu (pp. 57-129). Brecha Lésbica.
- Tarducci, M. (2013). Las lesbianas (no) somos mujeres. En torno a Monique Wittig. [Reseña del libro editado por B. Suárez Briones]. *Revista Zona Franca*, 21(22), 87-89. <https://doi.org/10.35305/zf.v21i22.24>
- Vera del Barco, F. (2020). Lenguaje inclusivo, filosofía y escuela. En M. M. Murga (Ed.), *Lenguaje inclusivo y educación: miradas desde la interdisciplina*. Centro de Comunicación, Educación y Pensamiento latinoamericano. (CEPL). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Trad. J. Sáez & P. Vidarte). Egalets.

Sobre la autora

Estudiante de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de Tucumán. Es miembro del Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL), desde sus inicios en el año 2019. En 2021, fue beneficiaria de la beca estudiantil CIUNT 2021. Forma parte de las antologías poéticas *Búscame otra vez, 15 poetas sub-30 de Tucumán* (2021, Ed. Gerania), *Todos los instantes* (2019, Ed. Gerania) y *Tucumán escribe* (2019, Ed. Tucumán Escribe).

Capítulo 7

LLUEVE LLUEVE SOBRE NUESTRO AMOR

Elena Bossi

Ese fenómeno al que llamamos “realidad”, en tanto conformación simbólica, proviene de un caos, un sinsentido al que damos forma y hacemos tolerable con nuestro lenguaje. Este limita el caos con un “no”, que dice, por ejemplo, al mirar un haz de luz, “hasta aquí llega el color amarillo”, después “no” “esto es otro color”. Por supuesto, la realidad es un continuo, un infinito insopportable, un sinsentido en el cual no podríamos vivir. Con el lenguaje recortamos ese continuo para darle sentido. Nos conformamos con nombrar unos siete colores definidos en ese continuo insopportable, imposible de conocer, ese continuo de infinitos colores que es un haz de luz. ¿Seremos capaces de ver colores que no tienen nombre?

Existen muchos aspectos de la realidad que, como no nombramos, no vemos, así como podemos nombrar cosas que solo tienen existencia en el lenguaje, pero podemos imaginar porque se nombran. Por ejemplo, podemos imaginar perfectamente un unicornio, un ángel, un demonio, un dragón; pero no habríamos

imaginado algo como la “sexualidad femenina” o el “inconsciente” antes de los XIX o XX cuando se les puso nombre.

La casa que construimos con el lenguaje es una casa que nos permite habitar el sinsentido de un modo tolerable. Cuando aparecen las posibilidades de ver algo nuevo, entonces, necesitamos nombrar, nombrar nos permite ver. Lo que no nombramos, probablemente tampoco podamos verlo.

Saer tiene un cuento muy hermoso que podríamos usar para explicar mejor estas ideas, me refiero a “Traoré”: aquí se habla (escribe) de una lucha en la cual unos reinos combaten no solo con soldados sino con juglares que narran las batallas libradas de un modo imaginario, así, del mismo modo en que nuestros noticieros actuales modifican el relato según la mirada, el punto de vista, la ideología que se imponga a quienes pagan por ese relato, los juglares (*griots*), con sus narraciones, llenaban de heroísmo el campo de batalla y animaban a ver una realidad determinada:

[...] dos reyezuelos al frente de dos tribus, enemigas desde tiempos inmemoriales, rivalizaban también en cuanto a la cantidad de griots empleados en su corte y habían tomado la costumbre de ir a la batalla envueltos en una nube espesa de cantores, de modo tal que no solamente eran invisibles en medio de esa muchedumbre, sino que también habían llegado a una condición incierta de existencia, difícil de aprehender, a causa de los epítetos innumerables que los describían y de los atributos variados, y a menudo contradictorios que los diferentes versos les adjudicaban. Detrás de ese enjambre de griots, las lanzas no los alcanzaban y las flechas estaban imposibilitadas de llegar a su destino, y a causa de la incertidumbre que había creado esa situación, los hombres que podríamos llamar de la tropa, los guerreros indistintos y anónimos que nadie cantaba, reducidos a

la pura desnudez material en las garras caprichosas de lo aleatorio, morían de a montones, empapados en la sal y en los hedores de su sudor, de sus lágrimas, de su sangre, de sus excrementos y de sus vísceras. Es innegable que las floraciones verbales con que los griots envolvían los acontecimientos terminaban volviéndolos borrosos, contradictorios, inasibles, y que la confusión que resultaba de esa situación prolongaba indefinidamente la masacre. Esos griots, por otra parte, eran como parias, entidades vacías que carecían de verdadera existencia; eran transparentes, incorpóreos, sin otra manera de ser en el mundo que la que le otorgaban sus palabras, y casi podría decirse que eran únicamente reales en el momento en que las proferían, ellos y también sus palabras, y cuando empezaron a conservarlas por escrito, dándoles otra vez a quienes las leían la ilusión de seguir viviendo, también los inducían al error desde luego, porque ya no eran más que hueso y polvo desde hacía mucho tiempo. Los soldados creían en sus palabras y morían a causa de esa creencia, porque el sujeto verdadero que las palabras predicaban se había vuelto ya inaccesible a la experiencia, y las hipérboles que lo celebraban, habiéndolo extraído de lo contingente, lo hacían parecer invulnerable. Hasta que del amasijo chirle de barro, sangre, sudor y lágrimas en el que los soldados chapaleaban, una voz desesperada (y todos los que cuentan la historia pretenden que con el acento de su clan, de su aldea, de su región) propuso, sin mucha convicción, pero jugando su última carta, la alternativa: *¡A los griots! ¡A los griots! ¡No le apunten al rey sino a los griots!* Es indiscutible que, después de una corta vacilación, debida no a los escrúpulos sino al escepticismo, las lanzas y las flechas cambiaron de dirección, atravesando los pechos bien reales de los juglares que,

uno a uno, a medida que las puntas envenenadas los alcanzaban, se iban desplomando. (Saer, 2001, pp. 43-44)

Así, cuando se deja de disparar a los soldados y se comienza a matar a los juglares, sigue la historia:

Al mismo tiempo que los griots iban cayendo los atributos de los reyes —los dos bandos modificaron su estrategia casi al mismo tiempo— se evaporaban, se desvanecían, y sin nadie para nombrarlos iban dejando a los sujetos otra vez en la desnudez del azar, de cara a la perdición, en el mismo barrial en el que chapaleaban los soldados, y entonces fue fácil alcanzarlos. Un par de flechas bien dirigidas terminaron con sus reinos respectivos, es cierto. Y es cierto también que los pocos griots que quedaron con vida, comprobando que también ellos estaban hechos de carne vulnerable, se dispersaron, y más muertos que vivos, sobreviven practicando las artes subalternas que la gente noble no podría ejercer sin perder de inmediato su prestigio, y sin poner en peligro su existencia e incluso la de todos los miembros de su clan. (Saer, 2001, p. 43)

Si matamos el relato, estamos frente “*a la desnudez del azar*”. Esta afirmación resulta una clase de semiótica: si no tenemos el relato que nos sostiene y nos estructura el caos, estamos en manos del azar chapaleando en el barro y muriendo. Lo insopportable del caos debe ser ordenado por las palabras, por la historia.

Constantemente, nuestro lenguaje se muestra defectuoso, insuficiente, porque la realidad es multiforme, cambiante. Aquello que nos rodea vacila, fluctúa, es versátil e inestable, es la vida misma. Si hay una fluctuación, puede ocurrir que percibamos que nuestro lenguaje no alcanza, es como que hubiese goteras en el

techo de la casa, esta casa se torna inhabitable, hay que arreglar las goteras. Necesitamos nombrar algo más. Modificar las formas, las palabras, las gramáticas.

El lenguaje tal como está no nombra nuevas realidades, pero nos ofrece herramientas para que busquemos los modos nuevos. Somos nosotros que tenemos que modificar ese lenguaje para nombrar.

Hay una canción italiana, de Dino Verdi y Domenico Modugno (1959), que dice así:

Ciao, ciao, bambina, un bacio ancora
 E poi per sempre ti perderò
 Come una fiaba, l'amore passa:
 C'era una volta poi non c'è più
 Cos'è che trema sul tuo vizino
 È pioggia o pianto dimmi cos'è
 Vorrei trovare parole nuove
 Ma piove, piove sul nostro amor

La voz poética desea encontrar “palabras nuevas” (*parole nuove*) para hablar del final de un amor porque cada final es diferente de otro, y de hecho las encuentra en el lenguaje lírico cuando dice “*piove piove sul nostro amor*” (llueve llueve sobre nuestro amor).

Decir de modo nuevo, encontrar palabras y formas nuevas para hablar de la realidad, hace que veamos nuevos aspectos de esa realidad, así que si “llueve llueve”, deberemos encontrar también, palabras nuevas para hablar del final de un modo de percibir y el surgimiento de una forma diferente de ver aquello que, si bien existía, no estaba nombrado.

Sacudir dogmas, romper estándares lleva, siempre, una resistencia. Como el lenguaje es la estructura más fuerte que heredamos, la ley que viene “grabada en las tablas”, esa ley que nos heredan

el padre y la madre se manifiesta de manera más fuerte en el lenguaje. La gramática es más poderosa que los dioses a quienes resulta más fácil matar, como escribió Nietzsche: “temo que no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática” (Nietzsche, 2007, p. 29). Las leyes del lenguaje son más difíciles de sacudir. La academia se atrincherá en lo que está ahí quieto como si no debiera cambiar, los fenómenos del lenguaje se producen siempre en una dialéctica entre un espacio innovador, popular, que usa el lenguaje según lo necesita y no tiene reparos, y otro lugar de la resistencia conservadora, académica, que lucha por mantener las cosas inmóviles, que todo se quede quieto, que no haya cambios. Obviamente, si una lengua no se modificara, significaría que es una lengua muerta, una lengua que nadie habla; por otra parte, si esa lengua se modificara con demasiada velocidad, no nos serviría para comunicarnos, pues rápidamente perdería unidad en las diferentes regiones. Así, este juego de tira y afloje cumple su cometido: los cambios se realizan, pero de un modo más lento a causa de cierta resistencia ideológica. De hecho, el lenguaje escrito se conserva más, cambia con más lentitud (véase, por ejemplo, el voseo de la Argentina que muchas veces es dubitativo en la escritura).

El proceso de innovación y adopción es algo diferente en el caso del lenguaje inclusivo, pero que las modificaciones provengan de grupos organizados no significa que sean menos necesarias; la lengua se modifica también desde los espacios artísticos, académicos, filosóficos. La escritura literaria, por ejemplo, representa al lenguaje de los adolescentes que combaten la autoridad del lenguaje heredado, así, quienes escriben inventan, se rebelan a las normas (leamos la poesía de Huidobro, de Girondo, de Vallejo) de una manera análoga a la de la juventud que inventa jergas para no repetir las mismas palabras que los mayores.

Veamos aquí un poema de Oliverio Girondo:

Hay que buscarlo

En la eropsiquis plena de húespedes entonces
meandros de
espera ausencia
enlunadados muslos de estival epicentro
tumultos extradérmicos
excoriaciones fiebre de noche que burmua
y aola aola aola
al abrirse las venas
con un pezlambo inmerso en la nuca del sueño hay que
buscarlo
al poema
Hay que buscarlo dentro de los plesorbos de ocio
desnudo
desquejido
sin raíces de amnesia
en los lunihemisferios de reflujo de coágulos de espuma de
medusas de arena de los senos o tal vez en andenes con
aliento a zorrino
y a rumiante distancia de santas madres vacas
hincadas
sin aureola
ante charcos de lágrimas que cantan
con un pezvelo en trance debajo de la lengua hay
que buscarlo
al poema
Hay que buscarlo ignífero superimpuro lesó
lúcido beodo
inobvio
entre epitelios de alba o resacas i
somnes de soledad en creciente
antes que se dilate la pupila del cero
mientras lo endoinefable enca
dece los labios de subvozes que

brotan del intrafondo eufónico
con un pezgrifo arco iris en la mínima plaza de la frente
hay que buscarlo
al poema

(Girondo, 1996, p. 293).

Tenemos menos palabras para nombrar aquello que está alojado en nuestra intimidad que para decir lo que está afuera, por eso la poesía trabaja a favor de esa interioridad. Tenemos que encontrar las formas para nombrar lo que necesitamos a pesar de los fracasos. Es como la ciencia: avanza develando misterios y en ese avanzar, aparecen más misterios. Así, a medida que vemos más de esa realidad, nombramos más y aparecen otros lugares innombrados que no habíamos visto. Vale la pena seguir abriendo las posibilidades de ver más, de entender más y mejor.

Cuando se lucha en contra del hecho de nombrar nuevas identidades ocurre algo parecido al mito del aveSTRUZ que se decía, metía la cabeza en un agujero para no ver la realidad.

Si leemos el texto de Saer, el cuento que cité, vemos soldados, reyes y juglares y nadie piensa que en esos grupos haya habido mujeres entre la multitud. Así, si hablamos de trabajadores, de autoridades, de soldados, no solemos pensar en mujeres porque la lengua es patriarcal y nos esconde. Además, hoy sabemos que hay personas que no se identifican ni con lo femenino ni con lo masculino, o con ambas formas. Descubrimos un mundo de formas y colores que no veíamos y por lo tanto no nombrábamos.

En pintura, arquitectura, decoración o moda, se habla de una gama de colores: uva, humo, salmón, verde manzana, verde viejo, verde esmeralda, verde oliva, verde inglés. Vemos esas gamas nuevas que siempre estuvieron allí, invisibles, hasta que fueron nombradas.

No creo que enriquecer la realidad con colores nuevos, con identidades diversas sea algo malo. Pero es lógico que muchas personas, más conservadoras, teman ver más de lo que vienen viendo, quitar velos puede ser maravilloso, pero también puede inquietar y asustar. Es muy revolucionario. De hecho, hasta que no aparece en el lenguaje, la revuelta no está hecha. Es bastante fácil ver cómo cada grupo político lucha por imponer ciertos términos que modifican la mirada y “formatean” la realidad: la palabra “libertad”, “liberalismo”, “libertario” distorsionada para oprimir, quitar derechos, minar las riquezas de los países y llevar el flujo del dinero hacia los más poderosos, es un fenómeno internacional notable hoy en día. Así como se imponen ciertos términos a favor de ciertas ideologías, se combaten otros para impedir esa misma libertad con otro significado originario.

¿Qué cosa peor puede haber que me nieguen la existencia? ¿Por qué mi identidad no debería de existir? ¿Por qué las cosas deben ser binarias, por qué ver solo en blanco o negro en vez de permitirme nombrar tantos colores variados? ¿Por qué recortar la realidad, achicarla, en vez de expandirla con la magia y la potencia de nuestro lenguaje? No apuntemos a los griots, porque corremos el peligro de perder todas las batallas, y no solo desaparecerán aquellos espacios de la realidad que tememos descubrir, sino que corremos el peligro de desaparecer nosotros también.

Ojalá nuestra lengua se libere y se llene de “palabras nuevas” para poder decir mejor de nuestras vidas, de nuestro amor.

Referencias

- Girondo, O (Ed.). (1996). *Obras completas*. Losada
 Nietzsche, F. (2007). *El Crepúsculo de los ídolos* (Trad. J. Mardomingo Sierra). Folio. (Obra original publicada en 1889).

Saer, J. J. (2001). Traoré. En J.J. Saer. (Ed.), *Cuentos completos (1957-2000)* (pp. 42-54). Seix Barral.

Verdi, D. y Modugo, D. (1959). Piove (Ciao, ciao, bambina). Fonit.

Sobre la autora

Doctora en letras, profesora emérita de la Universidad Nacional de Jujuy, escribe narrativa, ensayo, teatro y cine. Su novela breve Otro lugar (Grupo Editorial Sur, 2016) recibió el Premio Eduardo Mallea de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires. Publicó, entre otras obras, los ensayos: *Los otros* (UNL, 2011), *Leer poesía, leer la muerte* (Beatriz Viterbo, Premio Fondo Nacional de las Artes, 2000); las novelas: *Las damas del Motín* y *Nino Cae* (GES, 2017 y 2016). Fue becaria residente del Programa Internacional de Escritores en la Universidad de Iowa, USA, 2007; de la Fundación Valparaíso para artistas, Almería, España, 2012 y de la fundación Heinrich & Jane Ledig-Rowohlt en el Chateau de Lavigny, Suiza, 2015. Entre sus obras de teatro estrenadas se encuentran: *Papá; En los brazos de Alfredo Alcón* (2008); *Bailemos sobre las cenizas, Hamlet* (2017); *Swift* (2020) y *Lavanderas* (2021), *Los lugares cambian* (Teatro Nacional Cervantes produce país, 2023). En 2019 fue rodado el telefilm *Siervo ajeno* cuyo guion ganó un concurso del Incaa. El film fue dirigido por Blas Moreau, producido por Hernán Virues, protagonizado por Germán de Silva, María del Carmen Echenique, Silvia Gallegos.

Capítulo 8

ENTRAMANDO: SOBRE EL LENGUAJE, EL GÉNERO Y LA EDUCACIÓN

ESTUDIOS PRELIMINARES SOBRE PERCEPCIONES Y USOS DEL LENGUAJE INCLUSIVO POR PARTE DE PROFESIONALES DE LA PEDAGOGÍA DE TUCUMÁN

Ana Clara Torres

Introducción

[...] en mi entorno detecto cierta tendencia a menospreciar este tema, catalogándolo como ‘corrección política’, o sea, mera cosmética, maquillaje que no entra en las cuestiones de fondo. Pero el lenguaje sí es cosa de fondo [...] porque para entender (y transformar) una sociedad hay que entender (y transformar) qué juego del lenguaje juega.

Antonio Casado da Rocha,
“Cuestiones de género y ética de la investigación”

Según la RAE, entramar es comenzar una conversación. Y un entramado es un conjunto de ideas y sentimientos que se entrecruzan en un texto. En el marco del Doctorado en Humanidades (área Ciencias de la Educación) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, se encuentra en proceso de entramado la tesis “Percepciones y usos de lenguaje inclusivo por parte de profesionales de la Pedagogía de Tucumán”. Este trabajo es un estudio preliminar contextualizado en esa investigación.

El denominado lenguaje inclusivo¹ es, según la Guía de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación Argentina (2012), un lenguaje que no oculta, ni subordina, ni excluye a ninguno de los géneros y, a la vez, considera, respeta y hace visibles a todas las personas, reconociendo la diversidad sexual y el género. Pero yendo un poquito más allá aún, veremos que al incluir en el lenguaje y enmarcarnos desde una perspectiva de género y feminista, también luchamos contra otras prácticas sexistas de la sociedad, como la violencia de género, por el enorme peso que tiene nombrar y ser nombradx².

La tesis trabaja, a la fecha, sobre varias preguntas de investigación. En este trabajo se retoman solo algunas de ellas, a saber: ¿Cómo atraviesa el debate por el lenguaje inclusivo la enseñanza y el aprendizaje en instituciones educativas? ¿Qué rol tienen/tenemos lxs pedagogxs en esta lucha del colectivo feminista y disidencias? ¿Puede/debe la pedagogía tomar una perspectiva de género? ¿Qué percepciones tiene acerca del lenguaje inclu-

1. Como mencionan Scotto y Pérez (2020), en español se ha generalizado el uso de la expresión “lenguaje inclusivo” (aunque en la literatura especializada también se emplea “lenguaje libre de género”, “lenguaje no sexista”, “lenguaje no binario”, “lenguaje neutral al género”, “lenguaje 3G”, etc.). En este trabajo se utiliza “lenguaje inclusivo”.

2. En este artículo se utiliza la “x” para expresar un lenguaje inclusivo en la escritura, sabiendo que existen distintos morfemas en búsqueda de consensos posibles, así como en el habla oral.

sivo la comunidad de pedagogxs de la Provincia de Tucumán? ¿Y qué usos? ¿Limita su uso a entornos personales o lo proyecta sobre ambientes profesionales? ¿Lo institucionaliza? De manera preliminar, en este artículo se comenzaron a tejer respuestas provisorias para estos interrogantes con el análisis de los resultados obtenidos de un cuestionario semi-estructurado *online*, anónimo y voluntario aplicado a colegas pedagogxs, buscando en sus percepciones y usos un acercamiento al enfoque de género e indagando, a su vez, la llegada (o no) del lenguaje inclusivo hoy al ámbito de la educación.

Por lo tanto, entonces, el presente trabajo consiste en el desarrollo de:

- (1) Un marco teórico que encuadra las conceptualizaciones tomadas para este tema, que se encuentra en pleno debate y construcción.
- (2) Un marco metodológico que lleva esas discusiones teóricas sobre la temática a un plano concreto de usos y percepciones por parte de un colectivo específico: lxs pedagogxs de la provincia de Tucumán.

A partir del entrecruzamiento de ambos marcos, intentaremos tejer un cierre que vincule los resultados obtenidos con lo teorizado sobre los vínculos entre lenguaje, género y educación.

La importancia de la temática abordada puede verse en las siguientes palabras de Cecilia Inés Rocabado (2020):

El empleo del lenguaje inclusivo constituye un ámbito de relevancia en tanto suscita reflexiones que exceden lo puramente lingüístico, al interrogarnos acerca de nuestra realidad cotidiana como sujetos sociales; conviviendo en una sociedad que nombra desde una mirada

androcéntrica [...] Así, un cambio social que promueva la integración de todas y todos en diversidad, respeto y convivencia armónica ¿emerge como posibilidad a partir de la extensión del uso de lenguaje inclusivo? (p. 5).

Marco teórico

Dale Spender, en una innovadora obra, afirmó que los hombres, en tanto grupo dominante, habían creado lengua, pensamiento y realidad.

Jennifer Hornsby, 2001, p. 101

En este tejido, nos vamos a inclinar a pensar en el lenguaje no solo como aquella capacidad que nos permite describir, reflejar o representar la realidad, sino también —y sobre todo— crear interpretaciones inéditas, organizar nuestras percepciones de lo existente, así como también ideas nuevas, propias y ajenas. De este modo, construye experiencias y funda el mundo que nos rodea mediadxs por la palabra.

La comunicación humana es una constante y continua sucesión de actos comunicativos con significado que requieren ser comprendidos. Para esto, aparece el lenguaje como la capacidad humana de crear y construir símbolos, y la lengua como ese producto dinámico, ese sistema cultural ordenador de esos intercambios humanos, un conjunto de reglas que debemos seguir y usar para poder entendernos, interpretar el mundo y a nosotrxs mismxs.

El lenguaje es el techo que nos abriga o el silencioso empujón que nos deja a la intemperie, fuera de lo humano.

[...] el ser humano puede crear con un lenguaje finito, infinitos sentidos [...] Por eso, controlar el lenguaje es controlar la producción de significados, los mundos posibles, nuestras intervenciones en la cultura y en la construcción de lo social. Y por eso las mujeres libramos una batalla para entrar explícitamente en el lenguaje. (Maffia, 2012, pp. 5-6)

En el mismo sentido, Cecilia Inés Rocabado comenta un artículo de Laura Masson (2012) en el que expresa que “el lenguaje y la manera en que nombramos tienen un rol principal en la manera en la que construimos nuestra cosmovisión” (Rocabado, 2020, p. 20).

Scotto (2019), desde un enfoque basado en el uso y desde el denominado relativismo lingüístico, afirma que el lenguaje es como un “mosaico” que ensambla habilidades cognitivas, individuales y sociales que se manifiestan en una variedad de vehículos y modalidades con las que estamos tan familiarizadxs que cuesta desnaturalizarlas.

En este sentido, Juan José Acero (2007) retoma el relevante trabajo del filósofo Ludwig Wittgenstein (1953) para indicar que la forma adecuada de comprender los usos del lenguaje es verlos entrelazados en las formas de vida de sus protagonistas, en el contexto conformado por sus necesidades y objetivos, costumbres y determinaciones. Hablar un lenguaje es parte de una forma de vida.

Si bien en sociedad aprendemos nuestras primeras palabras en el seno del hogar familiar o institución de acogida, salimos muy temprano a la vida escolar, donde ese lenguaje obtiene mucho más orden y se profundiza. Así busca dotar, a quien lo usa, de una identidad y una construcción como sujeto social. Además, en esta etapa, se adiciona con fuerza la palabra escrita.

Sin abordar aquí el lado psicológico de ese proceso, desde la filosofía, en general, y la filosofía feminista del lenguaje, en par-

ticular, se nos invita a centrarnos en repensar y volver a mirar las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad, ahora atravesadas por la perspectiva de género.

Scotto y Pérez (2020) se preguntan: ¿Cuán estrechamente vinculados están pensamiento y lenguaje? ¿De qué modos el lenguaje influye en los procesos cognitivos? Esto nos mueve a inquirir e indagar, entonces, en cómo influye el lenguaje, que sabemos es sexista, en el aprendizaje y la enseñanza, en prácticas educativas que “forman” personas desde edades muy tempranas hasta sus roles profesionales y más. Si el lenguaje influye en cómo los hablantes perciben y conceptualizan el mundo³, podemos decir también que el lenguaje que utilicemos en las aulas o escenarios educativos influye en cómo percibimos y conceptualizamos los roles, identidades y expresiones de género, entre otras cuestiones. Este trabajo, como introdujimos, buscó sondear preliminarmente algunos aspectos de esta cuestión.

Mariasch manifiesta que “El lenguaje sirve para sostener o romper los esquemas patriarcales” (como se citó en Sardi & Tosi, 2021, p. 50). María Márquez Guerrero (2016), en un análisis sobre distintas miradas teóricas del sexismo lingüístico, alude a la interrelación entre lengua, pensamiento y realidad e indica que la lengua, en general, y el género, en particular, reflejan una organización patriarcal dominante en las sociedades contemporáneas. Por esto, la autora defiende una intervención activa en la lengua, como una herramienta clave para la transformación social.

Desde este lugar, además, se comprende que el género va más allá de lo gramatical; el género atraviesa los discursos, se despliega, se proyecta y se reconoce en todo decir. Por supuesto, aquí nos

3. El llamado “padre” de la pedagogía crítica, Paulo Freire, en su obra *La importancia del acto de leer y el proceso de emancipación* (1991), señala que leer y escribir implican una comprensión crítica, no se agotan en la pura decodificación, sino que se anticipan y prolongan en la inteligencia del mundo. Parafraseando, podemos decir que la lectura del mundo precede a la lectura de la palabra. De allí que la segunda, para emerger, deba reconocer lo que recibe y otorga a la primera.

centramos en nuestra lengua española, con fuerte carga de género, marcada en nombres, pronombres y otras palabras (Scotto & Pérez, 2020).

Niñxs de edad pre-escolar, en pleno proceso de adquisición del lenguaje, suelen preguntar: ¿por qué decís que vamos al médico si mi doctora es doctora mujer? ¿Por qué la seño del jardín dice “silencio, chicos” si yo soy chica? ¿Por qué el jardín tiene un baño de mujeres y otro de varones, si en casa tenemos uno solo para toda la familia? Sin embargo, se puede conjeturar que cuando ingresamos a una escolaridad que generaliza el masculino, esas preguntas se van borrando, se van desenredando y, con la pérdida de esas espontáneas dudas sobre por qué el lenguaje no nombra a las mujeres o disidencias y estereotipa lo masculino y lo femenino, entre otros ejemplos, vamos perdiendo también igualdad y naturalizando esa pérdida, ese corrimiento, esa exclusión.

Lo que sucede en nuestros intercambios orales y escritos, ocurre también en otras interacciones, porque siempre estamos mediados por el lenguaje, aun en los silencios.

Somos habitantes y estamos habitados por el lenguaje; es nuestro lugar, casa, refugio, pero también nuestra plataforma, en tanto expresa desde dónde miramos el mundo y cómo lo proyectamos. [...] En este sentido, las formas lingüísticas no son neutras en relación a la visión de mundo que muestran. Por tanto, las palabras o expresiones empleadas responden a una realidad determinada, de jerarquización de lo masculino [...] Valorizando una mirada androcéntrica de la sociedad. (Rocabado, 2020, p. 15)

La adquisición de la lengua implica aprendizajes que tienen un impacto a largo plazo, no son efímeros, pasan a formar parte de modos estables de cognición, se vuelven hábitos, hábitos de habla

y hábitos, también, de pensamiento y de acción (Scotto & Pérez, 2020). Así, podemos sostener que cuando unx toma la decisión de usar lenguaje inclusivo en su cotidianidad, se enfrenta a un gran desafío, desde readecuar las propias costumbres hasta lidiar con sistemas sexistas (correctores de *WhatsApp* y *Word*, por ejemplo).

Edward Sapir (1921) ya distinguía el aprender a hablar de otras funciones biológicas inherentes a la humanidad, como el caminar. Para aprender el lenguaje, entra en juego la cultura, la que, como herencia puramente histórica y hábito adquirido de un determinado grupo social, va variando en cada contexto.

Repensamos, entonces, esa centralidad del lenguaje para toda acción humana al leer esta afirmación de Sapir (1921):

[...] el lenguaje es una herencia antiquísima del género humano. [...] el lenguaje es anterior a las manifestaciones más rudimentarias de la cultura material [...] en realidad esas manifestaciones no se hicieron posibles, hablando estrictamente, sino cuando el lenguaje, instrumento de la expresión y de la significación, hubo tomado cierta forma. (p. 31)

Cosas ocurren, el mundo se construye, las personalidades se conforman, cuando hay lenguaje. Y así nos preguntamos: ¿cómo no luchar por un nombramiento igualitario de las personas para que se sientan mínimamente referidxs, aludidxs? Si somos nombradxs, existimos. Si no, lo que hay es violencia simbólica. Gil y Morales (2020) retoman la idea de Judith Butler al mencionar que ser destinatarix de una alocución lingüística no es meramente ser reconocidx por lo que se es, sino más bien que se nos concede el término por el cual el reconocimiento de nuestra existencia se vuelve posible, dependemos de la llamada de otrxs. El uso de un lenguaje sexista o de un lenguaje-otro, un lenguaje inclusivo, habilita y crea vida o bien crea muerte, configurando o no

marcos de reconocimiento imprescindibles para la vida social, en comunidad.

Para Butler el sujeto se constituye como tal al entrar en la normativa del lenguaje, por lo tanto, si no está incluido en las formas dominantes queda excluido. La autora sostiene que colocarse fuera del campo de lo enunciable pone en peligro el estatuto de una persona como sujeto [...] Desde tal perspectiva, el lenguaje actúa sobre las percepciones sociales y, por ello, es posible intervenirlo [...]. (Sardi & Tosi, 2021, p. 23)

Parece claro y evidente que, para conseguir las transformaciones sociales (y educativas) por las que, al menos desde la mirada crítica, trabajamos algunxs pedagogxs, es necesario y absolutamente pertinente, aunque insuficiente, modificar el lenguaje sexista, al menos en la escolaridad/vida académica.

[...] nuestra lengua impone la generalización mandatoria, dicotómica y excluyente, para todas las entidades animadas e inanimadas. Como hemos intentado mostrar, este hecho lingüístico tiene distintos efectos cognitivos/psicológicos, más o menos perdurables y, agregamos ahora, socialmente perniciosos, porque van en la dirección de la perpetuación de formas patriarcales de organización social. Por todo ello, promover un lenguaje más inclusivo no es una mera cuestión teórica. (Scotto & Pérez, 2020, p. 30)

Podemos agregar, además, que debemos hacerlo juntxs, porque, volviendo a la alusión que hace Rocabado (2020):

La transformación del lenguaje requiere para Masson de la acción política y de un colectivo comprometido [...]. El lenguaje inclusivo se constituye pues, como herramienta de acción política, mediante la labor de quienes lo enuncian. [...] Concluye que cualquier debate acerca del lenguaje inclusivo debe tener en cuenta las relaciones de poder y destaca la labor de la acción política feminista que trabaja en la creación de nuevas representaciones capaces de incluir la diversidad [...] para nombrar aquello que permanece oculto. (p. 10)

Marco metodológico

Intentamos dar respuesta a las preguntas planteadas en la introducción a través de un cuestionario semi-estructurado enviado de manera *online*, entre el 8 y el 13 de septiembre de 2022, a lxs 176 profesionales que en ese momento participaban en el grupo de *WhatsApp* del Colegio de Pedagogxs de Tucumán, en proceso de conformación.

Respondieron, de manera voluntaria, 53 colegas (más del 30%). De ellxs, 48 respondientes son mujeres (90,6%) y tan solo 5 varones. Es posible decir que esta muestra evidencia cómo el proceso de feminización de la docencia alcanza también al área pedagógica.

Si bien, al menos para esta primera etapa de recolección de datos, no era de interés la identidad sexo-genérica de lxs entrevis-tadxs, se dio un espacio abierto para señalar cualquier información que la propia persona considerara relevante comentar al respecto, y algunas de ellas (2) comentaron su orientación homosexual (lesbianas).

Sobre la titulación, la gran mayoría de pedagogxs de la muestra se han recibido como Profesorxs en Ciencias de la Educación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (66%). Y, en cuanto a la antigüedad en la profesión, se resalta que más del 60% de lxs entrevistadxs llevan 10 años o menos de recibidxs de su primera titulación. Finalmente, acerca de la inserción laboral actual, se destacan los niveles secundario y superior como espacios de trabajo, con un 40% en escuelas secundarias, 30% en institutos superiores y 27% en universidades, instituciones emplazadas, en su mayoría también, en el Gran San Miguel de Tucumán (60%).

Hecho este encuadre para conocer los contextos de cada entrevistadx, se pueden analizar las interesantes respuestas obtenidas sobre el tema de investigación. Se interrogó, por un lado, sobre el uso de alguna forma de lenguaje no sexista (incluyendo la no generalización del masculino) en la vida personal de lxs colegas, y por otro, en su vida profesional, en algún o algunos espacios de trabajo. Ante esto, se obtuvo que un 77% sí usa algún tipo de lenguaje no sexista en su cotidianidad y, aún más sorprendente, un 81% lo usa en la profesión. Asimismo, en ambos casos, entre las opciones elegidas para este uso (bastante variadas), se destacan principalmente:

- (1) La barra para femenino/masculino en la escritura (46% en lo personal y 45% en la vida profesional).
- (2) La x en la escritura (44% en la vida personal y 33% en la profesional).
- (3) La duplicación de femenino y masculino tanto en la escritura como en la oralidad (29% en la vida personal y 41% en la profesional)⁴.

4. Se configuró el cuestionario para dar la posibilidad de elegir más de una opción en esta respuesta.

- (4) La búsqueda de palabras no sexistas, que no generalicen en masculino tanto en la escritura como en la oralidad (29% en lo personal y 36% en la vida profesional)

Se indagó desde cuándo utilizan lenguaje inclusivo quienes lo hacen. La mayoría indica que comenzó a usarlo unos 4 o 5 años antes de responder la encuesta. Al respecto, una persona explícita, puntualmente, un fenómeno digno de mencionar: “Desde el año 2018. Lo incorporé en el contexto de la ‘marea verde’, lucha por el aborto legal en la Argentina. Lucha que visibilizó muchas otras, como la de identidad de género”. Además, cabe mencionar que hay 3 personas que expresan utilizarlo desde hace más de 15 años.

Sobre los aspectos que influyeron en su uso, podemos mencionar:

- (1) La formación universitaria (de grado): la observación como estudiantes de su uso, el conocimiento de la importancia a partir de su paso por la Universidad. Incluso, alguien menciona la relevancia que tuvo el principal referente de la pedagogía crítica: “Uso lenguaje inclusivo desde los 90, luego de participar de una charla con Paulo Freire como estudiante”.
- (2) La formación continua: en perspectiva de género o con enfoque de género, en Educación Sexual Integral, Inclusión educativa. Por ejemplo: “Desde que realicé un curso de ESI en el INFoD (año 2017-2018) fui desarrollando esta práctica en mis espacios laborales y áulicos”.
- (3) Una decisión política: una toma de posición, en el marco de las luchas de colectivos feministas. Por ejemplo: “Lo incorporé por una decisión ideológica. Lo comencé a estudiar también”.

- (4) Una enseñanza intrafamiliar: por parte de generaciones más jóvenes. Así, se expresa: “Desde el año pasado, incluso tuve que arreglar varios capítulos de mi tesis para incorporar la barra los/as. Por enseñanza de mis hijas y sobrinas en la vida personal y por sugerencia de hija colega en lo profesional”.

En el cuestionario se abordaron también las resistencias que inferíamos existen en las instituciones educativas ante el uso de lenguaje inclusivo. La investigación dejó en evidencia dos claras situaciones: un 51% nunca tuvo resistencia por parte de la comunidad educativa ante el uso de lenguaje no sexista y un 49% sí. En este último caso, al consultar sobre el origen de estas resistencias, se destaca que, en su mayoría, no vienen de equipos directivos ni de las poblaciones destinatarias de la educación (estudiantes y familias), sino de colegas y equipos docentes (64%). Información que invita a la reflexión.

Ante el interrogante clave sobre el impacto que lxs usantes del lenguaje inclusivo observan en las prácticas educativas que desempeñan, solo 11 personas respondieron “ninguno”, mientras que la gran mayoría remitió a dos grandes cuestiones al mismo tiempo:

- (1) Sensaciones de tensión, incomodidad, burla o rechazo. Aquí se destaca la mención a las diferencias generacionales.
- (2) Impacto de visibilidad, complicidad, confianza, provocados desde la curiosidad, asombro, sorpresa, bienvenida. Se explica que genera interés y se observa que, en general, las juventudes lo aceptan como cambio cultural, adhieren, lo replican, “se contagia”.

También se hace referencia a que aún falta avanzar en la profundización de opciones no binarias. Veamos dos aportes al respecto,

una con una mirada “progresiva” de la temática: “El mayor impacto es que otras personas comienzan a utilizarlo, es decir, tiene un impacto expansivo que supera las resistencias”. “Observo que hace 3 años la resistencia era mucho mayor a la actual. De a poco [...] lo van aceptando más personas”.

Para finalizar este sondeo, resaltamos que un 77% de lxs respondientes tiene interés en conocer más del tema y, o bien en evaluar la posibilidad de su implementación desde cero o bien en profundizar la que ya realiza en su ejercicio profesional. Llama la atención que un porcentaje elevado de pedagogxs (85%), incluso habiendo tomado la decisión de hablar y escribir con lenguaje inclusivo, no conocen ninguna de las diferentes guías para su uso que existen en la actualidad. Asimismo, un 60% no ha participado de debates sobre lenguaje inclusivo en sus instituciones. Sin dudas, este ítem abre las puertas para pensar no solo en investigaciones sino en acciones e intervenciones posibles, desde la integralidad de las prácticas universitarias.

Cerramos este análisis comentando que el 87% de lxs colegas entrevistadxs conoce la relación entre lenguaje inclusivo y perspectiva de género, y un 70% considera que la pedagogía debe adoptar una perspectiva de género, incluyendo el lenguaje inclusivo. Luego, del 30% restante, solo una (1) persona consultada cree que no y lxs demás apostarían por una pedagogía con perspectiva de género, pero que no incluya el lenguaje inclusivo.

Para terminar, en tanto solo 5 personas respondieron “ninguna”, el resto de lxs entrevistadxs resaltaron el rol que creen que tiene la pedagogía en las luchas de colectivos feministas y disidencias existentes actualmente en Tucumán. Entre las consideraciones realizadas, se comparte que:

- (1) La pedagogía debe garantizar derechos. El derecho a la educación, así como el derecho al respeto a las disidencias y diversidades, visibilizándolas, nom-

brándolas y luchando contra todas las formas de discriminación.

- (2) La pedagogía propicia debates necesarios para los tiempos históricos, sociales, culturales y comunitarios, incluyendo la toma de conciencias y posicionamiento en las luchas feministas y del colectivo LGBTQ+.
- (3) En la formación de formadorxs, el uso de lenguaje inclusivo cobra una doble relevancia, porque el impacto sobre lxs nóveles docentes es una huella futura en las aulas de todos los niveles.

Finalizamos este apartado citando a dos entrevistadas. Sus afirmaciones permiten acercar mucho los datos recogidos a las ideas teorizadas en este trabajo de investigación.

La primera expresa:

La pedagogía piensa la educación, reflexiona sobre ella y, a su vez, tiene un carácter prescriptivo y normativo. Pensar formas educativas más inclusivas en términos de géneros y diversidades es lo que demanda la sociedad actual y se constituye como un deber para la pedagogía y las demás ciencias de la educación.

La segunda indica: “Creo que la pedagogía como cualquier otro saber académico debe responder a las necesidades de su tiempo, y la perspectiva de género es clave en nuestra época”.

Cierre

Hace falta recordar que la lengua no es solo un objeto de estudio, sino un instrumento de comunicación al servicio de la comunidad lingüística. Por tanto, cuando introducimos modificaciones en nuestro discurso (...) adoptamos innovaciones útiles, que nos sirven para distinguir algún aspecto o matiz necesario que haga realmente eficaz nuestra comunicación. No hay ninguna razón para temer que la lengua se rompa. (...) Quizás la solución más sencilla sea la que el propio Seco nos indicó: enseñar a los alumnos sembrándoles el cerebro con el conocimiento de la verdadera riqueza de la lengua, de sus posibilidades creadoras reales.

Márquez Guerrero, 2016, p. 13

Con esta cita volvemos a la educación. La pedagogía es una ciencia normativa, de allí que las conclusiones a las que aquí arribamos tienan un sentido de *praxis*: no solo generan nuevo conocimiento teórico sino proponen considerar, con fundamentos científicos, el uso del lenguaje inclusivo por parte de profesionales de la pedagogía en sus entornos, en general, y en las instituciones educativas en las que se desempeñan, en particular. Esto es un modo más de sostener la igualdad, la justicia curricular y social, y luchar contra toda forma de violencia y discriminación en los entornos de enseñanza-aprendizaje, especialmente contra la violencia de género. Presentando su libro, Sardi y Tosi (2021) establecen una diferencia entre crear textos “útiles”, como una versión egoísta y cortoplacista, y aquello “fructífero o productivo” para proyectos políticos, pedagógicos y académicos⁵. Se viene instalando el deba-

5. No se hace referencia en este trabajo a una realidad de otros contextos: muchxs jóvenes en edad escolar o estudiantes universitarixs ya utilizan el lenguaje inclusivo en su vida diaria —lo vemos en medios masivos y redes sociales— y son grandes protagonistas de la lucha por su incorporación en la educación. Sin embargo, en el marco de mi investigación doctoral indagaré en el futuro sobre qué tanto cono-

te sobre las reglas del juego, quizás es tiempo de iniciar el desafío de “jugarlo”.

La filosofía, en su giro lingüístico de los últimos siglos, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la educación, atravesadas además por la agenda feminista, nos permitieron encausar el estudio de las respuestas obtenidas en la muestra voluntaria de profesionales de la pedagogía de Tucumán.

Como dicen Acero y otros (2001), no solo es posible estudiar la semántica del lenguaje, su forma y estructura lógica, sino también construir una mirada pragmática de su función en el proceso comunicativo, observando sus finalidades, propósitos, intenciones, considerando las relaciones entre el lenguaje y la acción humana, y reconociendo que “también hacemos cosas con palabras”:

J. L. Austin fue el primer filósofo plenamente consciente de que nuestro lenguaje es parte integrante de nuestra praxis como humanos, de que mediante el lenguaje efectuamos acciones que dan origen a su vez a otras, a cambio de creencias y actitudes en los demás y en nosotros mismos. (p. 26)

Este trabajo tuvo la intención de sumarse, a través de una investigación, a una lucha que no es individual sino colectiva y, por tanto, a una producción de conocimiento sobre el lenguaje que también estará entramada en una comunidad como, en este caso, el recién creado Colegio de Pedagogxs de Tucumán, institución naciente que podría, construyendo un lugar de poder colectivo, tener el potencial para batallar, adoptar y difundir el uso del lenguaje inclusivo en la educación provincial. Del mismo modo, la participación en los eventos científicos del GEFFL (Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje) habilita espacios de

cimiento y uso tienen lxs estudiantes tucumanxs del lenguaje inclusivo.

análisis y enriquecimiento en la temática desde ese enfoque del encuentro. Todo esto, no sin resistencias, como pudimos ver:

Son tiempos de incomodidades gramaticales, exabruptos semánticos y reclamos airados por la palabra en primera persona. Son tiempos de derechos humanos. Porque no habrá derechos universales si no incluimos a los sujetos más diversos bajo las formas políticas de igualdad. (Maffia, 2012, p. 7)

¿En qué consiste y en qué no consiste esta lucha? En un atrayente debate con Beatriz Sarlo, el Dr. Santiago Kalinowski (2019) expresa: “[...] el inclusivo no pretende ser gramática. Su pretensión es social y cultural. Su pretensión tiene que ver con lo real y con el ordenamiento de lo social, con la injusticia y con el privilegio del hombre” (p. 65). Quienes investigamos y/o usamos los potenciales entramados del lenguaje inclusivo para la transformación social, no buscamos imponer, sino abrir el juego discursivo y real de la visibilización de las mujeres y las disidencias. Así, Kalinowski manifiesta:

La lucha del inclusivo es una lucha en serio, es una lucha realmente en serio [...] Las mujeres muertas, las mujeres que no cobran lo mismo por el mismo trabajo, las mujeres que no pueden caminar en paz por la calle, las mujeres que sufren abusos dentro y fuera del hogar, esa es la lucha del inclusivo. El inclusivo entonces es la configuración discursiva de esta lucha política, una lucha política de sangre en la calle. (Sarlo & Kalinowski, 2019, pp. 33-35)

Lo que nos queda, por ahora, es vivir estos tiempos acompañadxs, crear vínculos, lazos en comunidad. La filosofía feminista

del lenguaje nos permitió descubrir un bagaje bibliográfico que estaba urgiendo, que posibilitó anudar sentidos para avanzar más “amarradxs” a los objetivos de investigación. Se dijo que este es un estudio preliminar, porque consideramos que:

Pasarán fácilmente décadas antes que la crítica feminista aporte lo que Marx, Weber, Freud o Lévi-Strauss han logrado en sus áreas de investigación. Pero un punto principal de la crítica feminista es que las feministas no intentamos repetir ese proceso por el cual individuos impresionantemente preparados como “scholars” [...] redefinen una tradición dándole una nueva dirección. A lo que nos dirigimos y lo que intentamos es algo deliberadamente menos grandioso y conscientemente más colectivo. Porque, aunque somos hijas de los patriarcas de nuestras respectivas tradiciones intelectuales, también somos hermanas en un movimiento de mujeres que luchan por definir nuevas formas de proceso social en la investigación y en la acción. Por nuestro papel de hermanas luchamos por una noción compartida, más recíproca, de investigación comprometida. Reiter finaliza señalando que todo ese trabajo colectivo servirá para apoyar e informar a un contexto social desde el cual se procederá a desmantelar las estructuras de la desigualdad. (Lamas, 1986, p. 197)

Estamos viviendo procesos de lo posible con los recursos existentes en un entorno actual muy complejo, hasta hostil, mientras vamos camino a lo deseable con recursos nuevos, aún por crear, juntxs. Quedan largos pero interesantes ovillos por hilar y tejer, conversaciones por entramar, en lo que respecta al impacto del uso de lenguaje inclusivo y al atravesamiento de la perspectiva de género en las instituciones educativas. ¿Qué mejor lugar que las mismas aulas, creadoras de sentidos, para dar lugar a esos debates?

Referencias

- Acero, J. J. (Ed.). (2007). *Filosofía del lenguaje I. Semántica. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, volumen 16. Editorial Trotta.
- Acero, J. J., Bustos, E. y Quesada, D. (2001). *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Ediciones Cátedra.
- Díaz Martínez, C. (2021). Material de estudio del Curso de Posgrado “Análisis de género en la investigación”. Organizado por CIME CONICET Tucumán y Universidad de Valencia.
- Gil, A. S. & Morales, P. (2020). Tensiones y posiciones respecto de los usos del lenguaje: una batalla no solo cultural. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 22 (1), 1-15.
- Hornsby, J. (2001). El feminismo en la filosofía del lenguaje: Los actos de habla comunicativos. En M. Fricker & J. Hornsby (Eds.), *Feminismo y Filosofía. Un compendio*. Idea Books.
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría género. *Nueva Antropología*, 8(30), 173-189.
- Maffia, D. (2 y 3 de agosto de 2012). *Traducción y lenguaje inclusivo* [Conferencia]. Mesa redonda: Hacia un lenguaje inclusivo. ¿Es posible? Jornadas de actualización profesional sobre traducción, análisis del discurso, género y lenguaje inclusivo Universidad de Belgrano. <http://dianamaffia.com.ar/archivos/Traducci%C3%B3n-y-lenguaje-inclusivo.pdf>
- Márquez Guerrero, M. (2016). Bases epistemológicas del debate sobre el sexismo lingüístico. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 192 (778), 1-15. <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2010>
- Prewitt-Freilino, J. L., Caswell, T. A. y Laakso, E. K. (2011). The gendering of language: a comparison of gender equality in countries with gendered, natural gender and genderless languages. *Sex Roles*, 66 (3), 268-281. <https://doi.org/10.1007/s11199-011-0083-5>

- Rocabado, C. I. (2020). *El lenguaje inclusivo como herramienta de cambio social: una aproximación exploratoria de sus alcances y potencialidades en nuestro país* [Tesis de licenciatura no publicada]. Universidad Nacional de Tucumán.
- Sarlo, B. & Kalinowski, S. (2019). *La lengua en disputa*. Editorial Godot.
- Sapir E. (1921). *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. Fondo de Cultura Económica.
- Sarli V. & Tosi C. (2021). *Lenguaje inclusivo y ESI en las aulas*. Editorial Paidós.
- Scotto, S. C. (2019). El lenguaje humano: ¿una estructura más un código o un sistema comunicativo dinámico, multimodal y semióticamente heterogéneo? Análisis. Revista de investigación filosófica, 7(1), 3-29. https://doi.org/10.26754/ojs_arif/a.rif.202013494
- Scotto, S. C. & Pérez, D. (2020). Relatividad lingüística, gramáticas de género y lenguaje inclusivo: algunas consideraciones. *Análisis filosófico*, 40 (1), 5-39. <https://doi.org/10.36446/af.2020.318>
- Spender, D. (1980). *Man made language*. Pandora Express.

Sobre la autora

Profesora y Licenciada en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional de Tucumán, con estudios de posgrado en Docencia. Doctoranda en Humanidades (área Ciencias de la Educación) por la Universidad Nacional de Tucumán. Tutora virtual en la Especialización en Docencia Universitaria de la UNLP. Docente de Grado y Posgrado, es además integrante y directora de equipos y proyectos de investigación y organizadora y expositora de diversos eventos científicos. Becaria Fulbright y del Programa de Becas para Docentes, Directivos y Supervisores de

Formación en Liderazgo para Educadores Técnicos de Argentina en North Caroline State University, Estados Unidos, 2017. Entre sus artículos publicados están: “Lo vocacional en la constitución subjetiva: entre el psicoanálisis y la pedagogía crítica” y “Cuando emprendas tu viaje...” en “Trayectorias Interculturales”.

III.

ODIO Y HUMILLACIÓN: MANIFESTACIONES LINGÜÍSTICAS Y REAPROPIACIONES

Capítulo 9

UNA APROXIMACIÓN A LA REAPROPIACIÓN DE INSULTOS SEXISTAS: FORMAS DE VIDA *POLÍTICAS*

Guadalupe Reinoso · Andrés Stisman

“Puta” es uno de los insultos que más comúnmente reciben las mujeres. Otros términos con idénticas connotaciones y algunas escasas diferencias de matiz (“yegua”, “ramera”, “buscona”, “trola”, “rapidita”, “zorra”) pueblan nuestro idioma. Fenómenos muy similares se dan en múltiples lenguas.

Como ocurre con otros insultos, “puta” no ha escapado al fenómeno de la reappropriación. Por reappropriación puede entenderse inicialmente el uso del insulto con otras finalidades, por ejemplo, reivindicar. En enero de 2011, el policía Michael Sanguinetti expresó, mientras impartía una conferencia sobre seguridad civil en Toronto, que “las mujeres deben evitar vestirse como ‘putas’ para no ser víctimas de la violencia sexual” (Rivera, 2011). Unos pocos meses después, en abril de ese año, se realizó en la misma ciudad canadiense la primera “marcha de las putas” (*SlutWalk*). Su pro-

Precisiones conceptuales

Según la RAE, insultar es “ofender a alguien provocándolo o irritándolo con palabras o acciones” (Real Academia Española, s.f., definición 1). Si bien hay algunas diferencias de matiz, la mayoría de las definiciones ponen el énfasis en el mismo hecho: el carácter ofensivo de los insultos.

En español, el término “insulto” abarca un conjunto muy heterogéneo de expresiones. Algunos, como “bolita”, están dirigidos a personas en tanto pertenecen a determinados grupos demográficos, otros, como “estúpido”, carecen de este vínculo. Estos ejemplos nos sirven, a su vez, para realizar otra distinción: el término peyorativo “bolita” posee una contrapartida neutral, “boliviano” o “boliviana”, pero no hay palabra que conserve el significado de “estúpido” que no resulte ofensiva.

La muy amplia literatura existente sobre insultos ha mostrado un particular interés por los de naturaleza étnica, en particular, y por aquellos que tienen una contrapartida neutral, en general (cf. Hornsby, 2001; Richard, 2008; Camp, 2013; Saka, 2007; Jeshion, 2013; Anderson & Lepore, 2013; Hom 2008). Más allá de las diferencias entre estos enfoques, coinciden en considerar que aquello que necesita explicación es el tipo de vínculo que enlaza a un término peyorativo como “*nigger*” con su contraparte no ofensiva (*afroamerican*).

Ashwell (2006) señala que se han investigado mucho menos los insultos sexistas como “puta”, precisamente por carecer de cualquier tipo de contrapartida neutra. Es decir, “puta” sería un insulto más parecido a “estúpido” que a “bolita”, puesto que no hay forma de aludir a una mujer a la que se llama “puta” de otra forma que no resulte ofensiva. La autora indica que la expresión más similar a “puta” es “woman who is *inappropriately disposed toward sexual relation*” [mujer que tiene una disposición *inade-*

*cuada*¹ hacia las relaciones sexuales] (Ashwell, 2006, p. 235). Esa disposición sería inapropiada debido a: a. El número de personas con quienes (supuestamente) está dispuesta a tener relaciones sexuales. b. El tipo de personas con quienes (supuestamente) está dispuesta a tener relaciones sexuales. c. Lo que (supuestamente) está dispuesta a hacer con ellas. El uso de cierto tipo de ropa o determinada forma de moverse se suelen tomar como evidencia de esa disposición.

Ahora bien, “mujer que tiene una disposición inadecuada hacia las relaciones sexuales” no es un correlato neutral de “puta”, como “boliviano” lo es de “bolita”, porque los correlatos neutrales deben satisfacer dos requisitos que en este caso no se cumplen: 1) Que no se asocien a algo que se desaprueba ni recuerde a ello. 2) Que sean puramente descriptivos (cf. Ashwell, 2006, p. 234). “Mujer que tiene una disposición inadecuada hacia las relaciones sexuales” es una expresión que tiene un claro componente valorativo y normativo: existen mujeres que cumplen ciertas expectativas sociales cristalizadas en normas y mujeres que no. En ese sentido, lo vamos adelantando, los fenómenos de reapropiación de insultos como “puta” conllevan inevitablemente un cuestionamiento a aquellas normas implícitas de comportamiento sexual.

Algunas miradas acerca de la reapropiación

Anderson (2018) intenta explicar la reapropiación del término “nigger” por parte de las comunidades afroamericanas. En ese marco, presenta un conjunto de perspectivas que le parecen insatisfactorias, y la suya propia. En este contexto, vamos a revisitarlas a todas con el propósito de analizar si son adecuadas o no para entender la reapropiación de insultos sexistas como “puta”.

1. El resaltado es nuestro.

Ambigüedad

Una perspectiva un tanto intuitiva, aunque rudimentaria, para explicar la reappropriación consiste en apelar a los usos ambiguos de ciertas expresiones tanto en el plano locutivo como en el ilocutivo.

Una opción, entonces, sería decir que “puta” tiene dos sentidos, uno peyorativo y otro amigable: 1) Mujer que tiene una disposición inapropiada hacia las relaciones sexuales (y es despreciable por ello). 2) Mujer que vive libremente su sexualidad o mujer que se conecta con su deseo, entre otras formulaciones posibles.

Vistas las cosas de este modo, quien se reapropia del término “puta” le da un nuevo significado: “The appropriation of an epithet is a phenomenon whereby the targeted group takes control of the epithet, and alters its meaning for use within the group” [La [re]apropiación de un epíteto es un fenómeno por el cual el grupo al que se dirige toma el control de epíteto y altera su significado para su uso dentro del grupo” (Hom, 2008, p. 428).

Otro modo de apelar a la ambigüedad para dar cuenta de la reappropriación es el siguiente: lo que se modifica no es el contenido semántico de “puta” sino el acto de habla realizado; en un caso se insulta y en otro no. El cambio aquí se explicaría no en términos de significaciones, sino de ciertos aspectos de naturaleza pragmática (ilocutiva) que entran en juego a la hora de realizar la proferencia².

Aunque no negamos el hecho de que en la reappropriación pueda darse alguna variación entendible en términos semánticos y/o pragmáticos, consideramos, de modo similar a lo que hace Ander-

2. Según Hornsby, los insultos denigran en virtud de un aspecto pragmático in-descriptible, algo parecido a hacer un gesto muy ofensivo: “It is as if someone who used, say, the word ‘nigger’ had made a particular gesture while uttering the word’s neutral counterpart”. [Es como si alguien que usó la palabra ‘nigger’ hubiera hecho un gesto particular al pronunciar la contrapartida neutra de la palabra] (Hornsby 2001, p. 140).

son al analizar la reappropriación de “*nigger*”, que el enfoque solo centrado en la variación locutiva o ilocutiva resulta muy insuficiente e incompleto (Cf. Anderson 2018, p. 10). Esta perspectiva no explica un aspecto central de la reappropriación: solo las mujeres pueden usar de modo no ofensivo palabras como “puta”, “yegua” o “zorra”³. Si lo único que aconteciese cuando un insulto es reappropriado es que ha cambiado el significado del término o algún aspecto pragmático (ilocutivo) relacionado a su emisión, un hombre podría decirle a una mujer “puta” argumentando que lo hace con el sentido o uso amigable. Además, no es posible explicar la reappropriación en términos reivindicativos solo apelando a una variación de significado.

La perspectiva de Richard

Richard expresa:

A slur is a device made to denigrate, abuse, intimidate, and show contempt [...] But because of this it is also a device that is used to portray, to represent its targets. The racist thinks of the targets of a slur S as Ss [...] There is of course a connection amongst the functions of the slur.

To refer to someone as an S (S a slur targeted on T) is to show contempt for him on the basis of his being a T; to think of someone as an S is to think of him as contemptible.

[Un insulto es un recurso creado para denigrar, abusar, intimidar y mostrar desprecio [...] Pero, por eso también,

3. Pese al carácter ofensivo común, cabe advertir esta diferencia de matiz: “puta” tiene un origen diferente de “yegua” o “zorra”. Estos últimos pueden ser usados sin ser insultos para describir o nombrar animales en tanto que “puta” es una palabra creada para despreciar a mujeres.

es un dispositivo que sirve para retratar, para representar a sus destinatarios [...] El racista piensa en los destinatarios de un insulto S como Ss⁴. Referirse a alguien como un S (un insulto dirigido a T) es mostrar desprecio sobre la base de que es un T; pensar en alguien como un S es pensar en él como despreciable]. (2008, p. 40)

Analicemos el siguiente ejemplo: el insulto “*Judensau*” (cerdo judío). Quien lo profiere se representa a las personas destinatarias como dignas de desprecio y manifiesta su actitud negativa hacia los miembros de la comunidad judía cuando lo dice. Las representaciones, que son privadas, no deben entenderse en este contexto como meros contenidos cognitivos, puesto que también están impregnadas de disposiciones anímicas, que son las que, en definitiva, expresan los insultos.

Volvamos a la discusión sobre la reapropiación de “puta”. Desde esta perspectiva, la explicación de este acto debería ser la siguiente: al usarse “puta” como un insulto, quien lo profiere expresa su representación de la destinataria como alguien despreciable. Reapropiarse del insulto implicaría un cambio de representación.

Sostenemos que este enfoque nos aleja aún más de la comprensión de la reapropiación. Por un lado, nos lleva a una posición subjetivista que deja de lado la dimensión pública y social de los insultos. Puntualmente, una mujer tiene derecho a sentirse ofendida cuando se le dice “puta” con independencia de las representaciones que tenga o exprese tener quien ha realizado la emisión. Por otra parte, tampoco explica por qué varones no podrían reapropiarse del insulto si cambian sus representaciones al emitirlo.

4. “Ss” debe leerse de la siguiente manera: el sujeto s es un S (siendo “S” un insulto).

La teoría ecoica

Bianchi (2014) toma de la teoría de la relevancia la distinción entre usos descriptivos y atributivos del lenguaje. Los primeros representan estados de cosas, los segundos meta-representan. A modo de ejemplo, sea la siguiente proferencia:

El decano habló (a). La universidad estaba en crisis (b).

En este caso, quien enuncia no está diciendo que la universidad está en crisis, está meta-representando una proferencia o pensamiento atribuido al decano.

Los usos *ecoicos* son un subconjunto de los usos atributivos o interpretativos. Aquí, quien habla no solo informa acerca de una proferencia o pensamiento atribuido a una tercera persona sino también su actitud hacia ella, por ejemplo, si alguien dice que ha ganado un premio se puede expresar felicidad diciendo: “Has ganado el premio. ¡Felicitaciones!” (Cf. Bianchi, 2014, p. 39)⁵.

Los usos *irónicos* son, a su vez, un subconjunto de los ecoicos. Estos expresan una actitud disociativa hacia una proferencia o pensamiento que se considera falso, inadecuado o irrelevante. Los ejemplos que da Bianchi son los siguientes:

(c) La fiesta fue divertida (dicho después de una reunión aburrida).

(d) Como llegué al banco a la hora de cerrar, el empleado trancó amablemente la puerta en mi cara.

En (c) quien realiza la emisión no está aseverando que la fiesta fue divertida, sino manifestando su reacción crítica o negativa a un pensamiento o proferencia atribuido a alguien más. En (d) el uso irónico no cae sobre toda la oración, sino sobre el término “amablemente”. Aquí se expresa una actitud disociativa hacia el comportamiento del empleado debido a una violación de una

5. La actitud también puede ser implícita, por ejemplo, cuando se expresa a través de los gestos, el tono de voz o las expresiones faciales.

expectativa social o norma sobre las oficinas bancarias, sus empleados y las conductas cooperativas.

Bianchi considera que este tipo de análisis puede explicar la reapropiación de insultos: “in appropriation, in groups echo derogatory uses in ways and contexts that make it manifest their dissociation from the offensive contents expressed or conveyed by slurs” [[E]n la [re]apropiación, los grupos se hacen eco de los usos despectivos en formas y contextos que hacen que se manifieste su disociación de los contenidos expresados o transmitidos por los insultos] (2014, p. 40).

Desde esta perspectiva, entonces, las mujeres que se reapproprian de términos como “puta”, “yegua” o “zorra” hacen un uso irónico de ellos. Así, por ejemplo, la expresión “la marcha de las putas” mostraría una actitud disociativa, de rechazo, hacia la representación de que hay mujeres que tienen comportamientos sexuales inapropiados.

Si bien es cierto que consideramos que esta perspectiva ofrece elementos más satisfactorios que las anteriores al explicar por qué la reapropiación se da en ciertos marcos y no en otros, simplifica demasiado el fenómeno. Por un lado, no toda reapropiación es irónica⁶; por otro, y es lo que nos interesa remarcar en el contexto de este análisis sobre la reapropiación de insultos como “puta”, “yegua” o “zorra”, los usos de estos términos tienen una dimensión reivindicativa, política, que no puede agotarse en la irónica.

6. Anderson señala que dentro de las comunidades afroamericanas en EE.UU. hay usos puramente descriptivos de “*nigger*”.

Anderson⁷ y la dimensión comunitaria

Anderson apela, a fin de explicar la reapropiación del término “nigger” por parte de la comunidad afroamericana de EE.UU., a dos nociones: comunidad de habla y comunidad de práctica (Cf. Anderson, 2018).

Para caracterizar la primera toma la siguiente definición: “The essential criterion for ‘community’ is that some significant dimension of experience be shared, and for ‘speech community’ that the shared dimension be related to ways in which members of the group use, value, or interpret language” [El criterio esencial para la “comunidad” es que comparta alguna dimensión significativa de la experiencia y para la “comunidad de habla” que la dimensión compartida esté relacionada con las formas en que miembros del grupo usan, valoran o interpretan el lenguaje] (Troike 2002, como se citó en Anderson 2018, p. 18). Centrándose específicamente en la comunidad de habla afroamericana, Anderson expresa que sus valores y normas están ligados a ciertas funciones simbólicas y prácticas del lenguaje. Puntualmente, las formas de hablar de las comunidades afroamericanas se forjaron en un contexto sociocultural particular y debían ser útiles para expresar las vidas y las creencias de sus hablantes.

7. Cinco años antes de la publicación del artículo que vamos a comentar, Anderson defendió, junto a Lepore, una perspectiva deflacionaria o minimalista sobre los insultos. La naturaleza de los insultos no se explica ni semántica ni pragmáticamente, sino en términos de edictos que rodean su prohibición: “What’s clear is that no matter what its history, no matter what it means or communicates, no matter who introduces it, regardless of its past associations, once relevant individuals declare a word a slur, it becomes one” [Lo que está claro es que no importa cuál sea su historia, no importa lo que signifique o comunica, no importa quién lo presente, con independencia de sus asociaciones pasadas, una vez que las personas relevantes declaran una palabra un insulto, se convierte en uno] (Anderson & Lepore 2013, p. 39). Los insultos son, desde esta perspectiva, ofensivos porque violan un tabú de uso. Los factores que llevan a la prohibición se explican en términos sociales o políticos, pero no son de carácter semántico ni pragmático. Bajo esta descripción, no resulta claro cómo diferenciar a los insultos de las malas palabras.

Ahora bien, a Anderson le resulta insuficiente la noción de comunidad de habla porque ella no explica por qué ciertas personas negras aprueban el uso comunitario de “*nigger*” en tanto otras no. Para dar cuenta de este hecho apela a la noción de comunidad de práctica:

An aggregate of people who come together around mutual engagement in an endeavor. Ways of doing things, ways of talking, beliefs, values, power relations -in short, practices- emerge in the course of this mutual endeavor. As a social construct, a CofP is different from the traditional community, primarily because it is defined simultaneously by its membership and by the practice in which that membership engages. [Un conjunto de personas se unen en torno al compromiso mutuo en un esfuerzo. Maneras de hacer las cosas, formas de hablar, creencias y valores, relaciones de poder —en suma, prácticas— que emergen en el curso de su esfuerzo mutuo. Como construcción social, una comunidad de práctica es diferente de la comunidad tradicional, principalmente porque se define simultáneamente por su pertenencia y por la práctica en la que participa esa pertenencia]. (Eckert & McDoneel-Ginet 2006, como se citó en Anderson 2018, p.19)

La noción de “comunidad de habla” sirve, entonces, para dar sentido a los patrones y normas lingüísticas generales de las personas afroamericanas que se comunican en inglés. En tanto que la noción de “comunidad de práctica” da cuenta de aquellas áreas en que el comportamiento lingüístico diverge. Lo relevante es que, para Anderson, hay comunidades de práctica (dentro de la comunidad de habla afroamericana) en las que “*nigger*” tomó un uso amistoso. En estos grupos sociales la reapropiación tenía una función: combatir la opresión racial a través del uso de una he-

rramienta verbal que caracterizaba abuso como un mecanismo para expresar la solidaridad entre pares (Cf. Anderson 2008, p. 20). Es en virtud de que la reappropriación de “*nigger*” tiene esa función particular en el contexto de la comunidad afroamericana que no puede ser usada adecuadamente por alguien que no pertenece a ella.

Toca ahora preguntarnos si este tipo de análisis es útil para lo que nos convoca: la reappropriación de insultos sexistas como “puta”, “yegua” o “zorra”. Consideramos que la apelación a la noción de *comunidad* es central para comprender la reappropriación. En este sentido, nos parece que la contribución de Anderson es de valor. Abocados al caso que nos interesa, las extrapolaciones que se pueden realizar son parciales porque no hay una comunidad de habla de mujeres de la misma forma en que en EE.UU. existe una de afrodescendientes. De todas maneras, sí existen grupos de mujeres que integran lo que en el texto de Anderson se entiende como “comunidades de prácticas”, por ejemplo, los colectivos feministas. Visto desde esta perspectiva, podemos decir que, efectivamente, sus usos de “puta” se pueden ver como un mecanismo de solidaridad entre mujeres que se realiza a través de la reappropriación de un término que es una herramienta del patriarcado para sojuzgarlas. Eso explicaría el porqué solo ellas pueden utilizar la expresión y no un varón.

Sin embargo, creemos que la perspectiva de Anderson es insuficiente porque entiende la reappropriación en términos intracomunitarios desconociendo que la reappropriación supone la interacción con otras comunidades. Puntualmente, no se trata solo de reappropriarse de un término, sino de impedir activamente que otras comunidades puedan usarlo.

De ahí que nos resulta relevante incorporar una noción, en su variante plural, como la de “formas de vida” (*Lebensformen*) que Wittgenstein esbozó para vincular los usos del lenguaje con acciones y prácticas comunitarias tanto lingüísticas como no

lingüísticas. De este modo se hace hincapié en que los usos lingüísticos dependen de contextos comunitarios de hablantes, pero no solo para mostrar los usos internos a esas comunidades y contextos, sino los vínculos pacíficos y/o conflictivos que pueden establecerse con/contra otras comunidades y contextos.

Formas de vida *políticas*

En el giro hacia una comprensión *praxiológica* del lenguaje, el segundo Wittgenstein enfatizó la idea de que los juegos de lenguaje son parte de las actividades humanas y que las condiciones para que se dé la significatividad de una expresión se hallan ligadas a las prácticas sociales. En este sentido, las formas de vida se caracterizan como modos de actuar de una comunidad de hablantes que están en la base de los usos del lenguaje. Así, el sentido de las expresiones, empleadas conforme a sus reglas de uso, es aquel que se deriva de considerarlo en determinada relación con la vida de quienes participan en su empleo. De esta manera se busca explicitar a través de la noción “formas de vida” la relación o dependencia con una estructura existencial más amplia, de la cual forma parte el juego de lenguaje⁸. Como bien lo indica Scotto (2010), el concepto “formas de vida” conserva, por un lado, un aspecto positivo que refiere a cómo los acuerdos o concordancias en nuestros modos de vivir hacen posibles los juegos del lenguaje. Esta caracterización tampoco implica que las formas de vida sean puramente convencionales en el sentido en el que son el resultado de una elección o contrato entre partes que acuerdan. No elegi-

8. Se han dado al menos dos interpretaciones opuestas del concepto formas de vida: uno biológico y otro cultural (cf. Hunter 1968). Desde nuestra lectura y siguiendo a Marrades (2014) estos dos sentidos no se excluyen, sino que se complementan. Es decir, el concepto alberga tanto aspectos biológicos como culturales, sin que esto suponga una nítida distinción ahistórica entre ambos aspectos.

mos la forma de vida en la que nacemos, aunque luego podemos modificar algunos aspectos de ella.

Por otro lado, el concepto “formas de vida” manifiesta a su vez un aspecto negativo que alude a que este concepto actúa también como límite en el sentido en que “puede impedir la formación de ciertos significados o conceptos, o que permitiría pensar incluso en la existencia de otros conceptos diferentes, es decir, en genuinas diversidades conceptuales” (Scotto, 2010, p. 205).

De esta manera, quien habla competentemente puede transgredir y transformar las reglas, pero no puede hacerlo en términos absolutos, “pues más allá de cierto umbral debería perder la forma de vida que lo ha constituido como tal hablante de tal lenguaje, y eso no está en su poder” (Cabanchik, 2011, p. 54). Las formas de vida que tenemos no pueden ser justificadas de manera estándar ya que no hay un punto de vista privilegiado por fuera de los juegos de lenguaje y de ellas mismas para tal evaluación. Su “razonabilidad” se manifiesta en la *praxis* humana.

En cuanto al fenómeno que estamos analizando en este trabajo, el plural utilizado para la noción “formas de vida” no es arbitrario o caprichoso, más bien acentúa la variedad de usos y de comunidades. Esto busca mostrar que si bien no hay definiciones esenciales que expliquen el significado de las palabras, tampoco hay una pura arbitrariedad de usos que produzcan solo sin-sentidos. Las palabras y sus usos poseen una textura de bordes flexibles y porosos dependiendo de los contextos de uso y los cambios que una comunidad pueda hacer de ellos. No obstante, esos cambios en los usos pueden ser producto de una lucha por los sentidos que se da no solo al interior de una comunidad, sino en puja con otra. De allí que en este trabajo expandamos la noción wittgensteiniana y hablemos de formas de vida *políticas* para explicar el fenómeno de la reappropriación de insultos. Con esto no nos comprometemos con la idea de que en Wittgenstein se desarrolle un pensamiento o teoría política, más bien buscamos acentuar la especificidad de

los usos y sentidos políticos y las diversas comunidades que los disputan. En consecuencia, buscamos mostrar que la intención de extrapolar la noción de “formas de vida *políticas*” no se reduce a la explicación del significado o de la comunicación entre diversas comunidades, sino lo que implica una vida colectiva entre participantes diversos. Así, entendemos que diferentes comunidades lingüísticas y políticas pugnan por usos y sentidos de las palabras, que son en definitiva acciones y prácticas de intervención pública, y que permiten explicar la reappropriación tanto en el plano lingüístico como en el político. Esto implica que estos aspectos no pueden separarse para dar cuenta del acto de reappropriarse de un insulto.

Específicamente, los insultos sexistas contra las mujeres están cargados de un fuerte componente normativo moralizante, tal como observamos en la primera parte de este escrito. De ahí que la reappropriación de insultos no solo busque la neutralización lingüística de la ofensa o el cambio total del significado, sino visibilizar en tanto acto político el estigma. Por otra parte, la reappropriación no puede reducirse a una mera acción intracomunitaria. Por ejemplo, no se trata únicamente de que las mujeres puedan usar la palabra “puta” sino que no la puedan usar quienes no se autoperciben como mujeres. Una comprensión cabal, que incorpora tanto la dimensión de denuncia del estigma, como la reivindicación de la comunidad que realiza la reappropriación, solo puede realizarse si se entiende que estas dimensiones surgen de una pugna entre diversas comunidades lingüísticas por los sentidos políticos en disputa.

Referencias

- Anderson, L. (2018). Calling, addressing, and appropriation. En D. Sosa (Ed.), *Bad words: Philosophical perspectives on slurs* (pp.15-37). Oxford University Press.

- Anderson, L. & Lepore, E. (2013). Slurring words. *Noûs*, 47(1), 25–48. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2010.00820.x>
- Ashwell, L. (2016) Gendered slurs. *Social Theory and Practice*, 42(2), 228-239. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract201642213>
- Berrueta, J. (21 de febrero de 2020). Putas con orgullo: ¿se puede usar este insulto como reivindicación feminista?, de https://www.elespanol.com/cultura/musica/20200221/putas-orgullo-puede-utilizar-insulto-reivindicacion-feminista/469203941_0.html
- Bianchi, C. (2014). Slurs and appropriation: An echoic account. *Journal of Pragmatics*, 66, 35–44. <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2014.02.009>
- Cabanchik, S. (2011). *Wittgenstein: una introducción*. Quadrata.
- Camp, E. (2013). Slurring perspectives. *Analytic Philosophy*, 54(3), 330–349. <https://doi.org/10.1111/phib.12022>
- Hom, C. (2008). The semantics of racial epithets. *Journal of Philosophy*, 105(8), 416–440. <https://doi.org/10.5840/jphil2008105834>
- Hornsby, J. (2001). Meaning and uselessness: How to think about derogatory words. *Midwest Studies in Philosophy*, 25, 128-141. <https://doi.org/10.1111/1475-4975.00042>
- Hunter, J. F. M. (1968). ‘Forms of Life’ in Wittgenstein’s Philosophical Investigations. *American Philosophical Quarterly*, 5, 233-243.
- Jeshion, R. (2013). Expressivism and the offensiveness of slurs. *Philosophical Perspectives*, 27(1), 231–59. <https://doi.org/10.1111/phpe.12027>
- Marrades, J. (2014), Sobre la noción de ‘forma de vida’ en Wittgenstein. *AGORA, Papeles de Filosofía*, 33 (1), 139-152. <https://doi.org/10.15304/ag.33.1.1873>

- Real Academia Española. (s.f.). Insulto. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 2 de septiembre de 2022, de <https://dle.rae.es/insultar#LpC4VHF>
- Richard, M. (2008). *When truth gives out*. Oxford University Press.
- Rivera, J. (26 de mayo de 2011). “No significa no” es el lema en la “Marcha de las Putas”. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/05/110519_mexico_marcha_putas_slut_walk_jrg
- Saka, Paul (2007). *How to think about meaning*. Springer.
- Scotto, C. (2010). *Formas de vida extrañas*. En A. Tomasini Bassols (Ed.), Wittgenstein en español (pp. 205-236). Edición UNLa.

Sobre les autores

Guadalupe Reinoso

Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora del Conicet y profesora Adjunta en la asignatura Metafísica II, en la Escuela de Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma Universidad. Dirige el proyecto de investigación “Actualizaciones del neopirronismo: el legado del escepticismo griego en la filosofía moderna y contemporánea”, financiado por la SeCyT de la UNC, período 2023-2027 y radicado en el Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichón”, FFyH.

Andrés Stisman

Doctor en Humanidades (Área Filosofía) por la Universidad Nacional de Tucumán. Ha obtenido un Diploma en Estudios Avanzados en Lógica y Fundamentos de la Aritmética en la

Universidad de Barcelona (España). Actualmente es Profesor Asociado en la UNT donde se encuentra a cargo de las cátedras de “Filosofía del lenguaje” y “Taller de integración I”. Es director del Proyecto PIUNT “El lenguaje y sus dimensiones performativa y social”. Es coordinador del GEFFL (Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje).

Capítulo 10

GÉNERO, ODIO Y SEGREGACIÓN

María Elena Elmiger

Introducción

Haber participado en el *Primer Simposio Nacional de Filosofía Feminista del Lenguaje* fue un remanso, una bocanada de aire fresco en aquellos complejos días de finales de 2022. Escribir ahora, para una publicación (primeros días de 2024) será tal vez un intento de tramitar el horror de lo que se está viviendo en estos momentos en el país.

Se pretende —nuevamente— implementar políticas neoliberales que pueden llevarnos a la destrucción como conjunto social, como nación, como patria; a la pérdida de la independencia que, mal o bien, dan una moneda y un banco nacional; al quebranto de la cultura (se piensa en la disolución de las escuelas, colegios y universidades públicas, pero también de todo servicio estatal que contribuya a la formación más o menos erudita de la Argentina). También se ha puesto en la mira neoliberal el control de los costes en salud. En fin, se han desregulado los precios de todo lo que las clases media y baja pueden consumir y pagar para producir

una estanflación que solo beneficiaría a una élite monopólica y billonaria.

Una parte de la clase media se moviliza contra estas —extremas— medidas, y la respuesta es la criminalización de la protesta, amenazas, no solo de organismos estatales sino de grupos paraestatales que ya cometieron un intento de magnicidio (a una mujer, vicepresidenta en ese momento).

La violencia y el odio recaen sobre todxs pero de manera más explícita sobre las mujeres.

Ha habido, durante el debate en la Cámara de Diputados, intimidaciones de estos grupos paraestatales a las diputadas mujeres. Y fuera del recinto fueron detenidas —durante el primer día de sesión— un mayor número de mujeres que de varones, en una verdadera puesta en escena perversa que exhibe la potencia de la amenaza estatal. Lo ¿llamativo? es el ensañamiento contra las mujeres y contra las izquierdas.

Para implementar este totalitarismo neoliberal (llamado libertario), debe desaparecer también el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidades, a pesar de que esto no serviría para ningún “negocio” de los megamillonarios. También se ha instalado en el discurso el desprecio a los feminismos.

La pregunta que se impone es: ¿Por qué es necesario, para todo lo que quieren conseguir, hacer desaparecer ideas, filosofías, militancias feministas? ¿Qué tienen que ver con los negocios, con las ambiciones desmedidas de los pocos dueños del mundo?

No es casual que el ataque sea a la educación, a la cultura y a los movimientos feministas. Es decir, a todo lo que pueda significar diferencias, vuelo propio, diversidad.

Trataré en este trabajo de llegar a algún saber de por qué el odio, la amenaza y la segregación recaen sobre todo en ellas: las mujeres y los feminismos.

Sin embargo, es una mujer, la ministra de seguridad, quien comanda el cruel operativo represivo. Es decir, no podemos afirmar sin más que la violencia recae en las mujeres, o que la violencia es ejercida solo desde los varones. Esta mujer claramente se solaza de sus amenazas y responde fielmente al sistema totalitario que pretenden implementar. No se observan en ella cualidades como la cultura, vuelo propio, ni diversidad. Menos que menos lo llamado “feminidad”. Es una obediente que pretende que el resto de la población solo obedezca. No es orden lo que pide: da órdenes. Insensatas, por supuesto.

El género y el yo: Butler, Freud y Lacan

Para entenderlo en un libro que versará sobre lenguaje y género, es preciso especular en qué convergen y/o divergen las teorías feministas y el psicoanálisis al pensar el odio y la exclusión que recaen sobre ese conjunto social, principalmente femenino. Creo que es la razón por la que he sido invitada a este espacio de filosofía.

Es preciso poner en claro que, cuando discutimos sobre género, hablamos de mandatos culturales; del lenguaje que intenta significar la diferencia de los sexos (lo biológico), pero que a la vez imprime modos de ser en forma de imperativos culturales llamados “géneros” por Butler o *habitus* por Bourdieu. Es decir, hablamos del lenguaje y de sus imperativos. Pero también del lenguaje y sus claroscuros.

Para esto es necesario diferenciar la biología (el sexo) del género (los mandatos culturales, binarios o no binarios) de la posición sexuada (cómo articulan el deseo y el goce cada quien en la sexualidad). Esto permite múltiples combinaciones entre lo biológico (el sexo), lo cultural (el género o *habitus*), y las posiciones sexuales (lo inconsciente del deseo y del goce o cómo se usufructúa del goce en relación al Otro-sexo, es decir, el lazo con lo exogámico).

Voy a seguir en esta parte a Butler, esa filósofa —analizada— que se nutre del psicoanálisis y se distancia de él. Ella interpreta la función performativa del género como la re/iteración de rituales que lo producen, y deconstruye el poder agazapado en la “inocente” diferencia que los delimita y diferencia. Ponerlos en cuestión es no caer en la trampa de la determinación biológica, pero también no caer en la trampa de la determinación solamente cultural.

A la pregunta “¿Cómo se constituye el yo, que Butler hace equivaler al envoltorio imaginario-simbólico que da significación a los cuerpos, y llama género?”, Freud y Lacan vienen a responder. Y acá podremos entrecruzar con las teorías de Butler sobre la constitución del cuerpo como sexuado (el yo) por un lado, pero también el cuerpo sexuado que habita un mundo escrito desde el Poder. ¿Se habita igual este mundo siendo varón, mujer, travesti, *trans*, negro, blanco, amarillo? ¿Es igual el mundo para un europeo, para un argentino, para un africano? ¿Es igual el mundo para un varón, una mujer, un diverso? Argentina, a comienzos de 2024, ¿es igual para los trabajadores, para los universitarios, para las PyMES, o para las empresas transnacionales que vienen a desmantelar el país? Vemos con horror cómo una clase que creía segura su inclusión, es fácilmente excluida.

Luego de esta introducción, que expongo para señalar el valor de los aportes de la Filosofía Feminista, volveré a la pregunta inicial, que será el eje de este trabajo: ¿Por qué deberían desaparecer los feminismos, la diversidad, la Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidades para imponer políticas —extremadamente— liberales? ¿Por qué el odio, la segregación, se ubican en lo diverso?

Antes hice una pregunta freudiana: ¿Cómo se constituye el yo? Esto quiere decir que nuestro cuerpo, eso que creemos que viene con nosotros desde que nacemos, no es algo dado. Dirá Freud que solo un baño de palabras y de deseo de los padres (Lacan, estructuralista, llamará al lugar de los padres: Otro. Un lugar tercero) darán un espejo donde el niño habrá de mirarse y reconocerse “ese

soy yo". Varón, mujer, otre. Mirada y deseo de los padres (o del Otro) que moldearán las formas, el cuerpo, los estilos, el género. En definitiva, el cuerpo y el género son eso en lo que se convierte la masa amorfa de la biología luego de pasar por el molde, la prensa, que propone la mirada del Otro, éste, a su vez, desde el más total desconocimiento (es decir, desde el inconsciente).

En esto, la teoría del género de Butler y la teoría del yo de Freud y Lacan se aproximan.

Pero imaginemos lo siguiente: el cuerpo del *infans* es una masa informe, una arcilla que un escultor (el Otro) incluirá en el mundo de la cultura llamándolo "hijo", "hija", "hije", o como fuera. El Padre, o madre, o quien esté en ese lugar, va esculpiendo y dando forma a esa masa cada vez que lo amamanta, cambia, acaricia, introduce en un mundo de horarios, de sábanas, de ropas, de palabras. Y en cada acción, algo se pierde. Se pierde grito (para obtener llanto con significación), se pierden heces (alguna vez los desechos van al lugar a donde deben depositarse según el mandato cultural), se pierde el seno (se cambia por otra alimentación con horarios determinados), se perdió la placenta. Vivimos en un mundo donde perdemos naturaleza a cambio de cultura. Vivimos en un mundo de pérdidas. ¿Y a dónde va eso que perdemos, que daba tanta satisfacción? ¿A dónde fue el seno materno, las queridas heces, todo eso que tuvimos que ceder para vivir en este mundo de intercambios? Freud llama a eso perdido "pulsión". Lacan, "objeto a". Y somos lanzados a este mundo, buscando, como diría Aristófanes, en *El Banquete* de Platón, eso perdido para siempre.

Este es uno de los orígenes del odio. Desde que se nos ha arrancado algo, en la constitución del yo (del cuerpo) se instala la fantasía de que eso que hemos perdido, que producía mucho goce y nos completaba, en algún lado está. Lo tiene el otro, el semejante. Siempre que hay dos, hay tensión agresiva. El otro tiene lo que yo no y ocupa mi lugar. Esta es la raíz del odio imaginario. Pero también la raíz de otros sufrimientos. Cada golpe que

dio el escultor de la vida, cada impacto del cincel que chocó con nuestro cuerpo, arrancó algo (con deseo y goce), dejó una huella que, por haber sido dibujada con amor y goce, produjo una zona erógena. Zona pasible de excitación, por un lado, y de amenaza, por otro. El golpe deja una marca de amenaza y eso vuelve como odio. Amor y odio conviven. Deseo y sufrimiento. Por un lado, el ansia de lo erógeno que alimenta la sexualidad, por otro, el odio —como resto— por lo arrancado.

Para colmo, los escultores de la vida seguirán quitando cosas: no solo pecho, pezón, heces, cuidados. También somos forzados a ingresar a un mundo de interdicciones: está prohibido tener sexo con padres y hermanos (prohibición de incesto), como está prohibido matarlos (interdicción de parricidio/homicidio), cosa que no solo investigó el psicoanálisis sino la antropología.

En estos pobres seres a los que se les ha arrancado tantos privilegios, nos hemos convertido los humanos. Destinados a buscar nuestra “otra mitad” (o lo que podamos) para encontrar una pálida satisfacción sustituta que será, al fin y al cabo, con lo que nos arreglaremos para vivir.

¡Qué enigma es el amor, la mujer y la muerte! El amor, ese exiguo sustituto del primer amor, al que engalanamos, disfrazamos, vestimos con los velos de nuestros propios ideales.

La mujer: esa que, soportando lo que le falta se inviste, se encierra, seduce. Más allá de objetos, dinero, poder, la mujer (o quien se ubique en ese lugar) vuela, crea, produce... sin nada.

La muerte (o mejor, la reacción subjetiva ante la muerte: el duelo): no puede decirse que no son enigmáticos los envoltorios que inventamos al desgarrador agujero de la muerte, los modos anhelantes y trágicos de vivir con las huellas de todo lo perdido.

Pérdidas y posición femenina

Nótese que digo “posición femenina”, y con ello no estoy aludiendo a un género en particular. Todo varón, mujer u otres, puede sostener una posición femenina, masculina, u otres, es más, cada cual con sus matices. Hay un arcoíris de posibilidades tanto en la asunción del género como de la sexualidad. Ya Freud, en “Tres ensayos sobre una teoría sexual” (1901) o en “Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad” (1908), como más tarde Simone de Bouvoir (1949), plantearon la bisexualidad estructural. Concepto que debiéramos enriquecer con otro: el enigma de la sexualidad, que Freud va planteando desde el enigma de la feminidad.

Enigma

Freud alude al enigma cuando considera lo que no tiene una respuesta. Referiré a los duelos y a la mujer. En el primer caso, en “La transitoriedad” (1916) Freud plantea que el duelo es un enigma, “uno de aquellos fenómenos que uno no explica en sí mismos, pero a los cuales reconduce otras cosas oscuras” (1989c, p. 310). En el segundo, en “El tabú de la virginidad” (1917) dice: “...ella (la mujer) es diferente del varón, parece eternamente incomprendible y *misteriosa* (el resaltado me pertenece), ajena y por eso hostil” (1989a, p. 194), cosa que también toma en “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci” (1910) cuando describe la enigmática sonrisa de la Gioconda. Cita Freud a Angelo Conti: “La dama sonreía en una calma regia: sus instintos de conquista, de ferocidad, toda la herencia de la especie, la voluntad de seducir y atrapar, la gracia del engaño, la bondad que oculta un propósito cruel, todo eso aparecía y desaparecía alternativamente tras el velo riente y se sepultaba en el poema de su sonrisa [...] Buena y

malvada, cruel y compasiva, graciosa y felina, ella sonreía” (como se citó en Freud 1976d, p. 102).

Hay algo oscuro, difícil de interpretar en el duelo y en la mujer. En ambos hay que soportar un enigma y una amenaza. ¿Será que para devenir en la posición femenina es preciso un duelo, una pérdida?

Y así es: posición femenina —para el psicoanálisis— implica soportar una pérdida y un enigma. ¿Se puede andar por el mundo sin soportarla? Solo un espejismo puede hacer creer a alguien en este mundo que no ha perdido nada. Hablar ya implica perder organismo. Ni qué decir cuando el sujeto humano es tomado por los hábitos, por lo normativo que precisa un conjunto social para sostenerse. Dirá Freud que se pierde la omnipotencia infantil y que la prohibición de incesto y parricidio son los pilares en los que se asienta toda cultura.

Ingresar a la vida humana tiene costos y beneficios. Los costos son las cesiones que hacemos para vivir en sociedad, los beneficios son los sustitutos (¡pobres sustitutos!, si los comparamos con los placeres que suponemos a un recién nacido satisfecho, tendido sobre el seno de su madre, harto de goce y satisfacción. Goce imprescindible para ingresar a la vida, pero que debe perderse para vivir en sociedad).

Es decir que para vivir es necesario perder ese primordial cuerpo materno y conformarse con lo que se pueda en el camino. A cambio, podremos hablar, jugar, soñar y tener otros goces más pequeños e insatisfactorios, recortados por las palabras, por demandas que debemos hacer para quedarnos siempre insatisfechos porque eso que se consigue nunca será como aquello primero y perdido. No —todo— puedes, impele la cultura. ¿Qué más enigmático que eso con lo que se consigue envolver el vacío que se produce por esta falta estructural? ¿Qué más enigmático que la falta que produce la muerte? Vemos que Freud habla de “enigma”

cada vez que el sujeto debe disfrazar los agujeros, los desgarros a los que la vida nos confronta.

Solo soportando esos desgarros el sujeto ama a un otro que siempre le será ajeno, diferente, hetero, más allá de los modos de gozar con los que cada uno se las arregle.

Lacan, en el Seminario 3, llama al enigma de la posición femenina, “meteoro”. ¿Qué es un meteoro —por ejemplo, un arcoíris— sino un conjunto de microgotas, atravesadas por rayos de luz que producen un espejismo llamado meteoro? ¡Solo el ojo humano es capaz de ver un arcoíris! ¿Qué es una mujer? Un meteoro: volátil, mágico, enigmático.

Posición masculina/posición femenina y más

Hasta acá mostramos lo enigmático, que son las maneras de soportar —disfrazados, vestidos, velados— los agujeros que la cultura y la vida nos imponen. Los inventos que se construyen con y a pesar de los desgarros.

¿Es que los varones o mejor aún, la posición masculina, no soporta esas faltas? Freud dirá: claro, pero lo harán a través del falo. ¡Y aquí todo se convierte en disputas! Tal vez se aclaren si podemos concluir que el falo, para Freud, no es el pene. Sino los modos en que soportamos su ausencia (aún en presencia). Vamos al grano, esta vez de la mano de Lacan: “les hago notar una de las más llamativas, la introducción de un orden, un orden matemático, cuya estructura es diferente a la del orden natural” (1981, p. 455).

Es así que podría afirmar que la posición masculina refiere al orden, al falo como significante ordenador, a las identificaciones que dicen cómo hay que ser en este mundo occidental. La posición masculina hace trampas al agujero primordial afianzando su potencia (los juegos de las masculinidades, la necesidad de un

orden, de lo contabilizable, de las ambiciones, se alimentan de ese territorio potente y activo).

Mucho más tarde en su enseñanza, Lacan, en el Seminario 19 (1971/72) hace un desarrollo desde su propia lectura de la lógica aristotélica, y plantea los cantones de la sexuación. Allí ubica el lado masculino y el lado femenino

Sigue afirmando el enigma de la mujer y la ubica como causa de deseo. Dirá que, con un pie en la potencia, en el orden (en el falo), la mujer puede sostener el enigma, soltarse y volar, para tentar tentando. ¡Nadie más enigmático que alguien ubicado en este lugar! Desde allí, desde su semblante sostenido en brillos, maquillajes, velos, semidecires, brujas o hadas, graciosas y felinas, ellas vuelan, crean, causan, sostienen el enigma. Vuelan, cual pluma al viento, juegan, crean, nadan en la metáfora, con un pie apenas apoyado en el orden y en la potencia, y con el otro desplegando las alas en el enigma. Pueden soltarse, volar y volver.

Varón, mujer u otres, en esta posición, dice Lacan, son un arcoíris, un meteoro, una mascarada, un disfraz, un enigma aun para sí mismos.

Hay que decir que Lacan no sostiene un discurso binario, a pesar de las críticas que pesan sobre él. Cuando ubica del lado hombre al Falo, y este “designa el conjunto de los significados, pues, en tanto razón armónica, es el ordenador que permite a los sujetos ser legislados desde una medida regulable para todos” (Gerez Ambertín, 2014, p. 65).

Al mencionar “lado” quiere decir que esto va más allá del sexo biológico, incluso del género asumido. Quiere decir que varones, mujeres u otras basculamos del lado hombre y/o del lado mujer. Y existen infinitas formas de ubicarnos, en *un ocho interior*, de un lado a otro. Por ejemplo: para investigar, para estudiar, para trabajar, es preciso un cierto orden. Sin una razón armónica seríamos unos completos inútiles improductivos. Pero para la creación, para lo sorprendente, para lo enigmático, para el vuelo

metafórico, para la creación científica incluso, es preciso soportar el enigma, el espejismo, el arcoíris.

Como se ve, ningún lugar es fácil, ni voluntario, ni absoluto. Un significante no designa un significado, no hablamos de identidad, de significado, sino efectos de significaciones inconscientes que —a veces— nos atrevemos a reconocer como propias y a disfrutar de ellas. Todo esto es enigmático, volátil, creativo, poético, diría. Efecto de identificaciones y modos de gozar. Meteoro, mascaradas que disfrazan la posición femenina, falo que ordena el lugar masculino. *Ocho interior* que va de uno a otro, atravesando un litoral, pero eso ya da pie a otras escrituras.

¿Por qué el odio y la segregación a lo diverso?

¿Por qué se odia esa diferencia? ¿Por qué no se soporta lo creativo, el vuelo, la metáfora? ¿Por qué el odio a lo enigmático? ¿Por qué alguno/as no pueden jugar a pasar de uno a otro lugar, y danzar, crear con ello? ¿Por qué odiar a la mujer, a lo diverso, incluso hasta matarlo? ¿No es lo mismo matar al enigma, que quemar los libros, que la matanza de pueblos, que el odio al peronismo, a Eva, a las Evas, a los/as pensadores/as, a la cultura, a las diputadas mujeres en estos momentos, a las jóvenes que cantan el himno nacional en una vereda, a periodistas que informan sobre lo que ocurre en el congreso, que el genocidio nazi? ¿Por qué se odia al/la que piensa, al/la culto/a, a la cultura, a la religión más ancestral y sabia, a la pura espiritualidad (odio a los judíos), al/la poeta/ poetisa, al/la artista, al/la creador/a?

Mi hipótesis, desde Freud y Lacan, es que hay algo de insoprible en lo diverso que siempre resulta “enigmático”. Es más fácil la obediencia debida, el sometimiento a algún oscuro líder o dios, o a alguna ley absoluta que impone el mercado.

El odio

Freud ha trabajado mucho el tema del odio, las pasiones, el malestar y lo que luego llamó “más allá del principio del placer”¹. Le ha dedicado una gran parte de su obra, sobre todo cuando se acercaba a la Primera Guerra Mundial y no encontraba respuesta a la total ruptura de pactos sociales.

Así, en “Introducción del Narcisismo” (1914) dice que el otro, el prójimo, el semejante, es un referente y un modelo, pero, también, un hostigador imposible de conformar plenamente. Habitará en el yo siempre como un extranjero, a pesar de los servicios prestados para plasmar la imagen corporal. El semejante torna fácilmente en enemigo.

Es así que frecuentemente lo más próximo puede convertirse en perseguidor. De allí las ideas delirantes, pesadillas, *acting out*, y muchas veces actos violentos para matar al otro que mora en mí, y creo poder exterminar. Como si matándolo, ya no estuviera.

Gerez Ambertín, afirma:

El odio es el magma de la segregación, de la discriminación, y atañe al odio al prójimo y a mujer. El odio se dirige a lo que parece más amenazante y diferente, pero al mismo tiempo, es lo más parecido a cada uno, lo más próximo pero excluido de sí. Ya Borges lo decía: no nos une el amor sino el espanto. Se juega allí lo amenazante de toda alteridad que, como vimos, anida en la semejanza. (Gerez Ambertín, Marta. Clase de seminario, año 2020)

1. Freud trabajó este concepto en su texto “Más allá del Principio del Placer”, en 1920.

Continuando con lo que venimos desarrollando, entonces, lo más próximo y lo más prójimo se anuda a la agresividad narcisista. La que tiene que ver con el narcisismo de las pequeñas diferencias.

Esta tensión agresiva entre el yo y el semejante ataúe al narcisismo (allí prima lo imaginario) y fue trabajada por Lacan frecuentemente en su tesis de la agresividad.

He dicho anteriormente que el humano se constituye desde las pérdidas. No hay ingreso a la neurosis ni al lazo social sin la inscripción de prohibiciones fundamentales. Cada pérdida, cada trozo cedido al mercado de la cultura, deja un resto de amenaza y sometimiento, además de la promesa de los intercambios y las diversidades que nos esperan cruzando el puente de lo cedido.

¿Cuánto queda de ese goce omnipotente, o de ese goce de sometimiento, de ese resto llamado superyó (que obliga a gozar, en palabras de Gerez Ambertín, quien hizo un excelente seguimiento del superyó en las obras de Freud y Lacan)? El odio es también resto de esa omnipotencia —falsa—, que encubre el sometimiento. Como no le es posible volar, enmascarar el vacío, soportar el enigma, lo mato para que no exista. Solo existe la obediencia y el sometimiento.

El odio agrupa y segregá

Por otro lado, es preciso pensar que el odio da consistencia a un grupo. Por un lado, se odia, segregá, y hasta se mata lo incómodo, lo diferente, lo diverso, el enigma, pero, por otro, ese crimen, esa segregación, ese odio, da consistencia al grupo. Así, el conjunto de hombres (o el conjunto de una clase social, o de una religión, o de una masa) toma consistencia con el odio al diferente, al diverso. La política sabe hacer uso de esta lógica, desgraciadamente. Hoy vemos con horror cómo un conjunto enorme de ciudadanos se

agrupa excluyendo a un enemigo común: el kirchnerismo (que lleva el rostro de una mujer: la ex presidenta) y la izquierda.

Simple lógica de Cantor, dirá Marta Gerez Ambertín: un conjunto se conforma por elementos comunes porque hay al menos uno que no es común, pero es siempre próximo, prójimo, hermano. (Clase de seminario año 2020)

Así como el conjunto de árboles se define porque hay al menos uno que no lo es, un conjunto de “buena gente” se define porque hay algunos que no lo son: los k. Podríamos seguir: el conjunto de machos se define porque hay al menos uno que no lo es: mujer, homosexual, “putito intelectual”, *trans*, y así.

El conjunto de clase media blanca se define porque hay al menos uno que no lo es: negro, pobre, villero.

Lógica de la segregación que vale para cualquier ser humano que habite este pobre y convulsionado mundo.

Entonces, ¿cuál es la salida?

La salida es por el lado de la mujer, de la creatividad, del vuelo, de la diversidad.

De cada operación de separación, dijimos, quedará un resto que, por un lado, convoca al buscar la exogamia y la diferencia y, por otro, tienta al sometimiento. ¿Qué hacer con esos desechos, con esas sobras? ¿Con esas (s)obras?

¿Podrá la sobra convertirse en obra, en creaciones, en un camino por el lado de la mujer? ¿Podrá negociarse con el odio imaginario, velar el real y soportar la diferencia?

Creo que el lado mujer nos mostró que, con esos desechos, con esas sobras, es posible crear, inventar, enmascarar, usar las sobras

como causa de deseo y crear, comer, deleitarnos con obras literarias, artísticas, creativas, intelectuales, deseantes.

También podemos disimular las “sobras”, los desechos de cada uno, hacer la vista gorda, expulsarlos, denegarlos y adjudicar lo abyecto a otre: a la mujer, al homosexual, al “k”, al niñx, al intelectual, al artista, al pensador, al homosexual, al *trans* y así... Suponer que el diferente goza sin medida de lo que a mí me fue prohibido. Y al que le supongo que tiene la magia de hacer “obras” desde la diversidad, lo destruyo, porque “con ello destruyo lo que me sobra”, por un lado, pero por otro, así también destruyo la diferencia. Es, en realidad, odio al propio goce y a la imposibilidad de hacer con él algo creativo.

Referencias

- Freud, S. (1989a). El Tabú de la virginidad. En *Obras Completas*, volumen XI (pp. 189-203). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1917).
- Freud, S. (1989b). Introducción del narcisismo. (Trad. J.L Etcheverry). En *Obras Completas*, volumen XIV (pp. 71-98). Amorrortu. Editores. (Obra original publicada en 1914).
- Freud, S. (1989c). La Transitoriedad (Trad. J.L Etcheverry). En *Obras Completas*, volumen XIV (pp. 309-311). Amorrortu. Editores. (Obra original publicada en 1916).
- Freud, S. (1989d). Más allá del Principio del Placer (Trad. J.L Etcheverry). En *Obras Completas*, volumen XVIII (pp. 7-62). Amorrortu. Editores. (Obra original publicada en 1920).
- Freud, S. (1989e). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras Completas*, volumen VI (pp. 59-127). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1917).
- Gerez Ambertín, M. (2014). *Imperativos del superyó*. Letra Viva.

Lacan, J. (1981). *El Seminario. Libro 3. La Psicosis. 1955-1956* (Trad. J. L. Demont-Mauri & D.S. Rabinovich). Paidós.

Lacan, J. (2012). *El Seminario. Libro 19. ... O Peor* (Trad. R. E. Rodríguez Ponte.). 1971-1972. Paidós.

Sobre la autora

Doctora en Psicología. Psicoanalista. Fue Profesora Titular de “Semiosis Social” y “Contribuciones del Psicoanálisis -Escuela Francesa-” en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Tucumán. Es directora de la Carrera de Doctorado en Psicología en la UNT y presidenta de la Fundación Psicoanalítica “Sigmund Freud” (Tucumán). Es autora de libros, entre ellos, *Duelo. Íntimo. Privado. Público*, y de múltiples artículos.

Capítulo 11

¿DE QUÉ NOS REÍMOS?

ANÁLISIS DE LA RISA Y EL BROMEAR EN RELACIÓN A LAS NORMAS A PARTIR DE UN CASO CONCRETO

Sebastián Díaz

El caso

En noviembre del 2019 el entonces senador y ex gobernador de Tucumán, José Jorge Alperovich, fue entrevistado por lxs periodistas Indalecio Sánchez y Carolina Servetto para el programa *Buen día* de LG *play* en el marco de unas muy próximas elecciones para la gobernación de la provincia. Sin embargo, toda vez que Servetto quiso preguntarle, Alperovich desvió la conversación, en *tono jocoso*. “¿Por qué no vino antes (al programa)? Lo invitamos muchas veces”. “No, fue una sola vez, no fueron muchas veces. No te sale ponerte en mala, ¿sabes?” (El tucumano, 2019), contesta Alperovich mientras gesticula (sonrisas, guiños y risitas “cómplices”) mirando a la cámara. A partir de entonces la periodista va perdiendo cada vez más la capacidad de intervención.

Estructuras y desigualdad hermenéutica

Miranda Fricker (2007) caracteriza lo que denomina *injusticia epistémica* dividiéndola en dos fenómenos, el de la *injusticia testimonial* y el de la *injusticia hermenéutica*. En términos generales, la injusticia epistémica consiste en el daño causado a una persona en su condición de sujeto de conocimiento por cuestiones de identidad. Mientras la injusticia testimonial se produce cuando los prejuicios hacen que un oyente descrea de las palabras de un hablante, la injusticia hermenéutica “se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (2007, p. 18). Así, las interpretaciones que los sujetos hacen de su propia experiencia y de la de los demás están definidas por esa desigualdad distributiva en los recursos simbólicos. La interpretación de toda forma de discurso, como las expresiones corporales, palabras, gestos, bromas, etc., se encuentran en algún punto determinadas por una instancia que rebasa el plano estrictamente lingüístico. De aquí la variedad de “descripciones” que podríamos imaginar en torno de lo sucedido: ¿Alperovich meramente incomodó, bromeó o acosó? Y Servetto, ¿fue eludida hábil, cruel o tontamente? ¿Puede alguien decir que fue proscripta en su rol de periodista, o incluso que fue acosada? ¿Pueden coexistir interpretaciones divergentes o aun opuestas? ¿Hay algún límite en este sentido y en ese caso?, ¿qué lo marca? ¿Hay un criterio normativo por encima de las prácticas de los hablantes? ¿De dónde extraeríamos el mismo? Fricker menciona una estructura que estaría operando: “los poderosos gozan de una ventaja injusta en la estructuración de las interpretaciones sociales colectivas [...] los poderosos suelen tener las interpretaciones apropiadas de sus experiencias, a las que recurren enseguida para dar sentido a sus experiencias sociales” (2007, pp. 237-238). Sin embargo, creo que esa relación entre esa “estructuración” y las aplicaciones de los usuarios del lenguaje no puede leerse como

un algoritmo indicador de la “interpretación adecuada” para cada caso, sino más bien como una construcción porosa y cambiante. Aun reconociendo esa estructura a la que refiere Fricker, deberíamos aceptar la no homogeneidad de la misma y por tanto reconocer que la audiencia, Servetto y Alperovich, pueden tener interpretaciones muy divergentes. Pero esto nos lleva a un nuevo problema, ¿de qué forma se dirimen las interpretaciones posibles entre los hablantes si la estructura de sentido compartido no se distribuye equitativamente entre ellos? (aun aquellos pertenecientes a una misma cultura)?

El humor y lo cómico

Es llamativo que en muchas comedias los personajes resulten risibles en virtud de sus torpezas para seguir reglas cotidianas que incorporamos por el solo hecho de vivir en sociedad. Esto es sugerente en dos sentidos: por un lado, muestra que nos reímos de quien no sigue la regla en el sentido esperable/correcto. Pero, por otro lado, nos ayuda a advertir que muchos de esos personajes se “desvían” de la regla no por una incapacidad para seguir ciertas órdenes (no necesariamente de una persona, dado que la “orden” bien puede estar implícita en una forma socialmente esperable de hacer las cosas). Tienen, por así decirlo, una rebeldía natural derivada de una malinterpretación ingenua de la forma en que se espera que hagan las cosas. La palabra “rebeldía” es una exageración, podría pensarse, en tanto tendemos a asociar (con razón) la rebeldía con cierta conciencia de aquello frente a lo cual nos rebelamos. Pero, si el personaje siguiera otros cursos de acción divergentes de modo consciente, probablemente ya no resultaría cómico sino...rebelde (y “serio”). Sin embargo, el humor tiene también un poder desestabilizador muy poderoso pues, trascendiendo el plano de la diégesis, los espectadores advierten *reveladoramente* la contingencia o arbitrariedad que pueden tener

las reglas (incluso aquellas más básicas: una caída suele generar gracia simplemente porque nos recuerda —entre otras cosas, como dice Bergson— que tenemos un cuerpo). Y esa revelación pone en primer plano el sistema de reglas que estaba operando.

Conviene ahora hacer una distinción conceptual importante. Dentro de las teorías de lo irrisorio, la de la incongruencia es la que más se ha desarrollado en el último siglo¹. Esta sostiene que la gracia radica en el señalamiento de una contradicción entre una norma ya aceptada y la transgresión a la misma. Pero esa desviación puede darse en dos sentidos diferenciables. *Lo cómico* parte de la observancia de la incongruencia para volver sobre la norma: tiene una intencionalidad normativa, reafirma la regla que se transgrede. Uno de sus corolarios es que aquí el chiste pone a quien lo emite en el lugar de una autoridad (o de superioridad). Es, por ejemplo, la postura de Bergson, para quien la risa es siempre una amonestación social frente al desvío de la norma: “Expresa, pues, lo cómico cierta imperfección individual o colectiva que exige una corrección inmediata. Y esta corrección es la risa. La risa es, pues, cierto gesto social que subraya y reprime una distracción especial de los hombres” (1985, p. 36). En este sentido, conocedor del “humor social”, Alperovich utilizaría de forma intencional la burla como correctivo, reafirmando la norma en el acto mismo de señalar el desvío.

Pero podemos considerar que el entonces senador haya actuado de esta forma no deliberadamente, sin querer negar el rol de periodista a Servetto. En este caso, Alperovich sigue la norma de forma impecable, con un apego casi natural, por lo cual no tiene más alternativa que actuar como actúa: jocosamente. Él ha aprendido, ha incorporado, entre otras cosas, la práctica del bromear de esta forma. No advierte la contingencia de las reglas que guían su acción de bromear. Esto es justamente lo que diferencia al humor

1. Ver Larkin-Galíñanes, C. (2015) y Palacios, C. (2016) en relación a la distinción humor-cómico

de lo cómico. En el caso del humor, si bien se parte de la observancia de la regla, no se lo hace para normar, sino para denunciar la contingencia o absurdo de ciertas normas incorporadas pero invisibilizadas (por ejemplo, que las mujeres tengan menos derecho a expresar sus opiniones que los varones en ciertos contextos).²

¿Por qué esto es relevante? La operación de Alperovich puede leerse como una destinada a pulverizar el rol serio (que por su identidad de periodista tiene Servetto) generando interpretaciones en otro sentido que diluyen los objetivos de la periodista: el tono jocoso nos recuerda que ella se está saliendo de la norma, y por ello es amonestada con la risa. No es exagerado agregar una nueva hipótesis a nuestro análisis: un elemento facilitador de esa operación es el género femenino de quien pretende preguntar.³

Actos de habla silenciados

Nótese que Serveto es una periodista con trayectoria y difícilmente pueda aducirse que le faltan recursos simbólico-hermenéuticos para interpretar lo que le estaba sucediendo durante la entrevista. No es un problema de interpretación personal, entonces. De hecho, se ve su incomodidad e insiste repetidamente frente a las maniobras de Alperovich para eludir sus preguntas. Parece ser consciente de lo que le ocurre. Y, sin embargo, se vio efectivamente privada de ejercer su rol como periodista política. En efecto, a pesar de que sus intervenciones llevaban el tono interrogativo, ella no puede realizar el acto que quería, no pudo *preguntar*. Tal como desarrolla Rae Langton (1993), aquí se da un caso de silenciamiento ilocucionario, en el cual la hablante emite

2. Un caso donde se emplea el humor de esta forma bien puede verse en <https://www.instagram.com/reel/C1XK2dDudVi/>

3. Además de jocosas, las intervenciones de Alperovich en relación a Servetto fueron marcadamente sexistas: <https://www.youtube.com/watch?v=8aHF4tc1Gs0>

el contenido semántico (la *locución*) sin problemas, pero no solamente no logra conseguir los efectos buscados (*perlocución*) sino que no logra realizar el acto que pretendía⁴. Aquí, efectivamente, el efecto buscado por Servetto (podemos suponer, por caso: suscitar determinado tipo de respuesta en su interlocutor, informar a la audiencia, etc.) queda anulado de raíz.

Para que un acto ilocucionario sea efectivo, se requieren ciertas condiciones. Al decir de Langton, la autoridad es una condición esencial que debe satisfacer un hablante para que sus actos de habla preserven su fuerza ilocucionaria⁵. Entonces, ¿en qué casos y ante cuáles circunstancias un hablante no tendría la autoridad requerida? Hay dos causas principales: o bien el rol que estamos desempeñando (un actor en una obra quiere indicar un fuego real y no consigue hacerlo), o bien la identidad del hablante. En nuestro caso, la identidad de la hablante prevalece incluso por sobre el rol, que en este caso debería infundir autoridad para entrevistar. Algo en relación a lo que Servetto *es* (en un sentido no metafísico, pero sí identitario) le impide desempeñar determinado rol. Según la autora, “Ciertos actos ilocucionarios fijan el rango y el alcance de otros actos ilocucionarios” (1993, p. 317). Los actos de habla de Alperovich podrían considerarse silenciadores dadas dos condiciones: por un lado, la cuestión de género. Por el otro, Alperovich no amenaza (al menos de forma directa): bromea.

¿Pueden los actos ilocucionarios de un poderoso que bromea silenciar a una mujer periodista? El hecho de que se trate de una persona con poder no es secundario, todo lo contrario. Pero aquí estoy tratando de enfatizar otro asunto, el lugar que lo cómico pueda tener, tanto para dislocar un sentido como para establecer un sistema reglas de modo normativo. Esto sugiere también que el discurso humorístico tiene una peculiar relación con la nor-

4. Ver Langton, 1993.

5. “[...] la habilidad para realizar actos ilocucionarios puede verse como una medida de autoridad, una medida del poder político” (1993, p. 315).

matividad: “human practices governed by rules are intrinsically connected with the logic of jokes” [las prácticas humanas gobernadas por reglas están intrínsecamente conectadas con la lógica de los chistes] (Del Castillo 2018, p. 94).

Algunas acotaciones sobre el bromear

Hay algo muy sugerente en nuestro caso de análisis, puesto que podemos imaginar perfectamente que si el entonces senador hubiese afirmado explícitamente que no contestaría las preguntas de la periodista porque para él las mujeres no son dignas interlocutoras, la situación sería otra. Es decir, aunque de hecho esa sea la situación que para muchas personas rige, es algo que no es dicho. En cambio, el tono jocoso le permite hacer uso de ese sistema normativo con cierta eficacia impune. Un rasgo del discurso humorístico es que plantea un juego entre mostrar y ocultar; lo que se dice no es del todo claro y, en cambio, muchas veces supone un trabajo cognitivo para captar la gracia (incluso en ocasiones parte de la gracia radica en la incomprendición que se genera; esto se traduce en sensaciones del tipo: ¿qué es exactamente lo que se nos quiso decir?).

Quizás podría aducirse que Alperovich no actuó deliberadamente, que ha incorporado y naturalizado esas formas de decir y hacer. Él sigue la regla ciegamente. Pero esto no nos desvía de nuestro asunto, por el contrario, sitúa al bromear en el centro de la escena como un vehículo normativo. Una regla de por sí puede interpretarse de diversos modos. No se entiende la aplicación de la regla, entonces, sin una instancia que no está contenida en la regla como tal. Esa instancia es el adiestramiento social que implica una diversidad de prácticas lingüísticas y no lingüísticas mancomunadas. Es en ese vínculo donde el entrenamiento es crucial. El adiestramiento tiene que ver con las prácticas lingüísticas y no lingüísticas, entre las cuales las bromas son centrales capitalizando

la historicidad de ciertas prácticas rituales concentradas en este movimiento lingüístico.

Es que el bromear puede ser radicalmente normativo. Imaginemos a alguien que recién ingresa a un grupo y el rol del humor en su adaptación. Pensemos en la importancia del humor en la vida social de un niño reparando en la eventual vergüenza que puede generarle ser el blanco de este discurso. Aprendemos cuáles cursos de acción no son los correctos en buena medida porque al seguirlos hay otro que se nos ríe. Si mi hipótesis de que el juego lingüístico del humor es marcadamente normativo es correcta, su lugar en la vida social y en el juego de lenguaje de atribución de significados, es decir, en la adquisición del lenguaje, no sería despreciable: sé lo que me dicen porque cuando no lo sé, se me ríen. Para exagerar: sin humor no hay significatividad. Es un juego pues, que instituye la posibilidad misma de jugar otros juegos al cumplir un rol clave dentro del juego de atribución de significados, base de la interacción social.

Consignemos algunos rasgos del bromear:

- (1) No solo marca una incongruencia, ridiculiza a quien se desvía de la norma.
- (2) Algo queda en el misterio, no resulta fácil defenderse ante una broma.
- (3) Que “el chiste tiene un carácter benigno” (Berger, 1999, p. 37). Es decir, se puede expresar prácticamente *cualquier cosa en forma de broma*.
- (4) Las bromas generan una atmósfera particular donde las leyes habituales en cierto sentido se suspenden: ahora nos reímos, no juzgamos. (Berger desarrolla estos puntos de vista a la luz de la fenomenología de Schutz en Berger 1999, p. 29-43).
- (5) Es terapéutico. La consideración del humor como alivio es una teoría en sí misma, habitualmente referida a Freud, pero no únicamente. Es decir que es celebratorio, nos gusta reír

y celebramos el humor. De aquí que queremos reírnos y no que se nos rían.

- (6) Apunta a lo obvio, lo básico, lo más familiar. Por tanto, quien cae fuera, queda en ridículo (Vilanova, 2015).
- (7) Omnipresencia. Aparece en todos los ámbitos y en la vida cotidiana (esta tesis es transversal a toda la obra citada de Berger *Risa Redentora*).
- (8) El chiste tiene una función primaria de socialización.⁶

Avner Ziv menciona que estos usos de lo cómico, desde la sonrisa y la risa (de la interacción social en los bebés, como señales de amistad, distensión, solidaridad) hasta las bromas de adultos, cumplen roles centrales en la socialización:

más concretamente, la risa cómica es un medio habitual que emplean los individuos para conseguir la aceptación de otros [...] se trata de un rol prácticamente universal, que se encuentra en los más diversos grupos y en diferentes culturas reforzando la cohesión del grupo. La fórmula es más o menos la siguiente: quienes se ríen unidos permanecen unidos. (Berger, 1999, p.109)

Ahora bien, si suscribimos a esta tesis de la función socializadora de la risa, ¿cómo sabe un individuo de qué reírse y de qué no? Para interpretar se requiere lo que los sociólogos llaman una definición de la situación. ¿Cómo define la situación un individuo? Muchas veces un chiste es introducido con algún tipo de señal, por ejemplo, golpeándose con el codo, introduciendo la frase “has

6. Si bien podríamos enumerar muchas otras peculiaridades de este tipo de práctica discursiva, agotaremos la lista en ésta última característica, fundamental para nuestro propósito.

oído este...”, “pero las señales más habituales son de carácter no verbal: un cambio de entonación en la voz, *una sonrisa cómplice*; una risita preliminar; o un guiño” (Berger, 1999, p. 122, mis cursivas). Pero, nuevamente, resulta problemático el tema de cómo interpretar estas señales como tales:

Estas señales no son *ad hoc*, inventadas en cada caso por quienes participan en una interacción concreta. Al contrario, éstas impregnan grupos sociales o sociedades enteras y las personas las adquieren en el curso de su socialización junto con el resto del sistema de símbolos socialmente construidos. (Berger, 1999 p. 124).

Bien puede ser que Alperovich utilice deliberadamente la estructura normativa-epistémica de la que habla Fricker para hacer valer su autoridad como hacedor de leyes que delimitan el campo de actos de habla posibles. O bien puede ocurrir que siga la regla “rígidamente”. Pero en ambos casos él está del lado de la autoridad. El análisis del caso puede ser indicativo no solo de un uso singular, sino del modo en que funciona el lenguaje en conexión con nuestra vida social. La clave está en cómo somos entrenados en seguir reglas. Por eso no es suficiente con que Servetto pueda interpretar como silenciamiento lo que le ocurre. Porque Alperovich ya ha sido magníficamente entrenado en seguir reglas, *sabe* (está adiestrado en) cuándo reírse y hacer reír. Quizás algo de ese entrenamiento se haya modificado en estos últimos años. En cualquier caso, será útil preguntarse *de qué nos reímos*.

Referencias

- Berger, P. (1999). *Risa redentora. La dimensión cómica de la existencia humana*. Ed. Kairós.

- Bergson, H. (1985). *La risa*. Plaza & Janés Editores.
- Del Castillo, R. (2018). Gags and games. Wittgenstein and his relation to jokes. En W. Russell, E. Ryall & M. Mclean (Eds.), *The philosophy of play as life* (pp. 94-106). Routledge.
- El tucumano. (22 de noviembre de 2019). “Esta preciosura”: el día que Alperovich acosó en vivo a la periodista Carolina Servetto, de <https://www.eltucumano.com/noticia/actualidad/259780/esta-preciosura-el-dia-que-alperovich-acoso-en-vivo-a-la-periodista-carolina-servetto>
- Fricker, M. (2007). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento* (Trad. R. García Pérez). Herder.
- Langton, Rae. (1993). Speech acts and unspeakable acts. *Philosophy & Public Affairs*, 22(4), 293–330.
- Larkin-Galiñanes, C. (2015). An overview of humor theory. En S. Attardo (Ed.), *Routledge handbook of language and humour* (pp.4-16). Routledge.
- Palacios, C. (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos de humor? Elementos para una teoría general de lo Irrisorio. *Revista LUTHOR*, 35, 46-60.
- Vilanova Arias, Javier (2015). La profundidad filosófica de un chiste. *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 2, 90-105.
- Wittgenstein, Ludwig. (1999). *Investigaciones filosóficas* (Trad. A. García Suárez y U. Moulines). Ed. Altaya S.A.

Sobre el autor

Profesor egresado de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Trabaja como docente en nivel medio, terciario y universitario en materias tan diversas como filosofía, ética y lógica. Pertenece a dos proyectos de investigación, ambos ligados a la filosofía del

lenguaje y es miembro de GEFFL. Es miembro fundador del colectivo filosófico “Meta pensá”. Cursa el doctorado en humanidades por la Universidad Nacional de Tucumán, donde desarrolla su tesis sobre el humor en la filosofía desde una perspectiva wittgensteiniana.

IV.

INJUSTICIAS Y SILENCIAMIENTOS

realidades sociales, como sujetos reales que interaccionan para producir y transmitir conocimiento, atravesados por cuestiones de poder, y no como entidades abstractas. El interés está en aspectos éticos y políticos, pero es clave comprender que estas dimensiones no son excluyentes con respecto a lo epistémico, sino que se encuentran interrelacionados¹.

El trabajo de Fricker se concentra en desarrollar dos formas de lo que ella llama “injusticia epistémica”, un tipo de injusticia en la que se causa un mal a alguien en su condición de sujeto de conocimiento. El primer tipo es lo que denomina “injusticia testimonial”, y consistente en un *déficit de credibilidad prejuicioso identitario*. Es decir, una situación en la que el oyente otorga a cierto hablante un grado de credibilidad menor debido a prejuicios identitarios.

El segundo tipo de injusticia epistémica es llamado por Fricker “injusticia hermenéutica”. Se trata de la situación en la que una laguna en el conocimiento colectivo genera que los sujetos no tengan las herramientas hermenéuticas para interpretar adecuadamente experiencias centrales en su vida. En este caso, veremos, también operan prejuicios estructurales.

Fricker desarrolla inicialmente los conceptos de “poder”, y específicamente de “poder identitario”, con los que trabajará para definir la injusticia epistémica: el poder social es la capacidad que tenemos como agentes sociales para influir en el curso de los acontecimientos del mundo social². El objetivo de toda actuación del poder es ejercer control social. Existe además un tipo de poder

1. El objetivo es encontrar cómo nuestras prácticas pueden volverse no solo más racionales sino también más justas.

2. Este puede darse de forma agencial (ejercido por un agente) o estructural (no hay un agente en particular que lo ejerza. En este caso el poder se encuentra diseminado por el campo social). Sin embargo, el poder agencial siempre supone de algún modo el poder estructural, dado que implica una relación del agente con otros sujetos sociales y un contexto social determinado, cierta coordinación de las prácticas sociales.

que implica no solo la coordinación social práctica, sino también la coordinación social de la imaginación. En la imaginación social colectiva se instalan toda clase de concepciones o imágenes sobre las identidades sociales, y cuando el poder depende en su actuación de que los agentes posean algún tipo de identidad social, entonces está operando lo que Fricker llama “poder identitario”. Este tipo de poder posee una relevancia central a la hora de explicar la injusticia epistémica.

Recursos hermenéuticos sesgados

Fricker define de manera general a la injusticia hermenéutica como “*the injustice of having some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to persistent and wide-ranging hermeneutical marginalization*” [la injusticia de que cierta área significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva como consecuencia de la marginación hermenéutica persistente y generalizada] (2007, p. 154).

La marginación hermenéutica consiste en la participación hermenéutica desigual en la producción social de los significados sobre áreas de la experiencia que pueden ser valiosas para el sujeto. Esta exclusión de ciertos sujetos de la producción del conocimiento genera un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos, y es lo que da lugar a la injusticia hermenéutica, en el momento en que la persona intenta hacer inteligible (para sí misma o para otros) cierto aspecto de su experiencia, y esto se ve entorpecido o imposibilitado por la falta de recursos hermenéuticos disponibles³.

3. La marginación hermenéutica implica que quienes están en lugares de mayor poder posean recursos hermenéuticos disponibles para dar sentido a sus experiencias, mientras que quienes están en situación de menor poder no tengan recursos adecuados disponibles que permitan hacer inteligibles sus propias experiencias, de acuerdo a sus intereses.

El ejemplo que toma Fricker para ilustrar este fenómeno es la historia del surgimiento del concepto de *acoso sexual*. Este permite comprender claramente la laguna hermenéutica que impedía a las mujeres dar sentido a una experiencia común a un gran número de ellas, pero que hasta el momento (es decir, previamente a la aparición del concepto de *acoso sexual*) se explicaba en términos que no reflejaban adecuadamente sus vivencias. Las consecuencias de esta falta de recursos hermenéuticos para dar sentido a esa realidad ponían en una desventaja significativa a las mujeres (los hombres también tenían una interpretación sesgada e inadecuada de esta experiencia, pero no eran ellos los perjudicados por esta ausencia, sino más bien, se veían favorecidos)⁴.

Para Fricker, la principal consecuencia epistémica de la injusticia hermenéutica es que vuelve estructuralmente prejuicioso el recurso hermenéutico colectivo, de modo que este da lugar a interpretaciones sesgadas de la experiencia social. Dado el contexto de poder social, y sus efectos en la marginación hermenéutica, podemos decir que estas interpretaciones sesgadas tenderán a estar influidas por los grupos de poder y no por aquellos sujetos que puedan llegar a ser sus protagonistas. Esto tiene consecuencias éticas, dado que son grupos de menor poder social los que se ven más afectados por la marginación hermenéutica, y, por lo tanto, el prejuicio social que se introduce en el recurso hermenéutico será esencialmente discriminador. Se trata de lo que la autora llama un *prejuicio identitario estructural*, que afecta a las personas en función de su pertenencia a determinado grupo social con menor poder, es decir, por causa de ciertos aspectos de su identidad social. La marginación hermenéutica es siempre forzosa, es decir,

4. Otro aspecto a destacar es que la marginación hermenéutica no afecta necesariamente al sujeto de conocimiento en todas sus experiencias, pues dado que la identidad social es compleja, puede afectarle en ciertos aspectos de su experiencia (como mujer, por ejemplo) pero puede haber otras situaciones en las que otros rasgos de su identidad social sean más relevantes y le permitan el acceso a la participación en la conformación de significados.

es siempre impuesta, no es el resultado de una elección, sino de cuestiones de poder.

Por otro lado, se distinguen dos tipos de injusticia hermenéutica: *sistemática* e *incidental*. Ambas quedan agrupadas en la definición genérica ofrecida anteriormente, pero poseen aspectos distintivos. La injusticia de tipo *incidental* es localizada, y no suele tener relación con otras formas de injusticia, no se da de forma reiterada o en otros ámbitos de la experiencia social de la persona. Basta con que una laguna en el conocimiento impida dar sentido a cierta experiencia relevante del sujeto. Pero se trata de un caso aislado de falta de poder, no suele vincularse a otros modos de marginación o injusticia.

El segundo tipo es el más relevante. Fricker ofrece una definición más específica de la injusticia hermenéutica *sistemática*, de modo que esta registre que la marginación hermenéutica es persistente y generalizada. La considera de la siguiente manera:

... the injustice of having some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to a structural identity prejudice in the collective hermeneutical resource [La injusticia de que cierta área significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva como consecuencia de un prejuicio identitario estructural presente en los recursos hermenéuticos colectivos] (2007, p.155).

Podríamos decir que el caso sistemático posee mayor conexión con otras formas de injusticia presentes en el contexto social, dado que posee una relación con los prejuicios identitarios que circulan en el imaginario colectivo. La marginación hermenéutica del caso sistemático implica una marginación socioeconómica, pues el sujeto se ve excluido de las profesiones vinculadas a la producción del conocimiento (política, periodismo, derecho, ciencias,

etc.). Es decir, en el caso de la injusticia hermenéutica sistemática el sujeto es más susceptible a sufrir otros tipos de injusticia, y podemos ver entonces que está vinculada a la desigualdad estructural y a la opresión⁵.

Ahora bien, Fricker señala que existe otro caso (otra forma en la que puede darse la injusticia hermenéutica) que no tiene como motivo una laguna en el contenido de los recursos epistémicos colectivos, sino en *la forma*, es decir, en el estilo o el tipo de discurso utilizado para transmitir ese conocimiento. Ciertos discursos o modos de expresión son considerados válidos, dejando de lado otros estilos, y esto está usualmente vinculado a la marginación hermenéutica, y, por lo tanto, a los grupos de poder. Por ejemplo, se ha sostenido que las mujeres tienden a utilizar un discurso vinculado a lo emotivo en ciertos contextos:

If one lives in a society or a subculture in which the mere fact of an intuitive or an emotional expressive style means that one cannot be heard as fully rational, then one is thereby unjustly afflicted by a hermeneutical gap—one is subject to a hermeneutical injustice [Si uno vive en una sociedad o en una subcultura en la que el mero hecho de un estilo expresivo intuitivo o emocional implica que uno no puede ser oído como completamente racional, entonces uno está, por ende, injustamente

5. Sin embargo, en ambos casos existe un aspecto ético de injusticia, de desigualdad. Podría darse un caso en el que una persona sufriera consecuencias negativas debido a que no existe aún un marco conceptual para hacer referencia a una enfermedad que padece, es decir, un vacío en el conocimiento colectivo tiene un impacto negativo en su vida. Pero esto no es un caso de injusticia, es solo un caso de mala suerte. “For something to be an injustice, it must be harmful but also wrongful, whether because discriminatory or because otherwise unfair” [Para que algo sea una injusticia, debe ser nocivo, pero también arbitrario, ya sea porque es discriminatorio o porque es desigual en otro aspecto] (Fricker, 2007, p.151). Por lo tanto, el ejemplo mencionado no es un ejemplo de injusticia hermenéutica incidental.

afectado por una laguna hermenéutica – uno está sujeto a injusticia hermenéutica] (2007, p.161)

Esto es todo lo que Fricker dice al respecto al desarrollar la injusticia hermenéutica con respecto a *la forma*, de modo que el análisis que realiza de este aspecto es, a mis ojos, insuficiente. Creo que a primera vista no resulta obvio por qué esto es un ejemplo de injusticia hermenéutica. Es evidente el aspecto de marginación hermenéutica involucrado, pero con respecto al momento de la injusticia, no es claro por qué es un caso de injusticia hermenéutica, cuando pareciera ser más bien del tipo testimonial. Si el sujeto posee un significado o una interpretación que desea transmitir, pero su discurso no es aceptado como legítimo por alguna razón, parecería tratarse más bien de un déficit en su credibilidad. Su palabra no se toma seriamente, no se acepta como conocimiento válido.

Para clarificar esto tomemos la siguiente distinción que la autora realiza con respecto a ambos tipos de injusticia: “The first prejudicial exclusion⁶ is made in relation to the speaker, the second⁷ in relation to what they are trying to say and/or how they are saying it” [El primer tipo de exclusión prejuiciosa se realiza en relación al hablante, el segundo en relación a lo que está intentando decir/o cómo lo está diciendo] (2007, p.162) Esto permite comprender mejor por qué el ejemplo corresponde a la injusticia hermenéutica, dado que el déficit se realiza con respecto al modo en que se presenta el conocimiento, el registro, o el estilo, pero no necesariamente tiene una relación con la hablante como tipo social. Sin embargo, creo que es alta la probabilidad de que ambos tipos aparezcan unidos en un caso de estas características.

6. La testimonial

7. Hermenéutica

El silencio que subyace a la injusticia hermenéutica

Intentaré entonces arrojar más luz sobre los dos fenómenos analizados en el libro de Fricker: la marginación y la injusticia hermenéutica, y para hacerlo recurriré al trabajo de Dale Spender en torno al lenguaje como un producto masculino y el silenciamiento de la mujer.

En primer lugar, destaquemos algunas diferencias entre los conceptos planteados por Fricker. Por un lado, el concepto de “marginación hermenéutica” hace referencia a la falta de acceso o de participación en la producción de los recursos hermenéuticos colectivos. El momento de la injusticia hermenéutica solo tiene lugar cuando el sujeto intenta hacer inteligible cierta experiencia, ya sea para sí mismo o en una situación comunicativa. La marginación hermenéutica, entonces, es el trasfondo que tiene como consecuencia situaciones de injusticia hermenéutica, y esta última se da cuando una laguna en el conocimiento colectivo tiene un impacto que perjudica a ciertos grupos sociales, y no a otros, de manera que existe un fuerte elemento discriminatorio (Fricker, 2007, p.162).

La injusticia hermenéutica, entonces, involucra un elemento de desigualdad que es inherente al concepto, pues no es solo una falta en el conocimiento, sino una desventaja asimétrica entre grupos con diferente poder, y esa desventaja impide a un grupo dar sentido a cierta experiencia significativa y, por lo tanto, tomar control de alguna manera sobre esa experiencia. Y, lo más importante, la injusticia hermenéutica emerge a partir de un contexto de marginación hermenéutica. Esto también da forma al carácter injusto de este tipo de fenómeno, dado que el punto de partida es, en sí, injusto: la participación desigual en la conformación del conocimiento debido a cuestiones de poder identitario o de poder material.

El texto de Spender *Man Made Language* (1985) prolifera en ejemplos y detalles sobre cómo se ha llevado adelante el sexism

en el lenguaje y cómo ha operado el poder patriarcal para silenciar a las mujeres. Es por eso que considero que posee gran riqueza para profundizar en el fenómeno de la marginación hermenéutica. Uno de los aspectos centrales del análisis que realiza Spender tiene que ver con sostener la idea de que los hombres han creado el lenguaje, y, por lo tanto, lo han formado en función de sus propósitos, mientras que las mujeres se han visto excluidas de la producción de formas culturales y, por ello, del lenguaje. Como consecuencia de esto la autora destaca la imposibilidad de que las mujeres transmitieran sus significados sobre el mundo conformando una tradición.

Esto se debe no a que las mujeres no tengan la capacidad de producir significados, sino a su incapacidad para introducirlos en la cultura, en los significados compartidos por la sociedad. En otros términos, las mujeres no han logrado que sus significados sean aceptados como legítimos e incorporados al habla común. Las mujeres no han ocupado posiciones de poder en las que pudieran intervenir en la producción de conocimiento. Los filósofos, políticos, educadores, periodistas, lingüistas, etc., han sido históricamente hombres (y aún hoy encontramos una brecha en muchos de estos ámbitos). Podemos decir, entonces, que las mujeres no han tenido las mismas oportunidades que los hombres para intervenir en la conformación del lenguaje y el conocimiento.

Esto sustenta la afirmación de Spender de que el lenguaje es una creación masculina, y es lo que hasta el momento hemos llamado, en términos de Fricker, “marginación hermenéutica”. Pero hay un aspecto importante que no parece recibir tanta atención en el desarrollo de Fricker, pero que Spender atiende en profundidad: en los casos en los que mujeres sí produjeron nuevos significados, y estos entraron en conflicto con la “realidad masculina”, han tendido a ser desestimados, y no han tenido realmente peso en la transmisión de la cultura (Spender, 1985, p. 53).

Esto ha derivado en que cada generación de mujeres deba producir desde el inicio nuevos significados, sin continuidad con lo que otras mujeres habían creado en generaciones anteriores, debido a su desconocimiento de tales desarrollos. La experiencia de las mujeres no es codificada y transmitida, y por lo tanto sus significados han desaparecido. “There is a ‘loud silence’ when one searches for the meanings of women in the language” [Existe un ‘fuerte silencio’ cuando uno busca los significados de las mujeres en el lenguaje] (1985, p. 54). La consecuencia es la invisibilización de la mujer.

Tomemos el ejemplo, propuesto por Spender, del fenómeno de la maternidad. Existe un significado legitimado de “maternidad”, que tiende a su romantización y que entra en conflicto con las experiencias de múltiples mujeres. Si bien muchas de estas mujeres pueden haber producido significados propios, estos no han tenido el mismo peso y han sido invisibilizados. No es extraño que dada tal romantización de la maternidad muchas mujeres que no la experimenten de esta manera tiendan a permanecer en silencio con respecto a estas experiencias, considerándose inadecuadas o incorrectas, o, dado el vínculo presente en nuestra cultura entre lo femenino y la naturaleza, antinaturales. No compartirán sus vivencias con otras y, por lo tanto, la cadena se rompe.

En la película *The Lost Daughter* (2022), dirigida por Maggie Gyllenhaal y basada en la novela del mismo nombre de Elena Ferrante, se nos presenta un retrato de la maternidad que no es el que usualmente se encuentra en el imaginario colectivo. Si nos regimos por los significados legitimados de la maternidad, Leda⁸, la protagonista, es una “mala madre”, un personaje terrible, que hace algo impensable: abandonar a sus hijas pequeñas. En la película

8. La película sigue a Leda, una profesora de literatura en unas breves vacaciones frente al mar. La llegada de una ruidosa y numerosa familia, en especial una mujer, Nina, con su hija pequeña, captan la atención de Leda, y despertarán recuerdos intensos sobre su propia relación con sus hijas, la maternidad y las decisiones que tomó en su juventud.

nos encontramos con una Leda adulta, que se va revelando atormentada por recuerdos de ese abandono. En las escenas de esos recuerdos vemos a una joven Leda llena de contradicciones, que le impiden tener control sobre su vida por el conflicto que implica la maternidad con respecto a sus ambiciones, su vida como mujer y amante, su independencia. Pero también se nos muestra a una madre amorosa, en escenas de cariño e intimidad con sus hijas. Creo que es interesante porque pareciera que en los significados presentes en el imaginario social tenemos una categoría para madres presentes, “correctas” y abnegadas, y luego está la categoría de mujeres que no quieren ser madres. Pero carecemos, incluso hoy, de una concepción adecuada de lo que es la maternidad real atravesada por todas esas contradicciones, por el amor maternal y el deseo de alejarse, de recuperar la independencia, la identidad. Cuando Leda relata cómo se sintió esos años lejos de sus hijas no nos da una respuesta políticamente correcta; nos golpea su honestidad brutal: “fue fantástico”. Nina le pregunta entonces por qué volvió con sus hijas, al cabo de unos años de ausencia, a lo que Leda responde, con simplicidad: “Porque soy su madre, las extrañaba. Soy una persona muy egoísta”.

Leda no cumple con los significados establecidos para la maternidad. No podía ser ni una cosa (la madre abnegada) ni la otra (vivir sin sus hijas). El conflicto entre tener que cumplir con las expectativas de lo que era ser madre y sus aspiraciones personales fuera de la maternidad hacía insostenible su relación con sus hijas. Pero cuando las mujeres hablan, como nos muestra Spender, sale a la luz que esas vivencias que atormentan a nuestra protagonista, porque no logra conciliarlas con lo que se espera de ella, son probablemente comunes a muchas mujeres que desean la maternidad, pero no en los términos en los que hasta el momento se ha planteado.

En este ejemplo podemos ver operando la injusticia hermenéutica. El vacío en los recursos hermenéuticos para dar cuenta de aspectos de la maternidad que no concuerdan con la mirada tradicional, sesgada, impide a las mujeres dar un sentido adecuado a

sus vivencias, de modo de hacerlas inteligibles, para ellas mismas y para los demás. La consecuencia puede ser en muchos casos, como resalta Spender, el silencio. Y cuando se crean significados acordes a estas experiencias, el sistema opera de modo que nuevamente se produzca el silenciamiento y la invisibilización. La injusticia hermenéutica deriva nuevamente en marginación hermenéutica, dado que los nuevos significados que desafían la descripción legitimada de maternidad tenderán a ser rechazados tanto por hombres como por mujeres, puesto que ambos están formados en la visión masculina del mundo (Spender, 1985, p. 57). Leda será para todos y todas solo una madre terrible, una vergüenza, incomprensible⁹.

Spender muestra con claridad cómo estos dos aspectos (marginación e injusticia) se sostienen mutuamente en un círculo en la historia de las mujeres. Estas han tenido dificultad para dar sentido a sus experiencias debido a que el lenguaje ha sido una creación de hombres, y los discursos femeninos que lograban crear nuevas descripciones eran invisibilizados, rechazados, no formaron una tradición a la que nuevas generaciones pudieran acceder. Las mujeres, en su intento de crear significados adecuados a sus experiencias, se veían condenadas a empezar desde cero una y otra vez. Es así que el silencio femenino se ve reforzado continuamente por el orden patriarcal, porque es esencial para su sostenimiento.

Analizando los discursos circulantes en torno a la maternidad en la actualidad, Esther Vivas reflexiona:

Ser madre queda reducido y normativizado a dos opciones, la de ángel del hogar o la de superwoman, que son los modelos que encajan en el sistema y que se espera que reproduzcamos indistintamente. La maternidad es prisionera de «discursos normativos bipolares y es-

9. ¿Nos impactaría sus acciones si fueran realizadas por un hombre? Es evidente que no.

tereotipados» de corte patriarcal y capitalista, que nos condenan a ser tachadas de profesionales fracasadas al no estar disponibles al cien por ciento en el trabajo, o de malas madres por no cuidar y dedicar el tiempo suficiente a los pequeños. La culpa es siempre nuestra. (2019, p. 12)

Vemos entonces que aún estamos lejos de que las experiencias de las mujeres con respecto a la maternidad estén libres de opresión y de prejuicios que las sitúan en un lugar de vulnerabilidad. La solución tampoco es el rechazo frontal al deseo de maternar y al rol del cuidado, lo que deriva en que nuevamente dejemos desprotegidas a quienes se encargan de las infancias y las tareas de cuidado, sin reconocer sus experiencias, sin dar voz a sus deseos y subjetividades (y sin políticas que las reconozcan y protejan efectivamente). Las mujeres hablan y expresan sus significados, pero los discursos hegemónicos disponibles generan nuevamente que los recursos hermenéuticos colectivos impongan modelos que protegen el orden patriarcal y capitalista, y no a las mujeres. Es notable que hace décadas que el feminismo viene cuestionando la visión que impone a la mujer los roles de cuidado y, sin embargo, los datos muestran que estas tareas continúan estando a cargo mayoritariamente de mujeres, sumado a que estas se han incorporado al mundo del trabajo, dando lugar a la “doble jornada”.

Consecuencias de la injusticia hermenéutica

El agravio que sufre la persona en ambos casos de injusticia epistémica es, en primer lugar, sobre su condición de sujeto de conocimiento: la expulsión prejuiciosa de la propagación del conocimiento.

Cabe aclarar, como ya se sugirió, que es probable que la injusticia hermenéutica sistemática se vea acompañada de injusticia

testimonial, pues no solo la persona se verá en dificultades para hacer inteligible su experiencia a otro sujeto, sino que además operará el prejuicio identitario, restándole credibilidad. Entonces el agravio es doble.

Como ya señalamos, la injusticia hermenéutica es un tipo de discriminación estructural. Afecta a ciertos grupos poniéndolos en desventaja frente a otros de mayor poder, quienes tienen los recursos para introducir sus significados en el conocimiento colectivo. En otras palabras, el vacío en el conocimiento es común a todos, pero afecta de forma discriminatoria a quienes tienen menor poder hermenéutico.

El principal daño de la injusticia hermenéutica es, entonces, la situación localizada de inequidad hermenéutica en la que el sujeto no puede hacer inteligible algo que está en su interés hacer inteligible. Este daño llevará inevitablemente a otras desventajas en la práctica, que dependerán del contexto particular del caso. Pero lo relevante aquí son las consecuencias epistémicas en el sujeto:

When you find yourself in a situation in which you seem to be the only one to feel the dissonance between received understanding and your own intimated sense of a given experience, it tends to knock your faith in your own ability to make sense of the world, or at least the relevant region of the world [Cuando te encuentras en una situación en la que pareces ser el único en sentir la disonancia entre la comprensión recibida y tu propia íntima sensación de cierta experiencia, esto tiende a golpear tu fe en tu propia habilidad para dar sentido al mundo, o al menos a esa parte relevante del mundo].
(Fricker, 2007, p. 163)

La persona pierde confianza epistémica, lo que puede tener profundas ramificaciones en su desarrollo como sujeto de conoci-

miento, llevando a la pérdida de conocimiento, o al impedimento para adquirir mayor conocimiento o ciertas virtudes epistémicas. Negarle a alguien su racionalidad es, en una cultura donde la razón ha ocupado un lugar central para definirnos, negarle su misma humanidad. Quien pierde confianza en sus capacidades para dar sentido al mundo, entonces, pierde un aspecto clave de su persona.

Pero los daños pueden ir aún más lejos, pues una consecuencia posible de la injusticia hermenéutica (y también de la testimonial, pero no voy a desarrollar aquí la argumentación en torno a este aspecto) se da no solo sobre el carácter epistémico de la persona, sino también sobre la construcción de su identidad (2007, p. 168). Si el sujeto en el proceso de constituir su identidad solo puede echar mano de los recursos hermenéuticos disponibles en el imaginario colectivo, es fácil de comprender cómo los prejuicios identitarios operando en ese imaginario pueden impactar en cómo se percibe a sí mismo, incluso en detrimento de sus propios intereses.

No debemos dejar de notar lo profundo que esto puede impactar en la vida de una persona. Retomemos el ejemplo de la maternidad. El hecho de sentir que una experiencia tan significante no es la adecuada, que hay un problema con ella, que no coincide con lo que el prejuicio ha instalado que debe ser o debe sentir, puede afectar gravemente su confianza en los significados que podría llegar a producir como propios. Sumemos a esto la cuestión de que en nuestra cultura es común encontrar la idea de la maternidad fuertemente ligada a la identidad de la mujer. Muchas mujeres, incluso hoy, esperan en la maternidad alguna especie de realización personal como mujeres. El hecho de que esta experiencia central involucre emociones que ellas no esperaban, y que no son legítimas en el imaginario social, puede tener consecuencias devastadoras en su confianza y su autopercepción. Como señalaba Spender, el resultado será, en muchos casos, el silencio, y si logra articular lo que siente, será muchas veces en el

lenguaje patriarcal, el lenguaje que la opprime. Así, el personaje de Leda declara, en un intento de hacer inteligible sus acciones: “Soy una madre antinatural”.

Nuevos modos de hablar y de conocer

Para Spender, el problema no es que los hombres hayan establecido nombres y significados de acuerdo a sus experiencias, sino su imposición de estos como una verdad objetiva que ha anulado toda otra formulación sobre el mundo. Y el silencio de las mujeres es lo que permite que esta visión masculina se perpetúe sin ser cuestionada.

Terminar con el silenciamiento y la invisibilización de las mujeres de modo que estas puedan participar en la producción de significados no es algo simple, advierte Spender. Dado que no es suficiente con incorporar más conocimiento sobre las mujeres, mientras este siga apelando a definiciones y criterios masculinos. Es necesario un nuevo modo de conocer para que las mujeres tengan voz propia.

Esto es algo que comenzaron a ver las feministas modernas: “It is not just the knowledge, the encoded meanings, which we inherited that were unacceptable, it was also the rules for encoding that knowledge, for those rules would not serve feminist ends” [No es solo el conocimiento, los significados codificados que hemos heredado, los que eran inaceptables, sino también las reglas para codificar ese conocimiento, pues esas reglas no servían a los propósitos femeninos] (Spender, 1985, p. 80).

La autora nos muestra que los criterios y métodos establecidos para producir conocimiento tienen un impacto en la marginación hermenéutica de la mujer. Las mujeres se han visto obstaculizadas para dar sentido a sus experiencias no solo por la ausencia de significados que las representen, sino también por la imposibilidad

establecida de que pudieran postularse otros modos de conocer. La realidad impuesta era la única admisible, la única “objetiva”, y el discurso posible, el masculino.

Para Spender, un modo de comenzar a cuestionar esos modos de conocer tiene que ver con rechazar la dicotomía objetivo/subjetivo. Considera que las feministas no deben aceptar esta oposición, pues es la que da lugar a señalar que la experiencia femenina es subjetiva, mientras que la visión patriarcal es objetiva. Al destacar que esa dicotomía no es neutral comenzamos a romper con la idea de que existe una sola forma de codificar la experiencia (lo que Spender llama, tomando conceptos de Mary Daly, la “realidad monodimensional”: la creencia que existe solo una mirada objetiva del mundo). La dicotomía ha sido aceptada tanto por hombres como por mujeres, y validada con la ayuda del silencio femenino. Los conceptos de *objetividad* y *verdad* han sido funcionales al control masculino y a la perpetuación de esta mirada monodimensional que solo legitima la experiencia masculina (1985, p. 62).

El surgimiento de los significados feministas puso en riesgo la existencia de esta realidad monodimensional. Es por eso que estos significados cuestionan el patriarcado en su núcleo. Spender destaca lo difícil que es esta tarea, en tanto surge la pregunta de si es posible producir conocimiento que no eche mano de conceptos o criterios propios del orden patriarcal, tarea que implicaría empezar desde cero. Pero nos da una pista sobre modos en los que este orden es desafiado, al tomar como un ejemplo la idea, central al feminismo, de que *lo personal es político*, que inaugura un nuevo modo de pensar para las feministas (Spender, 1985, p. 61).

Para Spender no hay duda en que los significados/conocimientos feministas son políticos. La cuestión es que no lo son en mayor medida que todo el conocimiento y experiencia codificada por los hombres, que hasta ahora ha aparecido bajo la apariencia de objetividad. “Procuring female silence, eliminating any alter-

native, any opposition, is a highly political act [...]” [Procurar el silencio femenino, eliminando toda alternativa, toda oposición, es acto sumamente político [...]] (1985, p. 63). El feminismo tiene que ver con cambiar las reglas mediante las que se da sentido al mundo, las reglas mediante las que el conocimiento patriarcal es producido.

Los movimientos feministas han logrado no solo poner en discusión temas que antes estaban naturalizados, sino también imponer nuevos significados¹⁰ que permiten romper con esa visión monodimensional objetivista. Comenzar disolviendo la dicotomía objetivo/subjetivo es el primer paso, y creo que no hay mejor ejemplo de esta acción que la irrupción en los estudios sociales, de la mano de intelectuales y activistas feministas, de la llamada “perspectiva de género”. La categoría de género permitió dar cuenta de las relaciones entre los géneros desde su historicidad y su conexión con el poder, remarcando el carácter construido y cultural de las representaciones, normas y valores que dan forma al género. Esto permitió romper con la idea de que las características sociales y culturales de los géneros poseen una conexión con rasgos biológicos y anatómicos. Eliminar la idea de que son naturales es fundamental para poder cuestionarlos y, por lo tanto, cambiarlos.

Hoy encontramos estudios y discursos que asumen explícitamente la perspectiva de género, adoptando una perspectiva epistemológica que se acerca a la realidad desde el reconocimiento de ciertas ideas sobre los géneros y sus relaciones de poder. Esta perspectiva implica asumir que existen desigualdades jerárquicas asociadas al género y que es fundamental reconocerlas para poder promover una sociedad más justa e igualitaria. Quienes critican este tipo de políticas o programas llamándoles “ideología de género” parecen no reconocer lo que Spender está tratando de mostrarnos. Los significados feministas no vienen a mostrarnos objetivamente lo que

10. Los conceptos de “femicidio” y “violencia de género” son ejemplos de esta producción de significados.

antes era una mera distorsión de la realidad. Existen diferentes modos de codificar significados y de dar sentido a las experiencias, ninguno es objetivo, pero tampoco son meramente subjetivos. Asumir una perspectiva de género puede permitirnos ver aspectos y fenómenos sociales que antes permanecían desapercibidos, y puede ofrecer a las mujeres significados que sirvan para dar cuenta de sus experiencias de un modo que las libere y empodere.

Richard Rorty (2000), quien también aboga por abandonar la distinción objetivo/subjetivo en filosofía, sostiene que lo único que puede trascender una estrategia discursiva es otra estrategia discursiva, que apunte a objetivos diferentes y mejores. Pero, desde la mirada del autor pragmatista, ese objetivo no tiene nada que ver con la verdad o la incondicionalidad, en tanto considera que son predicados superfluos, que no aportan una diferencia. Va más allá, al defender que sería beneficioso reemplazar la idea de que debemos responder ante algo no humano por la creencia de que solo tenemos que responder ante otros seres humanos, de que solo importan las relaciones que mantenemos con otras personas.

Creo que estas ideas rortyanas poseen una sintonía con lo que Spender está intentado transmitir, y nos ayudan a pensar que, si el mundo no posee una clave predeterminada con la cual debe ser codificado, eliminar la idea de la realidad monodimensional u objetiva es un acto político y ético, es reconocer que existen otros modos de dar sentido a la realidad, y que, dado que no podemos tener una relación transparente con el mundo, cabe preguntarnos qué intereses se ven favorecidos por esos significados, y quiénes se ven oprimidos por los mismos.

Referencias

- De Barbieri, T. (1992). Sobre la categoría de género. Una introducción teórica-metodológica. *Debates en Sociología*, (18), 145-169.
- Fricker, Miranda. (2007). *Epistemic injustice. Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Kidd, I. J., Medina, J. & Pohlhaus G. (2019). *The Routledge handbook of epistemic injustice*. Routledge.
- Rorty, Richard. (2000). *El pragmatismo, una versión. Autoritarismo en epistemología y ética*. Ed. Ariel, S. A.
- Rich, Adrienne. (1986). *Of woman born: Motherhood*. W. W. Norton & Company.
- Spender, Dale (1985). *Man made language*, Pandora Press.
- Vivas, Esther. (2019). *Mamá desobediente. Una mirada feminista a la maternidad*. Capitán Swing.

Sobre la autora

Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Becaria doctoral de CONICET, cursante del Doctorado en Humanidades (UNT), trabaja sobre la filosofía pragmatista de Richard Rorty. Ha participado como ponente en diferentes congresos y simposios locales y regionales. Participa del Grupo de estudios de filosofía feminista del lenguaje (GEFFL); miembro de SADAF; del Instituto de Epistemología de la UNT; y de los proyectos de investigación PIUNT: “Nuevos cruces entre ética y ciencia: la ética en entornos digitales, en las prácticas biomédicas y en el ámbito jurídico”, a cargo de la Dra. Natalia Zavadivker, y “El lenguaje y sus dimensiones performativa y social”, a cargo del Dr. Andrés Stisman.

Capítulo 13

LENGUAJE, PATRIARCADO Y COLONIALIDAD

María José Cisneros Torres

¿Pueden hablar las mujeres negras, indígenas, pobres, lesbianas, trans? ¿Tienen voz propia las diversidades sexo-genéricas y racializadas? ¿Son capaces de producir discursos, construir significados propios lxs dominadxs, oprimidxs y explotadxs? Comienzo planteando estas preguntas a sabiendas de que su sola formulación resulta cuanto menos incómoda. Tal como lo fue la pregunta disparadora del ya clásico artículo de Spivak “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” (1998). Artículo en el que esta ponencia se inspira en cuanto a la interpelación que nos plantea, no en cuanto a seguir y/o poner en discusión los argumentos que la pensadora india desarrolla para dar cuenta de por qué, a su juicio, el subalterno no puede hablar.

El recorrido que en este trabajo me propongo es navegar por otros mares. Mares que se nutren de distintas vertientes del feminismo que buscaré poner en diálogo. Pretendo mostrar que la marea feminista, si bien se dice de muchas maneras, tanto filosófica como políticamente, encuentra su potencia radical en

la pluralidad de perspectivas, de voces diversas y disidentes, que de un tiempo a esta parte vienen poniendo en cuestión los fundamentos, en apariencia incombustibles, del orden patriarcal, capitalista y colonial.

Dos serán las tesis principales que a continuación desarrollaré, de manera tal de poder hacia el final esbozar cuál es mi punto de vista en relación a las preguntas planteadas al comienzo.

1^a tesis: En el orden patriarcal el lenguaje se instituye a partir del silenciamiento de las mujeres.

2^a tesis: La colonialidad de género/raza impuesta por la modernidad capitalista colonial y patriarcal reduce a ruido las voces de las mujeres y diversidades colonizadas.

Apelaré a los agudos análisis que hacen dos pensadoras feministas, provenientes de tradiciones filosóficas muy diferentes, como son la australiana Dale Spender y la italiana Patrizia Violi para argumentar a favor de la primera tesis. Para justificar la segunda tesis me valdré, sobre todo, de los lúcidos aportes realizados por las feministas descoloniales María Lugones, Oyèronké Oyewùmí y Rita Segato.

De cómo el lenguaje patriarcal silencia a las mujeres

Que las mujeres hemos sido históricamente silenciadas es una de esas verdades a gritos que, sin embargo, de manera bastante reciente estamos logrando poner en palabras y comprenderla en todo su alcance. Muy significativos, al respecto, son los aportes que hace Dale Spender en *Man Made Language* (1987), uno de los libros fundantes de la filosofía feminista del lenguaje, cuya tesis principal afirma que los hombres controlan el lenguaje a partir de haber instituido como regla semántica que el varón representa el estándar de lo que es ser un humano.

En tal sentido, el silenciamiento de las mujeres tiene su razón de ser, por un lado, en el estatus inferior y negativo al cual nos confina el lenguaje sexista. Por ejemplo, con el ahora puesto en cuestión uso del masculino como género gramatical universal. Pero, además y, sobre todo, en el hecho de que nuestras propias vivencias son nombradas y significadas desde una visión puramente masculina, en tanto se considera que lo que nosotras podemos decir sobre nosotras mismas es siempre sumamente subjetivo, atravesado por la emocionalidad antes que por la razón, y por tanto, carente de toda objetividad.

Tanto es así que, incluso, una experiencia tan propia de las mujeres como puede ser la maternidad ha sido histórica y públicamente concebida según la mirada de los hombres, de acuerdo con la cual ser madre es una experiencia hermosa y la máxima realización en la vida de una mujer. Tamaña apreciación, aun cuando no se nutre de la vivencia directa de quienes la formulan, es considerada como la única verdad objetiva. A punto tal que, cuando algunas mujeres se animaron en el pasado a hablar y sostener que el maternar podía no ser una experiencia tan maravillosa y de realización plena, se las acusó de querer hacer de una vivencia particular, meramente subjetiva, una verdad no constatable, o más aún, se las culpó de ser “antinaturales”. No es de extrañar, por ello, que hasta no hace mucho gran parte de las mujeres hayan preferido no dar cuenta de sus vivencias negativas en relación a la maternidad. Actualmente, si bien el tema ha dejado de ser un tabú, han surgido nuevos mandatos en torno a este asunto, avalados por el discurso científico, como, por ejemplo, la prescripción de amamantar. Sin negar la importancia que esta práctica tiene, a mi entender el problema se plantea cuando se llega a sostener que “si una mujer no amamanta no es porque no puede, sino porque no quiere, ya que siempre puede aprender técnicas que la ayudarán a hacerlo como corresponde”. De este modo, a mi juicio, lo que se hace es volver a significar una práctica femenina, e incluso el propio deseo, desde criterios externos, que se pretenden

puramente objetivos y terminan reduciendo el acto tan íntimo y singular como el amamantar a mera técnica.

De allí que —como nos advierte Spender (1987)— la construcción del silencio de las mujeres que el orden patriarcal instituye, más que fundarse en una censura explícita para impedir que se expresen, se funda en los criterios que los hombres han establecido respecto de cuáles son las experiencias que deben ser consideradas o no relevantes y fuente de conocimiento objetivo y verdadero. En tal sentido, cuestiona la supuesta neutralidad que entraña la distinción objetividad/subjetividad como un formato listo para desechar los significados feministas, en tanto califica a estos como tendenciosos, sesgados, basados en emociones, o, dicho de otro modo, como meras apreciaciones subjetivas, que no pueden ser convalidadas como verdades porque carecen de objetividad. Objetividad que, en realidad. —afirma Spender (1987) citando a Adrienne Rich (1983)— no es más que la “subjetividad masculina” impuesta como objetiva por los hombres.

Desde un feminismo de la diferencia sexual no esencialista, la lingüista y semióloga italiana, Patrizia Violi (1991) también considera que el orden patriarcal y su lenguaje son el producto de la subjetividad masculina, que se ha legitimado asumiendo la forma de la objetividad. Al respecto, sostiene:

Hombres y mujeres no se encuentran en la misma posición ante el lenguaje porque la diferencia entre masculino y femenino no está simbolizada en el mismo nivel, es decir, conforme a las diferencias específicas, sino que ya está inscrita según la doble articulación de sujeto y objeto, de primer término y de término derivado, de término definidor y su negación. Así las mujeres se encuentran atrapadas en una situación paradójica: situadas como sujetos hablantes en un lenguaje que ya las ha construido como objetos. Para acceder a la posición de

sujetos, las mujeres tienen que identificarse con la forma universal, que es la de lo masculino y negar por tanto lo específico de su género invalidando la diferencia. (Violi, 1991, p. 14)

La paradójica situación que obliga a las mujeres a expresarnos en un lenguaje que nos aliena (en tanto nos define negativamente y nos sitúa en posición de objeto y no de sujeto), pone de manifiesto, para Violi (1991), que el silenciamiento de las mujeres es constitutivo del lenguaje y el orden patriarcal. “O eres mujer o hablas-piensa” afirma la italiana —apelando a la expresión radical de Irigaray— para dar cuenta, precisamente, de la dicotomía de base según la cual, por un lado, está el discurso del logos, del orden, de la razón, de lo masculino detentando el derecho absoluto al lenguaje, y por otro, está lo sensible, lo emocional, la vuelta al pre-edipo y a lo maternal, es decir, lo inexpresable que sería propio de lo femenino (p. 109).

No resulta, por tanto, extraño para Violi (1991) que muchas mujeres asuman el silencio como una elección propia, en la medida en que tienden a proyectar hacia adentro el límite de lo inexpresable impuesto por el lenguaje. Es decir, como si la carencia, la falla, fuese propia de lo femenino (por eso, su hablar vacilante, dubitativo) y no una carencia del propio lenguaje. Y si bien hay quienes —como algunas feministas francesas— llegan a reivindicar el silencio femenino como una forma de resistencia, como expresión de una ontología negativa, para la semióloga italiana esas posiciones terminan siendo funcionales a la dicotomía patriarcal (pp. 146-147).

Por eso, a juicio de Violi (1991), no se trata de buscar establecer un lenguaje que borre las diferencias sexuales, un lenguaje andrógino que en la práctica acaba coincidiendo siempre con el masculino. Pero tampoco se trata de exaltar el silencio histórico de las mujeres asumiéndolo como una ontología de lo femenino en tanto límite impronunciable de la palabra. La emancipación

del lenguaje patriarcal no puede quedar reducida a “un insostenible dualismo entre una emancipación indiferenciada y neutra o una diferenciación fuera del lenguaje y de la historia” (Violi, 1991, p 161).

De lo que se trata es de pasar del plano del enunciado al sujeto de la enunciación, asumiendo que la diferencia sexual es un hecho natural, pero que las formas en que tal diferencia se inscribe en los sistemas semióticos de representación no son en absoluto naturales, sino más bien el resultado de procesos determinados cultural y socialmente. Al ser conscientes de esto, las mujeres podemos rechazar el lugar de objeto en que nos coloca el lenguaje patriarcal y asumir la posición de sujeto singular con capacidad para ir imprimiendo en la lengua una subjetividad autónoma y no complementaria del masculino, ni reducibles una a otra. Pioneramiento que, de hecho —advierte Violi (1991)—, ya viene sucediendo:

Pienso, por ejemplo, en la forma especial que a menudo asume la reflexión crítica y teórica de las mujeres, en la frontera entre escritura «personal» y escritura «científica», pero no reducible ni a una ni a otra, en una mezcla de géneros y lenguajes que se sustrae a cualquier distinción rígida. Hay en estos casos, o al menos en los más conocidos, un enlace entre dimensión subjetiva y objetiva que se traduce a menudo en una nueva modalidad expresiva, ni intimista ni fingidamente neutra y objetiva. Una posibilidad de palabra que no se queda fuera del lenguaje y de la cultura, sino que facilita en su interior una perspectiva diversa y heterogénea, sin vulnerar las reglas del juego y sin homologarse a ellas. (p. 158)

De cómo la colonialidad de género/raza reduce a ruido las voces de las mujeres y diversidades colonizadas

Que el feminismo se dice de muchas maneras es un hecho que necesitamos poner en valor, porque en esa pluralidad de voces está una de sus estrategias más potentes para poner en jaque al monolítico y homogeneizador orden patriarcal. Valoración imprescindible, que, no obstante, no debe llevarnos a pasar por alto que no todos los feminismos tienen la posibilidad de decirse del mismo modo; pues dentro de la heterogénea marea, hay voces que han sido silenciadas de manera tan radical que se las ha reducido a mero ruido o, dicho de otro modo, a un parloteo carente de significación.

Así, de hecho, lo vienen denunciando los feminismos populares, comunitarios, negros y de Abya Yala, que cuestionan a las feministas blancas por adoptar acríticamente la categoría de género al concebirla desde un “universalismo abstracto”, que aboga por el reconocimiento de la igualdad de derechos sin cuestionar de raíz —en el caso de los feminismos de la igualdad— el binarismo jerárquico que entraña el universal masculino y —en el caso de los feminismos de la diferencia sexual— la existencia de otras opresiones como las de raza y clase, que hacen que no todas las mujeres sufran las mismas sujeciones.

Entre las teóricas y militantes feministas que más énfasis han puesto en denunciar el silenciamiento epistemológico, político y existencial que padecen “las mujeres de color” (tal como se autodenominan un grupo mujeres racializadas en EE.UU.) se encuentra la filósofa argentina María Lugones. Desde un cruce sumamente fructífero entre la noción de “interseccionalidad” propuesta por Crenshaw (2012) y la de “colonialidad del poder” desarrollada por Anibal Quijano (2000), Lugones (2008) sostiene que género/raza son ficciones que se impusieron en nuestro continente, a partir de la configuración del sistema moderno/colonial capitalista.

Entiende, además, que no pueden ser concebidas por separado, porque las categorías “hombre” y “mujer” son, precisamente, un efecto de la “racialidad del género” y la “engenerización de la raza” en tanto se aplican solo a los coloniales europeos. Los colonizados, por el contrario, son concebidos como no generizados, es decir solo como machos y hembras, puesto que se los considera como no-humanos. En palabras de la filósofa:

Sólo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes. El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués. (Lugones. 2010, p. 106)

Frente a este binarismo jerárquico y dimorfismo sexual impuesto por el poder colonial, patriarcal y capitalista como si se tratara de un orden natural, Lugones apela a las investigaciones etnográficas llevadas a cabo por Gunn Allen (1992) y Oyewùmí (2017) para mostrar que existieron y existen sociedades en que las diferencias de género no se organizan de este modo. De las investigaciones de Allen se vale para poner en valor formas de organización comunal, tal como existían en muchas sociedades tribales de nativos americanos antes de la colonización, basadas en un “igualitarismo ginecrático y no-engenerizado” en el que la intersexualidad era reconocida como tal y no normativizada (Lugones, 2008, pp. 89-90).

De Oyěwùmí le interesa la perspectiva que desarrolla en el libro *La Invención de las Mujeres* (2017), según la cual “con la colonización las hembras de la sociedad Yorùbá se volvieron subordinadas tan pronto como se les ‘inventó’ como mujeres” (p. 253). Esto fue así porque en esta sociedad no existía ni la categoría “mujer” ni ninguna categoría basada en la distinción de género, puesto que el sistema de diferenciación social y jerárquica se constituía en torno a la senioridad, es decir en torno a la edad. Criterio etario, aún vigente en la lengua Yorùbá, cuyo sistema de codificación carece de especificidad de género, pues los nombres y pronombres no se hacen por distinciones sexuales, sino, antes bien, en función de la edad.

Desde este punto de vista, es un error amontonar a las hembras en una categoría anatómica llamada “mujeres”, como si la anatomía definiera sus papeles sociales. Las hembras, al igual que los machos, tenían funciones múltiples y variables, de un momento a otro, y de una interacción social a otra. Decir que las esposas declaman oríkì tiene un significado distinto a decir que lo hacen las mujeres porque, en cualquier celebración específica en el territorio Yorùbá, no todas las hembras son esposas; de hecho, hay otras hembras que serán definidas como “maridos” en relación a las esposas que recitan las alabanzas. Generalizar el papel de “esposa” a todas las hembras (como sucede al etiquetarlas como “mujeres”) es tergiversar la realidad Yorùbá. (Oyěwùmí, 2017, p. 264)

De allí que, tanto para la pensadora nigeriana como para María Lugones, las feministas blancas se equivocan cuando exaltan la diferencia sexual como una diferencia de la que no se puede prescindir porque se encuentra inscripta en la condición biológica de nuestra especie. El género, como la raza, son ficciones que el lenguaje colonial ha instituido, codificaciones que le han servido

a la modernidad capitalista, eurocentrada y patriarcal para inferiorizar cognitiva, política, económica y hasta reproductivamente a las hembras colonizadas.

Inscripta también en la perspectiva de la colonialidad de género, pero en desacuerdo con Lugones y Oyewùmí en relación a la inexistencia del género y el patriarcado en el mundo pre-colonial, la antropóloga argentina Rita Segato (2013) sostiene que en los mitos de origen de la mayoría de las sociedades humanas encontramos la subordinación de las mujeres. Sin embargo, considera que es fundamental distinguir entre un patriarcado de “baja intensidad”, pre-colonial, y un patriarcado de “alta intensidad”, colonial.

En relación al primero, al patriarcado pre-colonial, Segato (2013) sostiene que se caracteriza por basarse en un sistema de dualidad complementaria entre lo propio de las mujeres y lo propio de los hombres. Dualidad que no presupone, necesariamente, jerarquías entre lo femenino y lo masculino, ambos entendidos como partes necesarias de un cuerpo social comunitario, porque “el dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiplo o, también, el dos resume, epitomiza una multiplicidad” (p. 90). Multiplicidad que incluye lenguajes y contempla prácticas transgenéricas estabilizadas, casamiento entre personas que occidente entiende como del mismo sexo y otras transitividades bloqueadas por el sistema de género de la modernidad colonial.

Respecto del patriarcado de alta intensidad o colonial, Segato (2013) advierte que este se basa en un sistema binario, en el que se establece una contraposición excluyente y jerárquica entre lo femenino y lo masculino. Relación jerárquica en la que lo masculino es exaltado como la representación de lo universal del género humano y lo femenino rebajado a mera particularidad en tanto “el binarismo, propio de la colonial modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno” (p. 90). Mundo del Uno que se identifica, necesariamente,

con estas características “es hombre, es blanco, es *pater-familiae* —por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual— es propietario y es letrado” (p. 90). El otro-indio, el otro-no-blanco, el otro-mujer, el otro-homosexual, el otro-trans para poder ser reconocido como formando parte de la *res-publica* debe borrar su diferencia y adecuarse al patrón de este Uno conquistador.

Excede los límites de esta exposición, y de mis competencias, el poder argumentar a favor de la posición de Lugones, Oyěwùmí o Segato en torno a si existieron o no relaciones de género y patriarcales en las sociedades pre-coloniales. Sin embargo, he considerado pertinente exponer las dos perspectivas en este trabajo, porque entiendo que ambas contribuyen a mostrar que la colonialidad de género/raza que impone la modernidad patriarcal, colonial y capitalista, expulsa, como sostiene Rancière:

[...] a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento Puesto que, con anterioridad a las deudas que ponen a las gentes sin nada bajo la dependencia de los oligarcas, está la distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un logos —una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene— y aquellos de quienes no hay un logos, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada. (Rancière, 1996, pp. 37-38)

Esa invisibilización y expulsión a la noche del silencio a esos seres cuyas voces se consideran mero ruido, responde, para Segato (2013) a la mirada pornográfica que el patriarcado colonial instituye. Mirada moralizadora que transforma a las mujeres en objetos sexualizados, que las juzga como pecaminosas y que busca

borrar prácticas sexuales que no encajan dentro de los cánones binarios y heterosexuales que el mundo del Uno blanco impone. Mirada pornográfica que silencia, y más aún, desprecia como no significativos lenguajes pre-coloniales que eran capaces de expresar transitividades de género que el sistema, absolutamente enyesado, de la colonial modernidad es incapaz de nombrar (pp. 93-94).

Incapacidad que, lejos de asumirla como tal, el lenguaje patriarcal y colonial convalida desde un discurso de una igualdad homogeneizadora que se pretende universal, pero que no lo es, puesto que lo que hace es “expeler la diferencia a una posición marginal, problemática —el problema del “otro”, o la expulsión del otro a la calidad de “problema” (Segato, 2013, p. 16). Problema que pretende resolver a partir de la adecuación-sujeción de ese “otro” al lenguaje engenerizado y binario del patriarcado colonial, tal como da cuenta Oyēwùmí (2017) cuando describe cómo la educación y la investigación académica representaron las formas más sistemáticas por medio de las cuales la sociedad y la lengua Yorùbá se engeneraron, o, dicho de otro modo, quedaron sujetas a la diferencia colonial:

Preguntas como ¿por qué se victimiza o subordina a las mujeres? o ¿cuál es la división sexual del trabajo? no son preguntas de primer orden en relación a la tierra Yorùbá, porque ambas presuponen el género. Algunas preguntas básicas, para alguien que tuviera interés en el análisis de la organización social, podrían ser ¿cuál es la concepción Yorùbá de la diferencia? ¿El cuerpo se utiliza como evidencia en esta conceptualización? (Oyēwùmí, 2017, pp. 288-289)

Contundente interpelación la que nos hace Oyēwùmí a quienes pretendemos producir conocimientos desde la academia, en la medida en que nos advierte cómo desde este lugar podemos

contribuir a reducir a mero ruido las voces de lxs otrxs cuando buscamos que su sentir-pensar, sus modos de significar el mundo, se adecuen-sujeten a nuestras categorías. Posición político-epistemológica que no solo nos transforma en reproductorxs del lenguaje patriarcal colonial, sino, además, en sus principales legitimadorxs.

De cómo las mujeres y diversidades colonizadas no pueden hablar, pero hablamos

A modo de cierre-apertura de este trabajo, me gustaría retomar las preguntas planteadas al comienzo de este escrito, en relación a si pueden o no hablar las mujeres y diversidades colonizadas. Por todo lo hasta acá dicho, parece evidente que tal y como está instituido el lenguaje patriarcal y colonial no es posible que estxs hablen. Sin embargo, aun situadxs en un lenguaje extranjero, que lxs coloca en el lugar de objeto y no de sujetxs, las mujeres y diversidades colonizadas hablan o, mejor dicho, hablamos...

Asumiendo lo que Patrizia Violi (1991) entiende como una escisión en la que nos coloca el patriarcado entre ser investigadora y ser mujer (escisión que a su juicio —y también a mi juicio— debemos procurar suturar asumiendo la contradicción), en esta última parte quiero intentar hablar desde un nosotrxs, desde ese lugar de enunciación de quienes se sienten-piensan constreñidxs y extrañadxs, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, por el lenguaje patriarcal y colonial, y desde ese lugar, procuramos hablar y no ser habladxs, todo ello bajo el supuesto de que nuestro hablar es sumamente errante.

De hecho, así lo pone de manifiesto el desarrollo de este escrito, en el que apelé tanto al lenguaje binario como al no binario, puse en cuestión el lugar de objeto en el que el lenguaje patriarcal y colonial nos sitúa a las mujeres y diversidades colonizadas, pero

me coloqué a menudo desde una posición de exterioridad respecto de ese nosotrxs. Creo que, si leemos tal errancia como una falla, como una falta de coherencia que es necesario corregir, es porque no logramos salir de la lógica binaria en torno a la cual se articula el lenguaje patriarcal y colonial. Al no hacerlo, terminamos nosotrxs mismxs expulsándonos a la noche del silencio y del ruido como dice Rancière, porque quedamos entrampadxs en el lenguaje del Uno que, en nombre del principio de no contradicción, rechaza y reduce a parloteo nuestros modos de decir diversos y errantes.

Modos de decir, de significar el mundo, de un lenguaje otro que más que proyectarlo como “lenguaje inclusivo” (en tanto inclusión-exclusión son las dos caras de una misma y binaria moneda), resulta a mi juicio más potente proyectarlo como lenguaje diverso, no binario. Lenguaje, o modos de decir y significar el mundo, que en su permanente búsqueda por expresar la pluralidad de voces que somos, renuncie a las certezas, asumiendo que las lenguas desacatadas, degeneradas y sin propiedad, lenguas que no buscan cercar territorios delimitando la frontera de lo que es pensable, decible y deseable, conforman el lugar de enunciación desde el cual abolir el silencio patriarcal.

Referencias

- Allen, P. G. (1992). *The sacred hoop. Recovering the feminine in American Indian traditions*. Beacon Press
- Crenshaw, K. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En L. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87-122). Ediciones Bellaterra,
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102.

- Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, 25(4), 742-759.
- Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), p. 342-386.
- Reich, A. (1983). *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Icaria Editorial.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo.
- Spender, D. (1987). *Man made language*. Pandora Press
- Spivak, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235.
- Violí, P. (1991). *El infinito singular*. Ediciones Cátedra.

Sobre la autora

Doctora en Humanidades (área Filosofía) por la Universidad Nacional de Tucumán. Se desempeña como Profesora Adjunta a cargo en “Historia del Pensamiento Argentino y Latinoamericano” y como Adjunta interina en “Filosofía Social y Política” en la misma universidad. Como investigadora forma parte de los proyectos PIUNT “El lenguaje y sus dimensiones performativa y social” y “La ciudadanía y los desafíos de la antipolítica”. Integra la Comisión de Asesoramiento Técnico (CAT) del Instituto de Historia del Pensamiento Argentino (IHPA) y desde sus inicios es miembra del GEFFL.

ra subsidiaria, líneas teóricas como las de Rae Langton, Jennifer Hornsby y Miranda Fricker, filósofas contemporáneas muy productivas en estos asuntos.

La filosofía feminista del lenguaje da gran importancia a los aportes de la vertiente pragmática de los estudios sobre el lenguaje. En este marco, un supuesto heredado de la teoría de los actos de habla es que al usar las palabras hacemos algo más que decir. En ese hacer con palabras se anidan lesiones de diversas índoles hacia participantes de la comunicación en función de su género, que son el reflejo de entramados culturales, sociales y políticos que las legitiman. Es en este marco que voy a sostener la tesis principal de mi trabajo: cuando las mujeres intentamos comunicarnos y realizar un acto de habla usando las convenciones habituales, muchas veces no logramos realizar el acto de habla que inicialmente estaba en nuestras intenciones, sino otro diferente. Esto ocurre porque se dan se dan distorsiones que socaban la capacidad de hacer cosas con las palabras y que, además, aumentan la posición desfavorable de base en la que ya vivimos.

La violencia de género es un problema social multicausal, siendo el patriarcado su trasfondo principal. Este, a su vez, tiene tantas dimensiones que conviene, con fines analíticos, investigarlas en sí mismas. Uno de los aspectos que es importante escudriñar es el lenguaje, entendiendo que es el material del que está construida la realidad. Con él damos sentido a lo que nos rodea, nominamos lo que se nos aparece para intentar asirlo, tejemos redes de poder que hacen a unas personas más visibles que a otras. Con él podemos hacer (o no), en suma.

En el uso del lenguaje, como en la realidad misma, las personas no tenemos la misma participación, presencia y legitimidad, con lo cual no todas las personas pueden hacer cosas con aquel, principalmente por desventajas preexistentes, como la del género. Una consecuencia de esto para las mujeres es que termina disminuyendo nuestra capacidad de actuar en el mundo.

La advertencia de que al usar las palabras estamos a la vez ante un acto, es decir, que hacemos cosas con las palabras, es una lúcida propuesta de Austin enunciada en las conferencias de 1955 que darán origen a la obra póstuma, *Cómo hacer cosas con palabras*, en donde se postula lo que se conoce como la teoría de los actos de habla. Esta permite advertir que las prácticas lingüísticas van generando consecuencias, de las cuales solo tomaré las negativas que afectan a un grupo social específico: el de las mujeres, para quienes determinadas situaciones de habla implican profundizar su situación de subordinación originaria, aspecto en el que se asientan las propuestas de las autoras que tomaré en lo que sigue.

Austin dirá que con las palabras hacemos algo más que decir verdadera o falsamente cómo son las cosas en el mundo. Con las palabras llevamos adelante actos. Estos pueden ser de tres tipos: locutivo, ilocutivo y perlocutivo. El primero consistirá en la emisión de una locución, en emitir sonidos con sentido. El segundo es aquello que hacemos *al* decir algo a alguien, por ejemplo, *al* decir “cuidado” estoy advirtiendo. El acto perlocutivo es el que se identifica con los efectos, es decir, es aquello que logramos *por* decir algo a alguien, *por* decir algo producimos efectos sobre los sentimientos, pensamientos o en las acciones de los demás, o en uno mismo.

Además, el autor sostendrá que los actos ilocutivos —actos que venían siendo desatendidos en la filosofía del lenguaje— serán cruciales en su teoría, en tanto estos tienen una “fuerza ilocutiva” que se identifica con la función que cumple la expresión, por ejemplo, “sí, juro” tiene la fuerza ilocucionaria de la promesa. Tomando esta propuesta, desde la filosofía feminista del lenguaje contemporánea, han brotado importantes extrapolaciones como la de Rae Langton.

Silenciamiento

Como vengo destacando, con el lenguaje hacemos cosas, sin embargo, no todos los hablantes están en posición de ser agentes.

Existen imposibilidades dadas por nuestra posición en el mundo, lo que hace que, desde la perspectiva de Langton (1993), existan “actos indecibles” para las mujeres. La pornografía es un caso muy gráfico en el que podemos visibilizar la disminución de la agencia de las mujeres con su palabra. Según la autora, la pornografía subordina —en tanto sexualiza, promueve, autoriza y legitima la violación y el abuso— y silencia a las mujeres en la medida en que le impide hacer cosas con palabras, tales como rechazar un acto sexual. “No quiero” pierde la fuerza ilocutiva del rechazo.

El silenciamiento puede ser de tres tipos: uno, el locutivo, que se da cuando personas sin poder guardan silencio porque se sienten intimidadas o porque nadie las oirá, cuando se deja de hablar, cuando no hay locución. El silencio perlocutivo acontece cuando las personas sí hablan, pero no logran los efectos que pretenden, como, por ejemplo, cuando uno ordena y el oyente no cumple la orden. Finalmente, el silenciamiento puede ser ilocutivo —también llamado “inhabilitación ilocucionaria”— que se da cuando uno, si habla, no se realiza la acción que se pretendía. En este caso, el discurso falla y el acto es infeliz. Aunque se digan las palabras adecuadas, con la intención adecuada, quien habla no logra realizar el acto ilocutivo deseado.

Esta clasificación del silencio es útil para comprender el marco conceptual desde el cual Kukla propone la noción de “injusticia discursiva” que aplicaremos más adelante y, además, me ha permitido sostener una tesis subsidiaria a la principal: cuando una mujer denuncia puede también ser víctima de un silenciamiento de tipo ilocutivo, pero, pretendo tratar más ampliamente este asunto en futuros escritos.

La mujer, en un contexto patriarcal, habita en una posición en la que de antemano le faltan componentes indispensables para la realización de un acto de habla feliz, y no tiene la autoridad que la habilite como una hablante digna de ser oída, razón por la que su agencia se aminora o directamente no existe, porque, siguiendo

a Langton “las personas poderosas pueden hacer más, decir más y hacer que sus discursos cuenten más que el de aquellos que no tienen poder. [Por lo tanto] si eres poderoso hay más cosas que podrás hacer con tus palabras” (1998, p. 301).

En tal sentido, cuando se procede al acto de la denuncia y esta no tiene efectividad, podemos agregar —al cúmulo de fallas sistémicas que ya existen— que las mujeres de antemano estamos en el terreno de lo “indecible”, porque, por más que se sigan los mecanismos institucionalmente fijados para hacer una denuncia, existen otros actos de habla que convierten al acto de la denuncia en un indecible, y hacen que quien lo intenta sea silenciado.

Algunos actos ilocutivos fijan el alcance de otros actos ilocutivos. Algunos actos de habla crean el contexto para otros actos de habla, haciendo posible que algunas personas se casen, voten y se divorcien. Otros actos de habla, por el contrario, establecen límites a ese contexto, haciendo imposible que otras personas se casen, voten, se divorcien. Otros discursos determinan el tipo de discurso que puede haber. Esto demuestra que, de hecho, es posible silenciar a alguien, no solo ordenando o amenazando, no solo frustrando sus objetivos perlocucionarios, sino haciendo que sus actos de habla sean indecibles. (Langton, 1998, p. 304)

Paola Tacacho fue una profesora tucumana que fue asesinada por su exalumno en Tucumán, tras haber denunciado sin éxito más de veinte veces. El femicida la venía acosando desde hacía muchos años: ella denunciaba siguiendo los protocolos, pero sus gritos eran silencio. Las fojas del expediente constantemente archivado crecían cada año, pero el juez favorecía y lo absolvía. Paola sabía de su peligro, tenía la intención de advertir que su vida

corría peligro. El silenciamiento de su voz, la inhabilitación de su agencia la mató tanto como las puñaladas de su femicida.

Como Paola, muchas mujeres que denuncian, en razón de ser mujeres, no logran el acto de habla pretendido por estar inhabilitadas a realizar actos ilocucionarios, lo que redunda en la frustración perlocucionaria, es decir, no logran los efectos buscados con la denuncia como, por ejemplo, una orden de restricción. Por lo tanto, las denuncias no son denuncias porque las mujeres sufren de silenciamiento ilocucionario y el acto de la denuncia resulta para ellas un “indecible”, en palabras de Langton.

Injusticia discursiva

La falla en las denuncias que sí logran hacerse cuando las mujeres no son silenciadas puede entenderse, además, a partir de la noción de *injusticia discursiva* de Rebecca Kukla. Desde esta propuesta teórica, cuando una mujer tiene la intención de denunciar, necesita el reconocimiento de los otros, es decir, que quien tome la denuncia la acepte como tal, reconociendo así a la denunciante como una hablante autorizada. Esta instancia no se ha dado en casos como el de Paola Tacacho, que concluyó con su femicidio.

Kukla, tomando la teoría de los actos de habla, dice que los actos de habla tienen “entrada” y “salida” pragmáticas, la entrada o *input* es el conjunto de condiciones que deben cumplirse antes de que pueda tener su característica fuerza performativa. Mientras que el *output* o salida es el conjunto de estatutos normativos que instituye. Por ejemplo, una declaración de matrimonio cambia el estado civil y las relaciones familiares de los prometidos. Así, cada acto de habla tendrá una salida distinta, principalmente porque estos están constituidos por rituales y convenciones sociales, están enlazados con el aspecto normativo de una sociedad, es decir, tienen fuerza performativa solo en tanto hacen una diferencia.

Y para que un acto de habla tenga fuerza performativa es necesario que sea captado. La idea de “captación”, que es tomada de Hornsby y Langton, implica el reconocimiento por parte de la audiencia de la intención del orador. Si al ejecutarse un acto de habla reconoce erróneamente estas intenciones, o no las reconoce en absoluto, entonces el acto de habla no recibe captación. Además, para Kukla, el que un acto de habla sea captado no depende solamente de las intenciones del hablante, porque con las intenciones de Paola y el uso correcto de los protocolos, tal como lo hizo, hubiera bastado.

En el acto de habla de la denuncia es relevante atender a esto, principalmente, porque para que una denuncia sea captada como tal, tenga curso y se logren medidas al respecto, los decires de una víctima pasan por decenas de tamices humanos, desde los cuales ciertos elementos de la denuncia, como las pruebas testimoniales y declaraciones, por ejemplo, son captados y aceptados, o desestimados, incluso en instancias muy lejanas y anteriores a la fiscalía. Es decir, quienes toman la denuncia, la redactan desde su óptica, y quien carga en el sistema representa un tamiz más, con lo cual, el acto de habla que necesita una captación no es solo dependiente de la intención del hablante, no es simple ni unidireccional, por el contrario, necesita de algo más que la autora denomina “aceptación”, dada por este sinfín de instancias.

Así, cuando una mujer denuncia, su acto de habla no depende de sus propias intenciones —si esto fuera así, todas queríamos, llegado el caso, que nuestra denuncia sea efectivamente una denuncia— sino que la aceptación es el resultado de una “captación social”, entendida como un evento convencionalmente estructurado donde se determina qué acto de habla es el que se hizo. Cuando no hay captación se dice que el acto de habla no tiene “fuerza”, mientras que dicha fuerza se da cuando otras personas reconocen los actos de habla como estados normativos que tienen impacto en el comportamiento de las personas. A mi modo de ver, esta vuelta de tuerca hacia lo social vuelve aún más rica a la

filosofía feminista del lenguaje porque toca la realidad, atiende a que los discursos y comunicaciones cotidianas acontecen en contextos en los que factores extralingüísticos atraviesan lo lingüístico y determinan lo que se nos permite o no hacer.

El *quid* de la propuesta de Kukla reside en que el género influye en la dimensión pragmática del discurso, con lo cual, de acuerdo con lo que vengo exponiendo, a una mujer no solo se la silencia, sino que se la puede hacer víctima de muchas más injusticias. Y creo que cuando se intenta el acto de habla de la denuncia, este falla también porque se capta que estamos haciendo un acto de habla distinto al que queríamos tras haber desplegado las convenciones hechas para eso, y en ese momento estamos siendo víctimas de injusticia discursiva. Dicha forma de injusticia se da cuando “la identidad social de la mujer le da una incapacidad discursiva en la que la fuerza performativa de sus locuciones se distorsiona, y no logra el acto de habla, y además aumenta la desventaja” (Kukla, 2014, p. 6).

Liliana Hendel, en *Violencias de género: las mentiras del patriarcado* (2017), postula el concepto de “ruta crítica” para explicar el laberinto de denuncias por las que tiene que transitar una mujer víctima de violencia de género en el sistema judicial argentino, en el que la perseverancia y la observancia a los protocolos por parte de aquella no alcanzan, porque el primer punto de esta ruta, que es la comisaría, falla.

En la comisaría, donde se despliegan las convenciones que se necesitan para que el acto de habla valga como tal, empieza la falla, en general, y la injusticia discursiva, en particular. Se supone que estas son instituciones encargadas de tomar la denuncia y, según corresponda, brindar las medidas de protección. Sin embargo, suelen revictimizar a las mujeres, responsabilizándolas y desestimando su relato. En varias ocasiones se oponen a tomar la denuncia o, en su lugar, hacen que realicen una exposición civil sin informarles que esta última no tiene curso legal.

En este marco, cabe consignar que consideramos que el que se dicten medidas de protección recíprocas (prohibición de acercamiento del agresor hacia la mujer y viceversa) invisibiliza la relación de poder existente entre los agresores y las mujeres en situación de violencia, ya que los ubica en un lugar de igualdad que no existe. Esto no hace más que evidenciar que el sistema judicial lejos está de la tan pretendida neutralidad de género. Por el contrario, es el terreno por excelencia donde afloran los intereses patriarciales, y esto es justamente lo que este trabajo busca evidenciar.

Sostengo que en el primer eslabón de la ruta de acceso a la justicia se produce la injusticia discursiva. Siguiendo a Kukla, es en este momento cuando se produce una “ruptura pragmática” (2014, p. 446), porque no se generan los efectos convencionalmente esperados. Hay una perturbación en la realización del acto porque no se logra la aceptación de este como tal, lo que desemboca no solamente en un acto de habla B —distinto—, sino que, además, acentúa, resalta, profundiza las desventajas con las cuales ya vivimos las mujeres en razón de nuestro género.

De este modo, las mujeres que no logran efectivizar su acto de habla de la denuncia son víctimas de injusticia discursiva porque, aunque pueda suceder que logren un acto de habla y superen el silenciamiento ilocutivo, puede que este acto sea distorsionado y, en lugar de captarse un acto A, se capta como uno B. Por ejemplo, que una denuncia en tanto derecho sea tomada como un pedido, de modo tal que si se cumple es porque alguien me está haciendo un favor.

¿Y cómo se dan las distorsiones desde lo discursivo? Lejos de ser definitivas, pueden producirse desde distintos lugares principales, a saber, confundiendo imperativos con peticiones, porque a menudo tenemos que “suplicar para hablar”, o tomando los actos de habla asertivos de las mujeres como expresivos.

Dejando de lado las connotaciones jurídicas de lo que implica una “petición”, me parece que es útil prestar atención a la

distorsión que se produce cuando un imperativo es tomado erróneamente como una petición. Llevémoslo a otro caso para verlo con nitidez. Supóngase que yo, mujer, en mi rol de jefa en una empresa con mayoría de empleados varones, tengo la autoridad para dar órdenes y, siguiendo las convenciones, digo “limpien los tanques”. Podría pasar que los empleados capten la orden, no la sigan y sean, por lo tanto, insubordinados. Pero, hilando más fino, podría pasar que, aun siguiendo todos los requisitos para lograr un acto de habla, los trabajadores, en función de mi género, lo tomen como un pedido y no como una orden. Intento un acto A y logro uno B.

Las implicancias y consecuencias de una orden son muy distintas a las de un pedido. Que se capte como una y no como otra no depende de cuán correctamente use el lenguaje sino de las relaciones sociales de género. Me veo imposibilitada por mi género de que las convenciones discursivas estándares correctamente desplegadas redunden en el acto de habla de la orden. Mi género marcaría que no ordeno nada en este contexto. No importa cuánto me empeñe en ceñirme a las pautas discursivas, es altamente probable que no pueda evitar que el acto A sea tomado como B, una orden como pedido, en este caso. No podré evitar que se altere la fuerza pragmática y que se socaven mis capacidades básicamente por el entramado social patriarcal.

Decía que para poder realizar un acto de habla con fuerza performativa debo ser reconocido como un jugador del juego discursivo. Pero, a veces, no pasa y apelamos a hablar para que se nos otorgue un estatus de hablante. Esto constituye una súplica, funciona desde afuera como si el hablante estuviera preguntando “¿puedo hablar?”, ritualizando así la búsqueda de reconocimiento. Y la denuncia es, por excelencia, el terreno de las súplicas por ser oídas, súplicas que se agudizan cuando en el trámite de la denuncia hay presunción de responsabilidad de la víctima, lo que no las haría merecedoras del derecho a decir.

Las mujeres podemos creer que ya somos jugadoras en el juego del decir, pero incurrimos en la súplica porque, a menudo, necesitamos pedir que nos den el derecho a jugar en circunstancias donde a un hombre se lo consideraría automáticamente como a un jugador. Algo muy común en los discursos expertos, donde las mujeres, a pesar de cumplir con los estándares, necesitamos dar más argumentos. Por ejemplo, debemos justificar por qué estamos habilitadas a hablar de autos siendo ingenieras mecánicas. Esto redunda en una súplica para hablar, lo que habilita que otros, hombres en general, dispongan si nos dejan entrar al juego o no, y lleva a que cuando se nos deje entrar, se vea como un acto de generosidad. Ahora bien, si hemos “suplicado correctamente”, terminaremos socavando nuestro potencial de ser tomadas en serio.

Finalmente, para mostrar que se puede distorsionar un acto de habla al punto de ser tomado como uno distinto al que se pretendía, me resulta útil acudir a la distinción de Kukla entre actos de habla “asertivos” y “expresivos”¹ (2014, p. 451).

Una aserción supone una afirmación en la que hago una declaración de verdad sobre el mundo. En relación a estas afirmaciones, podemos estar en acuerdo o desacuerdo. A menudo, los actos de habla asertivos de las mujeres son tomados como expresivos, como actos emocionales que reflejan estados afectivos subjetivos que carecen de contenido cognitivo que verse sobre cómo son los hechos del mundo. Se toman como meras expresiones de reacciones emocionales que no son ni verdaderas ni falsas. En una denuncia, la presunción de exageración es un lugar común. De igual manera, esta forma de injusticia discursiva parece ser una regla sobre las aserciones de las mujeres cuando intentan describir cualquier hecho sexista (Kukla, 2014, p. 453).

Puedo estar describiendo un hecho del mundo, una situación de acoso sistemático durante cinco años como Paola, haciendo una

1. Los expresivos son actos de habla que sirven para indicar un estado psicológico del hablante ocasionado por el estado de cosas expresado en la proposición.

aserción. Sin embargo, la ira que podría acompañar mi expresión haría que automáticamente la asercción se convierta, a los ojos del oyente, en un expresivo. Solo sería vista como un “estallido emocional” que no tendría ningún valor epistémico, estallido que no reflejaría un estado de cosas del mundo y que estaría totalmente desconectado del discurso racional, único portador de verdad. El acto de habla expresaría meramente un “punto de vista personal”, sin potencia para generar efectos en los demás. Sin embargo, el estado emocional de una hablante que dice “me quiere matar” no altera ni interfiere en la veracidad o falsedad de la asercción, ni mucho menos altera la gravedad del hecho, sino todo lo contrario: los expresivos en estos contextos, creo, deberían tener mayor lugar en la denuncia.

Cuando una mujer reclama frente a una acción motivada en razones sexistas y patriarciales, como la violencia de género, en la opinión pública se suele responder que se debe a otras razones, comúnmente patologizantes del agresor, y no se mira hacia lo estructural, hacia el entramado cultural dentro del cual, de un modo muy naturalizado, alguien violenta y alguien sufre. No se mira lo suficiente hacia las prácticas discursivas desde las cuales unas voces pueden hacer más que otras. No se mira cómo unas voces se silencian. No se atiende lo suficiente a cómo nuestros anteojos patriarciales pueden hacernos interpretar los decires de una mujer como algo totalmente distinto a lo que ella necesita decir. Y digo que no se atiende lo suficiente porque, aunque exista la Ley 27.499, conocida como Ley Micaela², las incapacidades de los organismos garantes de justicia para evitar que se reproduzcan y perpetúen las prácticas violentas y desiguales aún no cesa.

2. N de la E. La Ley Micaela establece la capacitación obligatoria en género y violencia de género para todas las personas que se desempeñan en la función pública en todos sus niveles y jerarquías en los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial de la Nación. Lleva ese nombre en memoria de Micaela García, víctima de femicidio a manos de una persona condenada por violación de dos mujeres que en ese momento gozaba de libertad condicional. El presidente actual de Argentina, Javier Milei, ha manifestado su intención de modificar la ley y restringir el alcance de la norma.

Así, el femicidio de Paola Tacacho en Tucumán en octubre del 2020, en plena vía pública, es la expresión más cruenta y dolorosa de las circunstancias que han atravesado incontables víctimas y que, lamentablemente, seguirán sucediéndose. Las razones de un femicidio claramente no pueden ser reducidas solamente a lo que acontece en el plano discursivo. Sin embargo, este escrito apunta a que en esa multifactorialidad se ponga la lupa en el lenguaje. Porque, al fin y al cabo, ninguna de las denuncias tuvo los efectos buscados: o bien no contaron como actos de habla o bien fueron tomadas como otra cosa. Hoy, a quienes la conocían les queda seguir intentando otros actos de habla: el reclamo de justicia.

En cada denuncia, y en razón de su género, a Paola se le desestimaba su palabra porque nunca se la reconoció como alguien autorizada a hablar: Paola fue silenciada ilocutivamente. De lo contrario, como consecuencia, habría generado un acto de habla con un *output* que modifique la realidad que finamente la mató. Sus denuncias fueron archivadas decenas de veces y tildadas como “queja sin pruebas suficientes”. Se puede ver de esta forma que intentar actos de habla como el de la denuncia y presentar cientos de pruebas de amenazas de muerte no son suficientes para que las preferencias sean tomadas como aserciones sobre un hecho. Más bien, al contrario, se las consideró como expresiones emocionales carentes de valor probatorio, lo que además incurre en fallas graves de procedimiento judicial.

Tomar las denuncias de Paola como tales, y actuar en consecuencia, era una obligación del Estado, no un pedido de favor, porque los favores son electivos y resguardar la integridad de una persona expuesta a situaciones de muerte, no. En suma, a Paola no solo la mató Parada Parejas, un Estado ausente, una justicia corrupta o una fuerza policial inepta. Lo hizo el silencio, lo hizo la injusticia en torno a sus decires que no permitió que quienes debían protegerla captasen el grito ahogado por su vida.

Referencias

- Austin, J. L. (1962) *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.
- Almagro Holgado, M. & Fernández Castro, V. (2021). Quién eres afecta el significado de tus palabras. *Ciencia Cognitiva*. 15 (3), 53-55.
- Fricker, M. (2007) *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*. Herder.
- Hendel, L. (2017). *Violencia de género. Las mentiras del patriarcado*. Paidós.
- Hornsby, J. & Fricker, M. (2000) *Feminismo y filosofía*. Idea Books.
- Hornsby, J. & Langton, R. (1998). Libertad de expresión e ilocución. *Legal Theory*, 4(1), 21-37.
- Kukla, R. (2014) Performative force, convention, and discursive injustice. *Hypatia*, 29(2), 440–457. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2012.01316.x>
- Spender, D. (1980) *Man made language*. Harper Collins.

Sobre la autora

Profesora en Filosofía (Universidad Nacional de Tucumán), especializanda en Estudios de Mujeres y Géneros (UNT) y doctoranda en el Doctorado en Humanidades (UNT). Es docente de la UNT, Universidad de San Pablo Tucumán y de instituciones de nivel medio y superior. Miembro del GEFFL, de la Red de Mujeres Filósofas de América Latina, de SADAF (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico) y del IEP (UNT). Ha publicado, participado en congresos y brindado charlas a nivel nacional e internacional.

V.

LENGUAJE, GÉNERO Y PERFORMATIVIDAD

Básicamente, y como está presente en Butler, la cuestión central a la que apunta la discusión con Austin tiene que ver con las condiciones apropiadas (para un enunciado exitoso) en que se lleva a cabo un acto lingüístico al que denominamos performativo. La legitimidad de dichos actos depende de esas condiciones, al punto de que, si no se cumplen, la realización de la acción fracasa (De Santo, 2013, pp. 7-9). Derrida, y Butler lo sigue en eso, cuestiona la dependencia del éxito de los actos a las condiciones que impone el filósofo inglés e inscribe la realización de la acción lingüística en una dimensión temporal que va más allá del presente efectivo y la retrotrae a la existencia pasada, sedimentada, del lenguaje, que excede al/la hablante particular, a la vez que la proyecta hacia un futuro —no realizado pero anticipado— de posibles acciones lingüísticas.

Este atravesamiento de la dimensión temporal en la interpretación de los actos de habla se explicita a través de nociones que adquieren un especial valor como la de cita, repetición e iteración que involucran la tradición y la cultura de modo que cuando “hacemos cosas con palabras” se expresa el carácter situado de nuestro lenguaje que desborda la existencia individual del/de la hablante: “El enunciado es siempre *cita* de otro enunciado pasado, que, en cuanto tal, mantiene una relación abierta con ese pasado constituyente y con su futuro constituido” (De Santo, 2013, p. 11). Esta cuestión vincula los actos performativos con actos rituales en los que cada nueva realización reedita una acción con la que el/la hablante se apropió del significado de conductas lingüísticas que los anteceden en el lenguaje.

Esta idea es clave para entender la crítica a toda concepción sustancialista de la subjetividad y a la tesis de la constitución performativa de esta, que defiende Butler. La realización de nuestra subjetividad pasa a ser expresión de actos lingüísticos sedimentados en nuestra cultura y tradiciones. Ello conduce a una revisión de la noción de autonomía que desde la modernidad se ha convertido en una conquista del individuo. En tal sentido, adelantándonos a

nociones que aparecen posteriormente en la obra de Butler, cabe mencionar acá la relación de la noción moderna de autonomía con la noción butleriana de agencia. Se destaca la interpretación que de ella hacen Javier Sáez y Beatriz Preciado, traductores al español de *Lenguaje, poder e identidad* (Butler, 2004), quienes en una nota señalan que dicha noción se opone a las de libertad soberana y autonomía, entendida como cualidad inalienable de un sujeto metafísico o de un individuo moral.

Butler va a pensar el lenguaje en términos de agencia, viendo la performatividad no como la utilización soberana del lenguaje, sino una intervención comprometida en un proceso interminable de repetición y citación. Esta noción de agencia performativa surge de la separación del acto de habla del sujeto soberano de la metafísica tradicional que parecía ser el origen del sentido y de la intencionalidad lingüísticas [...] Aquel que actúa (aunque no es un sujeto soberano), actúa precisamente en la medida en que existe desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades. (Butler, 2004, p. 73)

Ahora bien, como lo mencionamos anteriormente, la particularidad de esta concepción es que los actos performativos se realizan independientemente de su éxito o fracaso. De ahí que Butler otorgue además un carácter diferente a la performatividad de los actos teatrales —aquellos en que el lenguaje se usa con fines estéticos— respecto de la interpretación de Austin, para quien ellos son actos “ilegítimos”, o que ejemplifican un uso “no serio” del lenguaje. Por el contrario, la filósofa sostiene que toda actuación o performance es una realización efectiva, no ficticia. Y ello se aplica a su concepción del género. Para Butler, el género es performativo, “efecto de una historia sedimentada en los cuerpos, resultado de una reinvocación y reinterpretación de otros actos

lingüísticos y corporales [...] La performatividad butleriana se sostiene sólo en virtud de una constante *performance iterable*" (De Santo, 2013, p. 14).

Así, la constitución de nuestra subjetividad se realiza en el juego dinámico entre repetición y realización. "Escribimos" nuestra subjetividad a través de nuestros actos, pero situados desde un horizonte de comportamientos que nos anteceden. El carácter ritual de éstos y la iteración de nuestras conductas lingüísticas hacen que vayamos adoptando, moldeando, determinando nuestra particular manera de actuar a través de lo que la cultura y la tradición va escribiendo en nosotros. Ello compromete, pues, la propia comprensión de nuestro cuerpo. Se trata de constituir nuestra propia identidad, que no es definitiva.

Ello se torna sumamente relevante en tanto que el hecho mismo de reconocer que somos artífices de nuestra propia identidad plantea la posibilidad de "deconstruirla", desandando esta escritura. Para Butler, así se logra una subversión de estos condicionamientos. No negándolos, sino comprendiendo su carácter, aunque pautado, contingente, circunstancial, efecto social de nuestro lenguaje. Según Suniga, Butler admite que hay una distancia entre el contexto en el cual se origina la acción y los efectos que ella produce, o, dicho de otro modo, entre la realización de la acción y la regla que se realiza en ella. La acción no es copia fiel de esta y ahí reside la "repetición subversiva", una resignificación/reformulación, desplazamientos que marcan las posibilidades de la acción; en vez de repetir el orden dominante, la acción puede subvertirlo (2016, pp. 5-6).

Esta cuestión nos remite a Nietzsche y su tesis sobre el lenguaje. El filósofo alemán da especial importancia al carácter convencional de las palabras y al rol de la sociedad en la fijación de los hábitos lingüísticos. Puntualizando la dimensión social de la convención, Kremer-Marietti (2007, pp. 227-228) remite al parágrafo 268 de *Más allá del bien y del mal*, texto de 1885:

[...] Para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener, en fin, una experiencia común con el otro [...]—la historia de la lengua es la historia de un proceso de abreviación—; sobre la base de ese rápido entendimiento la gente se vincula de un modo cada vez más estrecho [...] Las valoraciones de un hombre delatan algo de la *estructura* de su alma y nos dicen en qué ve ésta sus condiciones de vida, su auténtica necesidad. (Nietzsche, 1979, pp. 235-237)¹

Por tanto, sobre la base de una experiencia compartida, los seres humanos explicitaron desde siempre con el lenguaje ciertas valoraciones comunes.

En la base del desenvolvimiento del lenguaje, el filósofo sitúa el proceso de “imitación” que actúa por substitución de fuerzas, desorganizando y reorganizando las experiencias (Kremer-Marietti, 2007, pp. 219 y ss.). La replicación —o copia— por imitación produce la metáfora originaria, que tiene un carácter primitivo en relación al concepto que se deriva de ella. La estabilidad de este último tiene que ver con los hábitos de una comunidad particular, pues consignan las “impresiones medias”, las “evaluaciones de la mayoría” que se erigen en valores absolutos.

Así, la anterioridad del lenguaje respecto al concepto y la necesidad social por la que surgen las palabras avalan la tesis de que el lenguaje lleva la carga social como un “valor agregado” que no se le puede quitar (Kremer-Marietti, 2007, p. 226). Sin embargo, por su carácter situado, sí se puede deconstruir. De ahí la relación con nuestro tema.

1. El resaltado es nuestro

El carácter ritual de nuestras conductas lingüísticas, ancladas en el espacio sedimentado de nuestra cultura, si bien nos compelle a la iteración, no impide desmantelar los mecanismos que las producen. Este punto es decisivo. Se trata de desarmar los mecanismos del poder que ejerce el lenguaje en la constitución de nuestra “identidad”, mecanismos que operan en nuestras estructuras psíquicas, determinadas socialmente y subjetivadas por la repetición de actos performativos.

La noción de poder que aquí aparece debe entenderse como fuerza, potencia, que se manifiesta en los actos del lenguaje, que se reafirma cuando los actos se tornan rituales y que reencausa su impacto negativo cuando dichos actos se subvienten. Pero siempre se expresa a través de ellos. Profunda conocedora de Hegel, Butler reconoce también la importancia de las tesis del psicoanálisis en la explicación de estos mecanismos psíquicos (Butler, 2021).

En la performatividad de los actos lingüísticos se manifiesta ese poder que se realiza a través de las “cosas” que hace el lenguaje. Cuando aplicamos tesis a la constitución de nuestra subjetividad, al carácter performativo que trama nuestra identidad, descubrimos los condicionamientos que externamente primero, subjetivadamente apropiados luego, nos determinan no solo en lo que somos, sino también en cómo nos reconocemos y cómo encauzamos nuestras conductas en relación a ello.

Nuestra identidad se trama con el hilo de la performatividad de nuestros actos lingüísticos. En obras posteriores, Butler llega incluso a mostrar el vínculo entre narración e identidad. Pero centrándonos aquí en la noción de performatividad, podemos reforzar la relación entre lenguaje y poder. Ello se torna relevante porque si el poder es la fuente de la performatividad, encauzado en determinada dirección, la posibilidad de todo cambio no será externa, no debe buscarse afuera como limitación que se imponga, sino que depende de desarmar las estructuras o formas dominantes que lo encauzan para redireccionar su movimiento hacia nuevas

estructuras, nuevas formas, de las que podemos apropiarnos por elección y no a las que nos debamos someter por determinación. “La performatividad no sólo produce los actos y los sujetos legítimos, sino que también produce lo que queda excluido de la norma como su exterior constitutivo” (Suniga, 2016, p. 10).

En tal sentido, prosigue luego Suniga, a partir del retorno de lo excluido es posible pensar para Butler la transformación social. En la distancia entre la acción que se realiza y la regla que se actualiza reside la posibilidad de producir un “corrimiento” que permite generar una crisis en la consolidación de las normas mediante la repetición subversiva, productora de un “contra-discurso”: si la acción no es domesticada, se pueden subvertir o transformar las estructuras sociales (Suniga, 2016, p. 18-19).

En la posibilidad de subvertir se basa la concepción no sustancialista de la subjetividad que propone Butler, y por eso habla de que la identidad es, o debiera ser, una trama de elecciones. No someter externamente nuestras acciones, sino redireccionarlas internamente para ir “haciendo” lo que somos. Nunca de una manera definitiva. De ello se trata la noción de “subversión” de nuestra identidad, que presenta ya en *El género en disputa* (Butler, 2007).

Las acciones lingüísticas implican realización. Con ellas se “hacen cosas”, como diría Austin, independientemente de las condiciones que intervengan en dicha realización. Esta afirmación tiene importantes consecuencias en las aplicaciones de la tesis de la performatividad del lenguaje.

En primer lugar, esto se evidencia en la consideración de que vamos pautando culturalmente nuestro sexo y nuestro género. La repetición o iteración de acciones lingüísticas, en la medida en que las subjetivamos, traman nuestra identidad que se va moldeando a través de una serie de conductas que adoptamos y que con su realización nos van “definiendo”. Así nos asumimos como mujeres y varones a través de las conductas que hemos in-

corporado. Ellas inciden incluso en la autopercepción de nuestro cuerpo. Caso similar ocurre con la identificación de género que adoptamos. Como se dijo anteriormente, para Butler el género es performativo.

Nazareno Saxe detalla cómo la noción de performatividad de Butler va evolucionando en distintos momentos. En su análisis sobresale su estrecha relación con la noción de género. Así, en *El género en disputa* —afirma el autor— “el género se reproduce como una repetición ritualizada de convenciones y ese ritual es impuesto socialmente gracias a la heterosexualidad preceptiva y hegemónica” (Saxe, 2015, p. 4). Luego, en *Cuerpos que importan*, hace hincapié en que la filósofa polemiza con Austin y Searle, empatiza con Derrida y considera que la performatividad es “la reiteración de una norma o un conjunto de las mismas, que mientras adquiere la condición de acto, esconde las convenciones que la hacen una repetición” (Saxe, 2015, p. 4), demostrando con ello que la heterosexualidad es una naturalidad ficticia (Saxe, 2015, p. 5). Después, destaca que en *Mecanismos psíquicos del poder* ella admite que “existen operaciones de género que no se notan en lo que se performa como género [...] que [...] solo puede entenderse en relación con lo que está marginado de la performatividad” (Saxe, 2015, p. 5) y que más tarde, en *Deshacer el género*, vincula performatividad y precariedad (Saxe, 2015, p. 6).

Por otro lado, y no menos importante, es mencionar el caso particular del lenguaje de odio como ejemplo de la performatividad lingüística que analiza Butler. Su perspectiva de cómo abordarlo es desafiante. Las palabras “hieren” (Butler, 2004). Puede subvertirse la realización de estas acciones, no negando ni prohibiendo dicho lenguaje, pues quien niega repite, itera las acciones, sino desde dentro, subvirtiendo las condiciones de su realización.

Ello implicaría un reencauzamiento de las fuerzas que liberan estas acciones para modificar su efecto realizativo.

En suma, tomando como eje la noción de performatividad, Butler nos proporciona una perspectiva renovada de la constitución dinámica de nuestra identidad que habilita y potencia prácticas “subversivas” cuyo impacto social son una exigencia con la que debemos comprometernos.

Referencias

- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Ediciones Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós.
- Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Ediciones Paidós.
- Butler, J. (2021). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. (1994). Firma, acontecimiento y contexto. En J. Derrida, *Márgenes de la Filosofía* (pp. 347-372). Ediciones Cátedra.
- De Santo, M. (2013). Prolegómenos de la performatividad: Un diálogo posible entre J. L. Austin, J. Derrida & J. Butler. *Revista do Departamento de Filosofía de Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*. 4 (7), 1-16.
- Kremer-Marietti, A. (2007). *Nietzsche et la rhétorique*. Harmattan.
- Nietzsche, F. (1979). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.
- Saxe, F. N. (2015). La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler: queerness, precariedad y sus proyecciones. *Estudios Avanzados*, 24, 1-14.
- Suniga, N. (2016). Actos de habla, iteración y poder. La teoría butleriana de la acción performativa. *IX Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2016. Ensenada*,

Argentina. Memoria Académica. Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab.eventos/ev.8811/ev.8811.pdf>

Sobre la autora

Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán. Actualmente se desempeña como Profesora Titular en las Cátedras de “Historia de la Filosofía Moderna” y de “Historia de la Filosofía Contemporánea” de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Es, además, directora del “Centro de Estudios Modernos y Contemporáneos” dependiente del Departamento de Filosofía de esa Facultad. Ha realizado estudios postdoctorales en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, y en los Archivos Husserl con sede en la Escuela Normal Superior de París. Directora del Proyecto de Investigación PIUNT 736: “Subjetividades y discursos. Distintas perspectivas” (2023-2026) en ejecución. Ha desarrollado sus investigaciones en la temática del lenguaje en estrecho vínculo con la filosofía moderna y contemporánea.

Capítulo 16

LENGUAJE, PERFORMATIVIDAD Y PRECARIDAD

EL CASO DEL LENGUAJE RELIGIOSO

Eliana Inés Valzura

El performativo no es un acto singular utilizado por un sujeto ya establecido, sino una de las formas poderosas e insidiosas en las que los sujetos son llamados al ser social desde espacios sociales difusos, inaugurados en la sociabilidad por una variedad de interacciones difusas poderosas.

Judith Butler

“Excitable speech. A politics of the performative”

Fundamentaciones básicas

Primeramente, será necesario establecer algunos presupuestos teóricos desde los cuales intentaré realizar el presente análisis. Comenzaré describiendo brevemente desde qué punto de la filosofía del lenguaje sostengo mis indagaciones, luego intentaré fundamentar por qué considero importante el lenguaje religioso y en

qué bases teóricas me sostengo para realizar un análisis sobre él, para finalmente acceder a los ejemplos prácticos que dicho discurso religioso me provee.

Es a partir del llamado “giro lingüístico” —dicho muy rápido y a trazos gruesos— que se redirecciona, de alguna manera, el análisis de la relación “ideas-mundo” para explorar la relación “lenguaje-mundo”. En una primera época, la búsqueda se encaminó a un “lenguaje ideal” (Frege, Russell, o el primer Wittgenstein), para luego reparar en la importancia del llamado “lenguaje ordinario”. El “giro lingüístico” tiene la particularidad de comprender que el conocimiento del mundo no descansa en las “ideas” que podamos hacernos de él, sino en los enunciados que el lenguaje nos permite construir para referenciar ese mundo. Esto significa que los problemas filosóficos, incluso, son problemas lingüísticos, y por tanto se resuelven a partir del análisis del lenguaje. Con filósofos como John Austin, Ludwig Wittgenstein, John Searle y Paul Grice, entre otros, se inaugura lo que se conoce como la “perspectiva pragmática del lenguaje”, para la cual las expresiones del lenguaje no tienen significado en sí mismas, independientes de quienes las utilizan y de las circunstancias en que son utilizadas.

Austin, por su parte, llama la atención sobre una clase de enunciados que no describen ni referencian y que no pueden analizarse mediante el criterio veritativo. Los llamó “enunciados realizativos” o “performativos” y destacó que a través de ellos se pueden realizar “cosas”: el acto de expresar una oración *es* realizar una acción.

En sus últimas conferencias, reunidas en el volumen *Cómo hacer cosas con palabras* (1962)¹, Austin comienza a preguntarse si es válida la distinción taxativa entre los performativos y los constatativos (aquellos que dicen algo o describen algo), y llega a la conclusión de que la distinción aludida es defectuosa, ya que las expresiones del lenguaje siempre tienen una fuerza ilocucionaria, performativa.

1. Obra publicada póstumamente, sobre conferencias pronunciadas en 1955.

tiva, por medio de la cual “hacemos algo al hablar” y, además, producimos determinados efectos o “actos perlocucionarios”.

Dicho lo cual, estoy en condiciones de afirmar que mi análisis pivoteará sobre dos cuestiones teóricas básicas: por un lado, la relevancia de los usuarios del lenguaje en la asignación de significado y por otro la fuerza ilocucionaria de *todo* lenguaje.

Antes de enlazar este análisis austiniano con las indagaciones de Judith Butler, diré, también, que adhiero a la postura heideggeriana que interpreta al lenguaje no solo como mero instrumento, sino más bien como la única forma de *ser-en-el-mundo*: habitamos en el lenguaje porque somos seres lingüísticos. “*El lenguaje es la casa del ser*”, dirá Heidegger (2000, p. 11) en su *Carta sobre el humanismo* de 1946: es que solo desde la palabra es posible el *Dasein*. Podríamos establecer un puente entre esta afirmación heideggeriana y aquella de Hans Georg Gadamer (1992, p. 77) en su libro *Verdad y Método* de 1960, que sostiene que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, al referirse a la “lingüisticidad” de la experiencia del ser.

Performatividad y precaridad

A partir de la filosofía del lenguaje de John Austin, Judith Butler va a desarrollar su teoría de la performatividad o de los actos performativos². Butler entiende la performatividad como modalidades del discurso que tienden a imponer —performar—, en su decir, estereotipos que responden a normas sociales y a una “matriz heterosexual”: los actos de habla, las *performances de género*, son emisiones que producen la ilusión de una naturaleza o una esencia, pero no son más que repeticiones ritualizadas. Es

2. Especialmente —aunque no exclusivamente— en *El género en disputa*, una obra de 1990, *Cuerpos que importan*, de 1993, *Lenguaje: poder e identidad*, de 1997 y *Deshacer el género*, de 2004.

decir que, para Butler, la performatividad de género se da en una iterabilidad productora de la subjetividad que pretende describir.

Así, los actos lingüísticos contribuyen a la constitución social de aquel al que se dirigen, y el enunciado fuerza al sujeto a ocupar una posición social: el habla no refleja la dominación, sino que la instaura.

En una serie de trabajos que se inaugura con la publicación de *El género en disputa* en 1990, pero sobre todo en los más recientes, Butler enlaza su teoría de la performatividad con otros conceptos como los de: “dolor lingüístico”, “vulnerabilidad”, “precariedad/precaridad” y “lenguajes de odio”³.

En estos libros y artículos se explica que esos lenguajes que, por repetición, se convierten en convencionales, funcionan, además, como factores de reconocimiento de la persona, incluso a través de la violencia y la exclusión. Hay quienes se ajustan a la “norma” y a la “matriz” y son, por tanto, inteligibles, y quienes se vuelven ininteligibles para el resto, y por lo tanto son “vulnerables”, objeto de “lenguaje de odio”, pasibles de “dolor lingüístico” y arrojados a territorios existenciales de “precaridad”.

La distinción entre “precariedad” y “precaridad” (en el original “*precariousness*” y “*precarity*”) reside en que la “precariedad” es extensiva a toda la humanidad: somos precarios, estamos expuestos a la contingencia, la catástrofe, la violencia, porque somos seres humanos. La precariedad es característica de toda vida. La “precaridad”, mientras tanto, deviene de sistemas de distribución desigual de poder, recursos y derechos que hacen que algunas personas estén más expuestas que otras, más vulnerables y con más carencias.

3. Los textos que trabajamos son: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la subjeción* (1997), *Excitable Speech. A politics of the performative* (1997), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006), “Performatividad, precariedad y políticas sexuales” (2009), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017).

Partiendo de Austin, y en diálogo con otros filósofos y filósofas como Foucault, Derrida, Irigaray, Wittig, Beauvoir, Butler entenderá que los performativos no solamente construyen realidad, delimitan el espacio de inteligibilidad en el que se mueven las personas, forman identidad y crean subjetividad, sino también alojan o desalojan a las personas a zonas de consideración o a zonas de depreciación, y hasta pueden confinarlas al área de las “vidas que no valen la pena”.

Diremos, entonces, que las asignaciones de género, los roles que a cada uno se le fijan en la sociedad y la cultura, la subordinación de la mujer —y diferentes subordinaciones, como las de las minorías sexuales y otras puestas de manifiesto por la interseccionalidad, como género/raza, género/educación, género/lugar de nacimiento, etc.— se definen o performan a través del lenguaje, culturalmente, por medio del cual se ejerce un verdadero dispositivo de control y de exclusión de lo diferente de los sistemas de inteligibilidad discursiva, para que el orden y el sentido —que actúan como matriz— se mantengan o tengan lugar. Ese estar expuestos al lenguaje, incluso antes de poder hablar, implica la posibilidad de vivir vidas precarias en razón de no acceder al derecho a la aparición, y esa precariedad puede conllevar violencia y discriminación. Incluso, y porque está desigualmente distribuida, marca qué vidas “merecen ser lloradas” y cuáles no.

La vulnerabilidad y la invulnerabilidad no son características ontológicas de las mujeres y los hombres, respectivamente. Es más, Butler se muestra remisa a instalar a las mujeres en la posición de vulnerabilidad para evitar el paternalismo, que no soluciona, sino que fija la precariedad. La vulnerabilidad y la invulnerabilidad son, para Butler, procesos de determinación de género y efectos de las formas de poder que establecen las diferencias.

Delinear una gramática de lo que Spender (1980) llama “políticas del nombrar” demostraría hoy no solamente que ese nombrar está monopólicamente en manos masculinas, sino que hay lenguajes

—como el religioso— que todavía hoy ejercen una influencia considerable en la construcción de la realidad y en el sostenimiento de estructuras hegemónicas de opresión, invisibilización y exclusión de las mujeres, performando su subalternización y precariedad.

Este “nombrar masculino”, esta fuerza ilocucionaria que desaloja a las mujeres hacia zonas de discriminación, tiene un ejemplo en el lenguaje religioso, cuyo poder performativo no se restringe al ámbito religioso exclusivamente y, por eso, es tan importante desocultar.

El caso del lenguaje religioso. Algunas intuiciones preliminares

Si bien la cuestión “Dios” parecería haber desaparecido de las reflexiones filosóficas y científicas a partir de la modernidad —o por lo menos ha perdido su centralidad—, sin embargo, está lejos de haber sido desterrada: aunque el pensamiento se ha complejizado y se ha diferenciado del aspecto religioso, incluso se ha independizado de él, la fe religiosa no ha muerto, aun cuando se haya secularizado y desinstitucionalizado, si se me permite el neologismo. La fe religiosa, y sus correspondientes discursos, en situaciones extremas, incluso puede ser un poder amenazador: prueba de ello son los diferentes fundamentalismos religiosos imperantes que, en los últimos tiempos, han demostrado tener injerencia en la vida social y política no solo de nuestra América: la emergencia de gobiernos de derecha posibilitada con el “voto cristiano” o el posicionamiento religioso —y su fuerte influencia en los ámbitos de discusión de leyes y en los medios de comunicación— respecto de temas de derechos para las mujeres y minorías sexuales es, en nuestro tiempo, un ejemplo más que paradigmático.

Paralelamente, podríamos afirmar, también, que existe una precariedad en la situación de las mujeres y de otras minorías sexogenéricas y sexoafectivas, fácilmente observable en nuestras

sociedades, que viene demarcada performativamente por un discurso machista, misógino, patriarcal, sexista, heteronormativo y androcéntrico. Sostengo que el discurso religioso, que ha permeado la construcción social de la realidad en el occidente “cristiano”, no es ajeno a este fenómeno.

Antes de pasar a los ejemplos concretos, diremos que mediante el análisis crítico del discurso lo que se pretende —siguiendo la línea de Van Dijk (1999) y de Fairclough (2008)— es desocultar, poner de manifiesto, los mecanismos de poder por medio de los cuales se ejerce —en este caso— la dominación y la exclusión y que, generalmente, existen debajo de la superficie ya que esa opacidad de sus relaciones suele ser el factor que asegura la hegemonía.

La Biblia: un libro que habla con voz de hombre

A continuación, vamos a los ejemplos tomados de la Biblia y empezaremos con una generalidad: la Biblia es una colección de libros de diferentes épocas, recopilados y fijados en lo que se llama “Canon”. El Antiguo Testamento tuvo que esperar hasta fines del siglo I para ser fijado y el Nuevo Testamento, mientras tanto, recién fue instituido en el siglo IV, en el Concilio de Roma. Hay diversas tradiciones respecto de los autores de los libros (a veces no es un solo autor sino un conjunto de autores), pero todas las tradiciones coinciden en una autoría masculina, o por lo menos, nadie consideró necesario consignar la participación de mujeres en su escritura. Quiere decir que la Biblia es eminentemente masculina, y el Dios de la Biblia, entonces, habla con voz de hombre. No solo porque los autores que le prestaron la voz son hombres, sino porque a Dios se le asignan características masculinas y género masculino.

El patriarcado es la forma de organización social reflejada en la Biblia, es la forma que adopta la familia y es la forma de trans-

misión de la herencia cultural e histórica: es el padre-patriarca quien se sienta a la mesa y relata a sus descendientes —a modo de tradición oral destinada a preservar el acervo y la memoria cultural e histórica— los modos en que ese Dios masculino se ha relacionado con ellos como pueblo, les ha marcado la cartografía de sus derroteros y, asimismo, les establece demandas.

En el Nuevo Testamento la situación cambia levemente, por la manera contracultural en que, según los hagiógrafos, se mueve Jesús respecto de las mujeres y otros sectores subalternizados. Sin embargo, no hay “apóstolas” entre los doce consignados en los textos canónicos⁴, de modo que la tradición está, nuevamente, puesta en manos masculinas. Esa tradición que, en tiempos post bíblicos se pasará a las manos y las bocas de la patrística, o sea, de los llamados “Padres” de la Iglesia.

Ese Dios del que nos hablan las Escrituras judeocristianas crea primero a un hombre, Adán, del cual saldrá (literalmente) la mujer, Eva⁵. En el mito del origen, entonces, hay una doble invisibilización: Adán no nace de un útero, pero Eva tampoco: la humanidad tiene un origen seminal masculino, doblemente masculino, que prescinde de la mujer, que no la necesita, para generar vida.

Ese protohombre Adán, además, tiene un poder delegado por Yavéh: el poder de nombrar. Adán es el dueño de la palabra. Dice el libro de Génesis que Yavéh presentó delante de Adán todas las cosas para que él les pusiera nombre⁶, es decir, las trajera a la existencia. Incluso tuvo el poder, según la narrativa genésica, de nombrar a la mujer. ¿Y cómo la nombró? La nombró “varona” (*'ish- 'isha*), utilizando el mismo lexema de “varón”, para reforzar que ella *fue hecha, provino*, de él⁷.

4. Mt. 10: 1-4, Mr. 3: 13-19, Lc. 6: 12-16

5. Gén. 2: 21-23

6. Gén. 2: 19-20

7. RV 1960

Este monopolio masculino de la palabra tiene su epítome en el relato de Babel en el que se da cuenta de un episodio de generación de lenguas y lenguajes cuyos protagonistas, otra vez, son hombres⁸.

Desde Eva, la causante del pecado y la perdición de todo el género humano según el relato, las mujeres suelen ser descriptas acentuando los rasgos negativos: Rebeca, esposa de Isaac, es una engañadora y tuerce el curso de la historia con su engaño⁹, Sara, mujer del patriarca Abraham, no tiene fe¹⁰ y contrasta con su esposo, considerado el “padre de la fe”¹¹ y no solo eso, es la instigadora de la expulsión del hijo primogénito Ismael, producto de una relación de Abraham con la sierva Agar¹². Dalila engaña a Sansón¹³ y la mujer de Potifar —gobernante de Egipto durante la cautividad— es una especie de mujer fatal que asedia al pobre José¹⁴, quien es además descripto con todas las características y bondades atribuidas a un prohombre¹⁵. Y los ejemplos podrían multiplicarse.

En los libros bíblicos dedicados a leyes y demandas, como *Números*, *Deuteronomio* o *Levitico*, hay muchas leyes sobre las mujeres: pero ese Dios masculino no les habla a las mujeres diciendo qué es lo que quiere de ellas. Les habla a los hombres, sus recipientes y portavoces, para que ellos les hagan cumplir a ellas esas demandas.

8. “hijos de los hombres” (Génesis 11:5 RV 1960)

9. Engaña a su esposo, Isaac, para que bendiga con la primogenitura a Jacob en lugar de a Esaú. Gén. 27

10. No cree cuando un ángel le anuncia que tendrá un hijo en su vejez. Gén. 18: 11 y 12

11. Hebreos 11: 9

12. Gén. 21: 8

13. Jueces 16

14. Génesis 39

15. Génesis 39: 10

De las características de las mujeres descriptas en la Biblia hay dos que llaman poderosamente la atención: hay muchas mujeres llamadas “estériles”¹⁶, con toda la carga simbólica que esto representa, y muchas mujeres llamadas “rameras”¹⁷. Es más: cuando el Dios de la Biblia quiere manifestar su enojo con su pueblo lo compara a una mujer ramera que ha sido infiel, como si la infidelidad fuera solamente femenina¹⁸. Llama la atención que un Dios que habla con voz masculina y que siempre elige como interlocutor a un hombre, es decir, un Dios cuyas relaciones directas siempre se establecen con los hombres, ni bien “ve” esas relaciones corrompidas no las compara a nada masculino sino a algo que se le asigna a lo femenino. Como si la maldad, “lo malo”, desde Eva, estuviera siempre del lado femenino de la vida.

Hay muchos ejemplos más que sería muy extenso exponer, sin embargo y, para terminar, quiero detenerme en uno en particular, que he dado en llamar “la ideología del macho violento en la Biblia”. Se encuentra en el libro profético de Ezequiel, capítulo 16.

En este capítulo el profeta le habla a un pueblo que se reivindicaba como el pueblo “escogido” de Dios pero que a pesar de eso reiteraba continuas defeciones. No es un dato menor que el narrador de los hechos, el sujeto de la enunciación, sea siempre solo masculino (Dios y el profeta). El duro discurso que ese Dios, a través de su profeta, le dirige al pueblo utiliza la imagen del “esposo/esposa”, muy usual en la Biblia: por supuesto que el esposo es descripto como amoroso y la esposa como adúltera y engañadora¹⁹.

Analicemos, entonces, cómo el escritor del libro profético de Ezequiel proyecta las categorías patriarcales, machistas y misóginas en la construcción de su idea de Dios:

16. El término aparece más de cuarenta veces

17. El término aparece más de setenta veces

18. Cf. Sobre todo los libros proféticos

19. Como dije, esta descripción es usual en muchos otros pasajes.

El esposo (Dios), *amorosamente*, le dice a la mujer (el pueblo):

- (1) Que es una bastarda, extranjera y abandonada desde el día de su nacimiento. (16: 1-5)²⁰
- (2) Que, si no fuera por él, ella no estaría viva (16: 6).
- (3) Que ella es de él, que es su posesión, que le pertenece (16: 8 y 9).
- (4) Que todo lo que ella tiene se lo dio él (16: 11-14).
- (5) Que desear algo que no sea él o que esté fuera de él es prostituirse (16: 15-19)

La llama, literalmente: “Fornicaria”, “Depravada”, “Adúltera”, “Que paga por sexo”, “Buscadora de hombres con grandes genitales”.

¿Qué hizo ella, la mujer, para que la traten así? Lo que sabemos lo sabemos a través del relato del hombre. Él monopoliza la palabra. Él es el dueño del decir, y parece que también el dueño del hacer, incluso del hacer sobre ella. En ese decir inapelable, el hombre/Dios/esposo afirma —y supongamos que es cierto— que la mujer lo ha dejado, incluso que lo ha dejado por otro, incluso más: que lo ha dejado por otros. Es decir: ella se adueñó de su cuerpo y salió de la órbita de aquel que la *había tomado* desde que ella era una niña prepuber, tal como dice el relato, describiendo así las relaciones hombre/mujer como relaciones de posesión.

Frente a este comportamiento de la mujer, frente a esta rebeldía, frente a esta osadía y a esta salida del engranaje patriarcal, el Dios del autor de Ezequiel, anuncia (16:38 y sgtes.):

- (1) “Derramaré mi ira y mi celo” (algo así como “voy a actuar cegado por los celos y con toda la furia”).

20. Para este análisis se utiliza la versión NVI en todas las citas de Ezequiel.

- (2) “Te apedreará y descuartizarán” (por orden de él, el esposo amante).
- (3) “Incendiarán tus casas” (por orden de él, el esposo amante).

Luego, textualmente, dice:

“Así calmaré mi ira contra ti, y se apaciguarán mis celos; me quedaré tranquilo y sin enojo” (una vez que descargo toda la rabia y te agredo de todas las formas posibles, quiere decir, me quedo tranquilo, y ya estoy otra vez listo para ser el esposo amoroso y amante que todos creen que soy).

Y culmina como todo relato de macho violento:

Versículo 43: “Yo te hago responsable de tu conducta por haberme irritado”. O sea, la culpa es tuya.

Aunque esta lectura no es la corriente en los ambientes religiosos, que pasan por alto lo evidente o intentan metaforizar el horror para no aceptarlo, está más que clara la proyección sobre la idea de Dios de las categorías patriarciales, misóginas, machistas, sexistas y androcéntricas que este discurso despliega. Esta proyección, paralelamente, performa y habilita una matriz de hombre y una matriz de mujer que encajan con el ideario “occidental y cristiano” que ha permeado nuestra cultura hasta el día de hoy²¹.

21. Al momento de la publicación de este libro —y tal como sucedía durante la última dictadura cívico-religioso-militar en Argentina— vuelve a agitarse el concepto de “occidental y cristiana” aplicado a la familia, la sociedad, la cultura, como si fuera la garantía de moralidad. Con este discurso, hoy en día, se está intentando avanzar sobre el recorte de derechos de mujeres y del colectivo LGTTBIQ+. Sobre el concepto de “Civilización occidental y cristiana” se puede consultar Dussel, E (1992). “1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad”. Nueva Utopía. Leemos: “Además, frecuentemente, se le agrega lo de ‘Cristiana’: Cultura (Civilización) Occidental y Cristiana. En realidad. e históricamente el “Cristianismo” nada tiene de occidental, ya que es una religión que nace en el mundo semita (como la religión islámica), del judaísmo, y es geográfica y culturalmente completamente “oriental”, asiática, por su situación en el Imperio

Asimismo, no es ocioso sospechar que esta proyección, como un halo de sombra, se cierne sobre otras conformaciones y construcciones de sentido, incluso por fuera de los ambientes religiosos, anquilosando, de esta manera, las formas socialmente aceptadas de ser-hombre y ser-mujer y de distribuir el poder entre ellos.

En este sentido, es muy fructífero pensar esta concepción de la masculinidad y de las relaciones de poder mujer/hombre con la categoría althuseriana de “interpelación”: ¿qué interpelación nos llama a mujeres y hombres a ser sujetos? ¿En qué llamado nos reconocemos y qué ideología nos ha asignado nuestra “residencia fija”? (Althusser, 1974). Creemos, no obstante, con Butler (2001) que este “performativo divino” puede y debe ser cuestionado.

Hacia una ética del *foquismo discursivo*

Si es verdad que el performativo produce los efectos que nombra, también es verdad que el lenguaje condiciona nuestra percepción del mundo, a modo de un “*input*” y un “*output*” que se presuponen y reclaman mutuamente. Si no fuera así, sería imposible para nosotros y nosotras, seres lingüísticos, intentar algún cambio significativo en la correlación de fuerzas, puesto que no habría forma de colocarse por fuera del lenguaje (que ya porta esas características machistas, misóginas, patriarcales, etc. que describimos) para hacer el intento.

rio romano (en la parte más “Oriental” del Imperio en términos absolutos). El “Cristianismo” proviene de un “mundo” más oriental que el mismo helenismo (que históricamente nunca fue “europeo”). La expresión Cultura (o Civilización) Occidental y Cristiana es un sincretismo contradictorio e ideológico, antisemita primero (con Hitler y los integrismos en el Centro y la Periferia), antisocialista después (el “Oriente” será ahora, desde el triunfo de la revolución leninista, el Socialismo real). Se ha fusionado un nuevo elemento: la “cultura occidental y cristiana”. Oriente-Occidente es la bipolaridad ideológica de la “Guerra Fría” posterior a la Segunda Guerra llamada Mundial (en realidad, guerra intracapitalista del Centro).

No creo en la posibilidad de creación de un “lenguaje femenino” *ex nihilo* o *ex novo*, porque, como ya dije, no hay forma de ubicarnos por fuera del lenguaje que nos constituye, pero sí, apoyándome en Butler, creo en la insurgencia, en pequeñas subversiones del orden establecido a través de la intervención del lenguaje, en lo que podría llamar “foquismo discursivo” cotidiano, perseverante y potente. Es posible y necesario el destierro de algunas prácticas lingüísticas que responden a esa matriz patriarcal y violenta y que sumen a las mujeres —y otras minorías— en la precariedad. Asimismo, es indispensable la creatividad de nombrar lo que hasta ahora ha sido silenciado, darle entidad, traerlo a la existencia como adanes y adanas que prestan su voz y su cuerpo a un hecho inaugural, de desobediencia lingüística, que trastoque estructuras anquilosadas en la gramática, la fonética y la sintaxis. La precariedad nos confronta a todos, todas y todes al imperativo ético de estas micropolíticas.

Si es verdad que el lenguaje crea mundo y también que ese mundo manifiesta sus matrices a través del lenguaje, acaso vaya siendo hora de trabajar sobre ese lenguaje, desde su centro mismo en el que habitamos, con pequeñas implosiones de sentido que vayan reacomodando las piezas a fin de lograr cambios estructurales profundos que hagan de este mundo un lugar más habitable, donde ningún colectivo deba ser habilitado para hablar y nadie necesite que otros (con “o”) interpreten su experiencia, su saber, su sentir ni su ser en el mundo.

Referencias

- Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Nueva Visión.
- Austin, J. (1950). Truth. *Aristotelian Society Supp.* 24(1), 111-129.

- Austin, J. (1979). "Performative Utterances". En G. Urmson, & J. Warnock, (Eds.), *Philosophical papers* (pp. 232-252). Clarendon Press.
- Austin, J. (1998). *Cómo hacer cosas con palabras*. Ediciones Paidós.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ed. Cátedra.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós
- Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2009). "Performatividad, precariedad y políticas sexuales". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 321-336. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/623/62312914003.pdf>
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Espasa.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Derrida, J. (1984). Ante la Ley. En J. Derrida. *La filosofía como institución* (pp.95-144). Granica.
- Derrida, J. (1998). "Firma, acontecimiento, contexto" En. J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-372). Cátedra.
- Fairclough, N. (2008). El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades. *Discurso & Sociedad*, 2(1), 170-185.
- Foucault, M. (1980). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.

- Gadamer, H.G. (1992). La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas. En H.G. Gadamer. *Verdad y método*. Sígueme.
- Grice, H. (1977). Significar. En *Cuadernos de Crítica*. Instituto de investigaciones filosóficas. UNAM.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- Searle, J. (1990). *Actos de habla*. Cátedra.
- Searle, J. (1968). What is a speech act. En I. Valdés Villanueva (Ed.), (1991). *La búsqueda del significado. Lecturas de Filosofía del Lenguaje*. Tecnos.
- Searle, J. (2001) *Mente, lenguaje y sociedad*. Alianza Editorial.
- Spender, D. (1980). *Man made language*. Harper Collins.
- Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos*, 186, 23-36.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Altaya.
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatus logico-philosophicus*. Tecnos.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.

Sobre la autora

Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de Buenos Aires, Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Máster en Teología por FIET/SATS. Docente en niveles terciario y universitario, directora de Seminario de Teología, escritora, conferencista, correctora literaria y editora. Es autora de artículos académicos y de divulgación de filosofía y teología y autora de los libros: *Sabactani. En el final era el verbo - Teología indisciplinada - Humanidad fragmentada. El dualismo antropológico y su influencia en la teología de los movimientos de renovación carismática - Los lenguajes de género: performatividad y precariedad*.

Cambiar lenguajes para cambiar el mundo (en prensa). Participa en el proyecto PIUNT “El lenguaje y sus dimensiones performativa y social”, a cargo del Dr. Andrés Stisman, y es miembra de GEFFL.

sexo(s) género(s). En los últimos años se produjo un importante avance en las ciencias sociales, al incorporarse los denominados estudios de género como nuevo paradigma. El género como categoría social, es una de las contribuciones teóricas más significativas del feminismo contemporáneo. Esta categoría analítica surgió para explicar las desigualdades entre hombres y mujeres, poniendo el énfasis en la noción de multiplicidad de identidades. (Pp. 293)

La diferencia entre los aspectos biológicos entre los sexos y las desigualdades en el terreno social, económico, cultural entre los géneros no resultan aún hoy motivo de una aceptación global, ni siquiera la distinción entre diferencia y desigualdad. La primera está ligada a la percepción, la segunda a lo simbólico. En la última década se ha instalado la noción de “autopercepción” con relación a cómo un sujeto se percibe a sí mismo (hombre o mujer) mientras que se ve en retirada la idea de la autoconciencia, es decir, la conciencia histórica de quiénes somos y cómo el pasado permanece en los cambios y mutaciones del devenir presente.

Resulta ya clásica la definición de Judith Butler (2019) en *El género en disputa* sobre la posición de las mujeres como sujetos del feminismo y la diferenciación entre sexo y género. Butler dialoga y problematiza críticamente la obra de otras pensadoras en clave feminista poniendo en cuestión los debates al interior de la problemática:

¿Existe “un” género que las personas *tienen*, o se trata de un atributo esencial que una persona *es*, como lo expresa la pregunta: “¿De qué género eres?” Cuando las teóricas feministas argumentan que el género es la interpretación cultural del sexo o que el género se construye culturalmente, ¿cuál es el mecanismo de esa construcción? Si el

género se construye, ¿podría construirse de distinta manera, o acaso su construcción conlleva alguna forma de determinismo social que niegue la posibilidad de que el agente actúe y cambie? (Pp. 56)

Butler revisa las consecuencias del nihilismo y el existencialismo en la manera en que presenta la cuestión del género donde no hay una esencia que defina a la mujer, ya que su definición es en la acción y no en una naturaleza previa a la existencia. Aquí podemos percatarnos de las cuestiones metafísicas que anteceden a las diferentes teorías. Si bien en el idealismo kantiano ya no podemos conocer la cosa en sí, esto significa que la esencia es incognoscible, sí es cierto que esa filosofía es constructivista. Es el propio sujeto quien construye, entre la percepción y la idea, lo que define como real. Mientras tanto, es la postura nietzscheana la que conduce a la deconstrucción, y, entonces, todo lo que una filosofía feminista —antiesencialista pero constructivista— organiza en un corpus que se instala en el lenguaje, debe ser desarmado, desmenuzado.

Es en este punto que Butler advierte, haciendo una referencia explícita a la filosofía, que la construcción se desmorona ante la bipolaridad entre libre albedrío y determinismo en la cuestión sexo-género. Hay, en consecuencia, una limitación lingüística en el debate que también incluye a los cuerpos. Si estos son marcados por el género, las personas encarnadas llevan la marca biológica, cultural o lingüística. Si la hegemonía masculina está presente en todas esas marcaciones, la mujer queda en ese plano de imposibilidad de constituirse material y simbólicamente como tal.

El pensamiento deconstructivo propone comprender la oposición identidad/diferencia entendiendo la diferencia como ausencia de identidad. El filósofo Jacques Derrida afirma que el término “identidad” deriva de la supresión de la “diferencia”, por esa razón pretende indicar una diferencia distinta y crea un neologismo: la “*différance*”, que es la condición del logocentrismo y al mismo tiempo su negación. La propuesta derridiana recupera la

génesis de la oposición binaria, para resaltar aquello que amenaza la dicotomía de los términos. La implicancia de la oposición identidad/diferencia puede no ser absoluta, podemos en esta dirección pensar que sexo y género comparten similitudes y diferencias comunes a la condición humana.

En este sentido podemos reflexionar sobre lo dicho por Paul Preciado cuando se designa como “un cuerpo en tránsito” sin definir si es hombre o mujer. Los feminismos, en general, han dejado bastante al margen (e incluso ignorado) el debate sobre las cuestiones transgénero o de la intersexualidad; el dilema suele ser heredero de las declaraciones “universales” de derechos humanos en las que se pierde de vista a los particulares que quedan afuera o al costado de la pretendida universalidad.

Una multiplicidad de cuestiones aparece, por una parte, si podemos pensar hoy en un campo disciplinar que atienda las cuestiones que no han sido abordadas (al menos suficientemente) por las teorías feministas; si ese campo es el de las problemáticas de género o debe constituirse otra matriz para dar cuenta de las situaciones actuales. Otra es la de pensar si la irrupción de las mujeres en la filosofía y en las ciencias sociales ha dado lugar a un tipo de discurso propio que lo distingue de las producciones teóricas de los filósofos, por ejemplo, lecturas feministas de Marx o de Foucault.

A este propósito Barbara Cassin ha planteado desde la filosofía del lenguaje que las mujeres filósofas expresan un modo distinto de plantear los problemas creando un discurso que excede la herencia masculina y/o patriarcal en la historia de las ideas. En su libro *L'archipel des idées* (2014) expone:

Homme/femme/philosophie: comment articuler ces trois termes? Le local est ce dont il importe de ne pas faire abstraction. Je ne sais pas ce qu'est une femme philosophe, mais je sais que ce n'est pas la même chose

d'être une femme philosophe en Afghanistan, en Iran, au Sénégal, en Chine, en France, aux États-Unis... Tantôt parce que ce n'est pas la même chose d'être une femme, tantôt parce que ce n'est pas la même chose d'être une philosophe (si tant est que le mot "philosophie" ait un sens en Chine par exemple?); et par fois parce que le recouplement entre les deux catégories ne se produit pas au même endroit, ou ne peut tout simplement pas se produire. Ce n'est pas la même chose de n'avoir pas le droit d'aller à l'école, d'étudier d'abord l'histoire de la philosophie quand on fait de la philosophie, d'être dans une université où existe un département de Gender Studies et où l'histoire de la philosophie relève de la littérature comparée. L'identité de femme philosophe est d'abord une identité stratégique, de circonstance et de résistance, une identité qui a beaucoup à voir avec l'affirmative action liée à une situation, une conjoncture dans l'espace et dans le temps. C'est ainsi que nous disons: nous sommes toutes des femmes philosophes, même si nous ne savons pas ce que cela veut dire¹. (Pp. 145).

1. Hombre/mujer/filosofía: ¿cómo articular estos tres términos? Lo local es lo que es importante para no hacer abstracción. No sé qué es ser una mujer filósofa, pero sé que no es lo mismo ser una mujer filósofa en Afganistán, Irán, Senegal, China, Francia, Estados Unidos... A veces porque no es lo mismo ser mujer, a veces porque no es lo mismo ser una filósofa (si es que la palabra "filosofía" tiene sentido en China, por ejemplo); y a veces porque el cruce entre las dos categorías no ocurre en el mismo lugar, o simplemente no puede ocurrir. No es lo mismo no tener derecho a ir a la escuela, estudiar primero la historia de la filosofía cuando se hace filosofía, estar en una universidad donde existe un Departamento de Estudios de Género y donde la historia de la filosofía pertenece a la literatura comparada. La identidad de mujer filósofa es ante todo una identidad estratégica, de circunstancia y de resistencia, una identidad que tiene mucho que ver con la acción afirmativa vinculada a una situación, una coyuntura en el espacio y en el tiempo. Así decimos: todas somos filósofas, aunque no sepamos lo que significa.

En el texto Cassin reflexiona sobre ser mujer y sobre ser filósofa, en un ambiente universitario y de circulación de las ideas donde la filosofía ha sido desde sus inicios un trabajo masculino, y donde es difícil desprenderse o despojarse de las grandes sombras proyectadas por pensadores como Aristóteles o Descartes o Kant, por citar algunos ejemplos. Sabemos que ser mujer en otras latitudes o en otras épocas no significa exactamente lo mismo. Es por este motivo que ella piensa —más que en definir qué es una filósofa— en una identidad estratégica “de resistencia”. Aquí aparecen una serie de circunstancias ligadas al reconocimiento de la posibilidad real y concreta de pensar siendo mujer en un mundo de hombres, una especie de patriarcado filosófico que ha predominado a lo largo de los siglos.

Citando a Catherine Malabou: “*La femme n’invente peut être pas de questions philosophiques mais elle crée des problèmes. Partout où elle le peut, elle met des bâtons dans les roues des philosophes et des philosophèmes. L’impossibilité d’être une femme se change alors en l’impossibilité de la philosophie*”, Cassin acuerda en que las mujeres no inventan las preguntas de la filosofía, pero sí exponen y descubren nuevos problemas; que la actitud de “poner palos en la rueda” por parte de quienes niegan la capacidad de las mujeres en la filosofía es propia de algunos filósofos y filosofemas. Negar la existencia de mujeres filósofas no puede nunca negar la existencia de la filosofía misma, la negación no es filosófica, sino que ataca la presencia de lo femenino en el lenguaje filosófico.

Así como Aristóteles afirmaba que los sofistas “hablaban por hablar” ocurre lo mismo con relación a las mujeres en la filosofía. La ausencia de reconocimiento hacia ellas las ubica en un lugar menor del pensamiento, así fue que en la historia sea marcada su ausencia y su materialidad discursiva. Sin embargo, los efectos del pensamiento de las mujeres existen cada vez con más ímpetu, como puede observarse en las narrativas de quienes han sido oprimidos, segregados o excluidos de la palabra en general.

Brigitte Vasallo en su libro *El desafío poliamoroso. Por una nueva política de los afectos* (2022) dice:

Escribo en femenino por una cuestión política. Como decía Heidegger, no hablamos el lenguaje, sino que él nos habla. El debate sobre el masculino como género neutro pertenece a un mundo agónico sin futuro posible. Un mundo que muere matando, pero que muere. Si es masculino, no es neutro. Es masculino. Que se haya utilizado como genérico desde hace siglos no es por un acuerdo lingüístico, sino por la sencilla razón de que el mundo sobre el que se guardaban narraciones era masculino, literalmente. Pero, si ese mundo ya no existe, no podemos seguir narrándolo como si existiese. (Pp. 32-33)

Lo femenino, entonces, no es una cuestión de sexo ni de género, sino de creación de un espacio diferente en las ideas y en las prácticas. No es la descripción de una apariencia de mujer o un travestismo: es la manera en que surgen y emergen situaciones, circunstancias, narrativas que irrumpen en los escenarios anquilosados de la filosofía y su lenguaje con el propósito de mover estructuras, cimientos, soportes que mantienen a las diferencias en la superficie y no permiten sostener o sujetar a quienes tienen voz, escritura-huella en los paisajes filosóficos y científicos en la actualidad.

Referencias

- Butler, J. (2018). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cassin, B. (2014). *L'archipel des idées*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

- Gamba, S. y Díz, T. (Coords.). (2021). *Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos*. Biblos.
- Hemmings, C. (2018). *La gramática política de la teoría feminista. ¿Por qué las historias importan?* Prometeo.
- Vasallo, B. (2022) *El desafío poliamoroso. Por una nueva política de los afectos*. Paidós.

Sobre la autora

Doctora en Ciencias Sociales y Magíster en Educación por la Universidad Nacional de Entre Ríos. Máster en Filosofía y Crítica de la cultura contemporánea por la Universidad de París. Coordinadora Académica en la Maestría en Género y Derechos UNGS-UADER. Docente en carreras de Posgrado UNR y UADER. Autora de los libros *Introducción al pensamiento de Alain Badiou - Aguafuertes Filosóficas - Genealogía del recuerdo - Mujeres Espaciales*, entre otros. Coautora junto a Carlos Gómez Camarena de *Badiou fuera de sus límites*.

VI.

METÁFORAS FEMENINAS Y DE LO FEMENINO

lenguaje desde una filosofía feminista. En este caso visitaré principalmente el pensamiento de Hans Blumenberg.

Metáforas y filosofía

Desde sus comienzos la filosofía echó mano de metáforas en sus discursos. La luz y la oscuridad, la naturaleza, el mundo artificial y numerosas experiencias del ser humano se cruzan entre las reflexiones más profundas y diversas. Sin embargo, las interpretaciones teórico-filosóficas en torno al rol que estas figuras retóricas cumplen, no solo en el discurso filosófico argumentativo, sino también en el lenguaje natural y cotidiano, han cambiado a lo largo del tiempo. ¿A qué se debe la presencia de este recurso literario en los discursos no literarios? ¿Qué se pretende con estas metáforas? ¿Embellecer los discursos? ¿Ilustrar sus conceptos? ¿Persuadir lectores? Estas preguntas no siempre recibieron respuestas uniformes.

Una posición tradicional, que surge a partir de la lectura canónica de los textos de Aristóteles que tratan el tema de la metáfora, toma como predominante, sino único, el aspecto ornamental de esta figura retórica. Sin embargo, a partir de fines del siglo XIX y muy fuertemente a lo largo del siglo XX, la metáfora se cuela como objeto de especial interés en estudios y discusiones filosóficas, como un elemento casi ineludible en el abordaje de los discursos humanos y de la forma de relacionarnos con el mundo.

Entre estos planteos aparece el de Hans Blumenberg, filósofo alemán que nace en 1920 y muere en 1996. La metáfora constituye un ítem fundamental en su pensamiento, siendo uno de sus proyectos el proponer una metaforología, como disciplina auxiliar pero indispensable de la filosofía, que nos obliga a prestar especial atención a estas figuras-imágenes, rastreárlas históricamente y ver así qué tienen para decírnos a partir de los diversos

usos y significados que adquieren en sus diferentes apariciones. Su noción de metáfora está íntimamente ligada a su concepción antropológica y a su idea de retórica. Para este filósofo el hombre es un ser careciado y la realidad se le impone con un carácter despótico y arbitrario; a esto él lo llama “absolutismo de la realidad”. La racionalidad, al igual que en Nietzsche, se atiene a las posibilidades de autoconservación, como ejercicio vital, pero la realidad se le escabulle, mostrándose como la irrupción de lo extraño. La contingencia limita cualquier explicación última y, de esta manera, al no haber una verdad única y evidente, la retórica se vuelve necesaria.

Es aquí, precisamente, donde entra en juego la metáfora. Según Blumenberg (2003b), la razón, que no puede reducir la realidad a la ciencia, encuentra en el lenguaje que la constituye un modo de conjurar el absolutismo al que se enfrenta. Se trata de mostrar lo inconceptualizable, que es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora.

Esta se constituye así en un elemento básico del lenguaje filosófico. Resulta imposible conducirla a lo conceptual, pues ella desborda al concepto, por su posibilidad, siempre presente, de ser resignificada una y otra vez. Para Blumenberg, esta polisemia se corresponde con lo inconcebible del mundo de la vida, inconcebible en el sentido de no poder ser abarcado por la univocidad del concepto.

Precisamente, para Blumenberg la metáfora nos permite orientarnos hacia una correcta comprensión de los conceptos. La metáfora hace que los conceptos se vean y por eso el análisis de su función constituye una pieza esencial de la historia de los conceptos. “Aclarar contenidos conceptuales para la *Begriffsgeschichte* consiste en rastrear las discontinuidades que se presentan al nivel de su significación y esto sólo se logra al contextualizar su uso” (Betancourt, 2007, p. 149). No se puede delimitar los conceptos de manera apriorística, como si pudiéramos hablar de concep-

tos puros, creados a partir de principios lógicos. Por el contrario, se trata de contenidos semánticos y por esto se entiende que los conceptos se vinculan necesariamente a ámbitos prácticos, a las formas de su uso, que incluyen incluso aspectos imaginativos. Así, “un complejo de enunciados se fusiona de súbito en una unidad de sentido si es que, hipotéticamente, se puede descubrir la representación metafórica que les sirve de guía, y en la que esos enunciados puedan ser *leídos*” (Blumberg, 2003a, p. 57). La polisemia surge entonces de la acumulación de todos los sentidos que la palabra adquiere a lo largo de la historia, en cada época u obra; por eso la necesidad de ejercer una hermenéutica de la metáfora, a través de la cual la historicidad de la metaforología se enfrenta a la atemporalidad de la razón teórica.

Metáforas y feminismo

En la entrada correspondiente a “Filosofía feminista del lenguaje” de la *Enciclopedia de filosofía de Standford*, se señala la importancia de prestar atención a las metáforas presentes en los discursos referidos a las mujeres. ¿Qué imágenes se asocian a lo femenino? ¿Cómo son interpretadas esas imágenes? ¿Qué lecturas habilitan y cuáles son dejadas de lado?

Si tomamos en cuenta los aportes que señalamos en el apartado anterior, podemos considerar que las imágenes y analogías que integran una visión patriarcal del mundo dan lugar a conceptos y prácticas que las refuerzan. Siguiendo a Blumberg, los enunciados son leídos a partir de una representación metafórica que les sirvió de guía y dentro de la cual se permiten determinadas unidades de sentido. Es así que el patriarcado modela el lenguaje y en su interior las metáforas, de forma tal que le permita mantener el dominio masculino. De hecho, esta es, en líneas generales, la tesis de Spender, aunque ella no se detiene especialmente en las metáforas. De esta manera, las imágenes elegidas, así como

su utilización, no dependen solamente de la elección del o de la hablante, sino de un modo de concebir y ver el mundo. Rastrear metáforas nos permite entonces acceder a esa cosmovisión particular.

Ahora bien, ¿qué pasa cuando logramos vislumbrar ese modo de pensar detrás de la metáfora? ¿Aceptar la metáfora implica acordar con ese pensamiento? Y si no acordamos con esa mirada, ¿cómo la transformamos? El hecho de reappropriarse de esas metáforas de un modo diferente, otorgándoles otro significado, ¿permitiría alterar ese orden? O, por el contrario, ¿sería necesario buscar otras metáforas, otras imágenes que se correspondan a una nueva cosmovisión? Como vimos con Blumenberg, las metáforas son polisémicas, es decir, es posible interpretarlas desde otro lugar, habilitando nuevos sentidos y cancelando otros.

En la *Enciclopedia de filosofía de Standford* se cita el caso, trabajado desde la epistemología feminista, de las metáforas de género en el ámbito de la reproducción humana. Una imagen pasiva del óvulo que, como una “Bella durmiente”, espera ser alcanzada y “rescatada” por un inquieto espermatozoide, que logra su cometido en medio de una fuerte competencia con sus semejantes. La ciencia mostró que esta representación dista mucho de lo que sucede en realidad. Para Emily Martin, quien hizo el análisis de la metáfora, esta resultó un obstáculo epistemológico al limitar incluso las investigaciones científicas sobre el tema. Para otros, como Paul Gross, no llegó a afectar a la ciencia, pero sí “prendió” en la opinión pública, acrecentando la imagen de la mujer pasiva. Aquí aparece esta relación de retroalimentación entre las metáforas y el suelo del que surgen. La idea de la mujer como ser pasivo, posiblemente instalada a partir de determinadas imágenes y analogías, es reforzada por la construcción y utilización de ciertas metáforas.

Lo mismo sucede con otras imágenes; por ejemplo, la metáfora de la mujer-objeto es una figura ampliamente abordada desde los

estudios de la publicidad. Autores como Velasco Sacristán (2003) muestran cuán frecuentes son en ese ámbito las imágenes de mujeres pasibles de ser adquiridas o “adosadas” a un producto que puede ser poseído por hombres (perfumes, autos, relojes, etc.), junto a la idea de que las modelos mujeres son “cosas” bonitas.

En una tónica similar, pero, a mi modo de entender, más compleja, aparece la metáfora de la mujer-tierra/territorio. Similar porque, siguiendo a Verónica Gago (2003), nuestros cuerpos son entendidos aquí como superficies que pueden ser colonizadas, dominadas, poseídas. Más compleja porque esta imagen da lugar a diferentes combinaciones y nuevas derivas interesantes que buscan poner en jaque la concepción pasiva de la mujer que en general, como vimos, es supuesta por estas metáforas.

Rastreando los orígenes de estas imágenes, encontramos que Mercedes Madrid, en su obra *La misoginia en Grecia* muestra que el desprecio hacia las mujeres, si bien no es una característica que pueda ser considerada constante o uniforme dentro del pensamiento griego antiguo, sí toma cuerpo en determinados autores, con variaciones de uno a otro. Al decir de la autora, nos encontramos con “sucesivas reformulaciones que van desde el temor de unos seres peligrosos y funestos hasta el menosprecio derivado de un sentimiento de superioridad, alimentado por la desfavorable posición en que la ciudad griega, desde sus orígenes, había colocado a las mujeres” (Madrid, 1999, p. 17). Respecto a esta cita cabe preguntarnos en qué se justificaba esa posición desventajosa, qué imágenes y concepciones respecto a la mujer la acompañaban y sostenían.

Para esta autora, la misoginia habría surgido en un primer momento a nivel práctico, para facilitar la organización del orden ciudadano, y recién después la filosofía se habría hecho cargo, sirviéndose de ella para justificar teóricamente ese orden jerárquico y afirmar así la superioridad masculina. De acuerdo con esto, sostiene Madrid que “la misoginia griega es un instrumento

que opera al nivel de las representaciones mentales, del que los autores griegos se sirvieron en cada momento para organizar sus experiencias e interpretar la realidad social y política que les tocó vivir” (Madrid, 1999, p. 35).

La hipótesis de Madrid es que la misoginia, a nivel teórico, aparece por primera vez en los poemas de Hesíodo, a raíz de “la confrontación entre el pensamiento de la Grecia primitiva y la nueva forma de pensar que nace con la ciudad, el *logos*” (Madrid, 1999, p. 51). Por un lado, la visión del mundo caracterizada por una imagen de la tierra siempre fecunda, marcada por una temporalidad circular; y por otro, la aparición del tiempo lineal, el principio de identidad y una jerarquización de valores. En una sociedad marcadamente agrícola, se instala la comparación entre la fertilidad de la mujer y la de la tierra y la idea de que el varón es quien debe controlar la producción en ambos casos, a través de la agricultura y del matrimonio. Esto nos muestra a la metáfora mujer-tierra como instituyente de formas sociales y culturales. El oráculo señala, por ejemplo “No esparzas tu semilla en el surco” para aludir a no engendrar hijos en una mujer. Así, en la poesía de Hesíodo, las mujeres pierden todo prestigio y son valoradas únicamente por su capacidad de reproducción, siempre y cuando el que nazca sea un varón.

En la *Teogonía* se valoriza el extremo ocupado por Zeus, mientras que se desprecia el otro, ocupado por Urano, Cronos y Gea. La victoria de Zeus no significa solo la superioridad del cielo sobre la Tierra, sino también de lo masculino sobre lo femenino. En Gea, que en realidad es una divinidad anterior a la diferenciación sexual, se acentúa su lado femenino, a la vez que se le atribuye la desmesura y la injusticia.

En *Los Trabajos y sus días*, Hesíodo se acerca aún más a las mujeres, caracterizándolas con la holgazanería, que, por contraste, ensalza la figura del varón trabajador. Aparece en este poema la idea de las mujeres como formando una especie aparte, descen-

dientes de Pandora que no nacieron de la tierra, “sino que son un artificio formado por agua y tierra (no de tierra nutricia, sino de barro frío y húmedo)” (Madrid, 1999, p. 59).

La holgazanería se convierte en un medio para negarle a las mujeres un lugar en el espacio humano, para intentar conjurar el nacimiento de la raza femenina y permitirles a los hombres regresar a la etapa anterior, a la Edad de Oro. Dice Madrid:

El gran hallazgo conceptual y lingüístico de Hesíodo fue agrupar a las mujeres en un *genos* propio y hacer descender la ‘raza de las mujeres’ de Pandora [...], ya que con ello le fue posible plantear su alteridad y su diferencia, entendida no como lo ‘otro’ opuesto a lo masculino, sino como lo ‘otro’ opuesto a lo humano, por la identificación que en sus poemas hace de lo humano con lo masculino. (Madrid, 1999, p. 62)

El proceso de consolidación de la *polis* griega fue largo y complejo, ya que no implicó únicamente la instauración de un orden institucional nuevo, sino el reordenamiento de un sistema de representaciones mentales. Esto produjo no solo la separación de ciudadanos y no ciudadanos, sino también la distinción entre la esfera pública y la esfera privada, ámbito propio de las mujeres y la tradición. Vemos cómo, en todo esto, juega por detrás la característica propia del pensamiento griego de definir un término por oposición a su contrario: hombre vs. mujer, que luego se transformará en humano vs. mujer, esfera pública vs. esfera privada, etc.

Esta representación femenina se refuerza en algunos casos, como en el teatro de Esquilo, acentuando el temor hacia aquellas que se rebelan y quieren ir más allá del papel que la ciudad les ha confiado. La desmesura inherente a la naturaleza femenina constituye una amenaza permanente de subversión del orden establecido. Frente a esto el matrimonio aparece como la institución encarga-

da de “civilizar” y poner diques a este lado salvaje que se atribuye a las mujeres. Aparece permanentemente el temor a despertar la cara negativa de lo femenino,

que se representa como la capacidad de las mujeres para actuar por sí solas y buscar sus propios fines, y se concreta casi siempre en una audacia criminal y destructiva para los varones, como si toda autoafirmación de lo femenino conllevara casi automáticamente la aniquilación de lo masculino. (Madrid, 1999, p. 73)

Perspectivas actuales

Unos párrafos atrás señalé que la metáfora de la mujer-territorio, como así también la de la mujer-objeto, implican tradicionalmente la atribución de una actitud pasiva hacia el género femenino. Nuestros cuerpos pueden ser poseídos, conquistados, cuestionados, sin que quepa mucha alternativa. Esto cambia radicalmente con algunos feminismos, a partir de, al menos, dos alteraciones y/o transformaciones de la metáfora original:

- (1) Por un lado, su combinación con otra metáfora riquísima y muy prolífica, que es la metáfora de la guerra.
- (2) Por otro, la relectura y reinterpretación de estas figuras, la del territorio y la de la guerra, que permite la consolidación de nuevas imágenes y esquemas conceptuales respecto a la mujer.

Verónica Gago en *La potencia feminista* toma de Silvia Federici la idea de un “estado permanente de guerra *contra* las mujeres”

(2019, p. 68)¹, propio de los orígenes del capitalismo, pero también de sus formas actuales.

La reacción contra las mujeres respondía a su creciente poder y autoridad en los movimientos sociales y también en los gremios. Se presenta una “reacción misógina” ante estos vínculos entre mujeres, ante el control reproductivo que practicaban entre sí, su acompañamiento y complicidad. “La racionalización capitalista de la sexualidad aspiraba a convertir la actividad sexual de las mujeres en un trabajo al servicio de los hombres y de la procreación” (Gago, 2019, p. 69).

En esta misma tónica, Gago cita los estudios de María Mies y otras investigadoras, quienes abordan el modo en que el capitalismo extrae el trabajo doméstico de los cuerpos como recurso gratis, a partir de pensar al cuerpo femenino como territorio de conquista, y concebir así esas acciones como explotaciones coloniales y heteropatriarcales.

La pregunta que surge a partir de estas miradas podría ser: ¿qué prácticas permitirían descolonizar y despatriarcalizar?

Una respuesta posible surge de cambiar sutil pero profundamente la metáfora que vincula al cuerpo de las mujeres con la guerra y el territorio. Ya no hablar de “guerra *contra* el cuerpo de las mujeres” sino de “guerra *en* el cuerpo de las mujeres”.

En este sentido podemos citar los aportes de Rita Segato en la interpretación de estas metáforas. En un comentario sobre su libro *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, podemos leer: “La guerra toma nuevas formas, asume ropajes desconocidos. Y no es casual la metáfora textil: su principal bastidor en estos tiempos es el cuerpo femenino. Texto y territorio de una violencia que se escribe privilegiadamente *en* el cuerpo de las mujeres” (Segato, 2014, p. 5)².

-
1. El resaltado es nuestro
 2. El resaltado es nuestro

Gago también piensa en esto a partir de la foto de una militante chilena en 2018, encapuchada con un pasamontaña que decía “estoy en guerra”. El territorio/cuerpo de las mujeres es el escenario de la lucha. Sin embargo, la metáfora va más allá, en el sentido de que implica también otro modo de mirar el territorio, no ya como un escenario del cual podemos entrar o salir, sino como un espacio del que formamos parte integrante y no podemos abandonar. Por lo tanto, no puede constituirse en un objeto de posesión, conquista o intercambio.

Esta autora se centra en las luchas de mujeres latinoamericanas en contra de los megaproyectos extractivos (minería, soja, bosques, petróleo), para quienes explotar los territorios comunes, comunitarios, implica violentar el cuerpo de cada quien y el cuerpo colectivo. Así sostiene que:

La conjunción de las palabras cuerpo-territorio habla por sí misma: dice que es imposible recortar y aislar el cuerpo individual del cuerpo colectivo, el cuerpo humano del territorio y del paisaje. Cuerpo-territorio compactado como única palabra «desliberaliza» la noción de cuerpo como propiedad individual y especifica una continuidad política, productiva y epistémica del cuerpo en tanto territorio. (Gago, 2019, p. 97)

Esto implica entonces una noción de posesión diferente, pues se basa en el uso y no en la propiedad y pone el acento en lo común. En este sentido, tener un cuerpo y tener un territorio no es poseerlos, sino formar parte de ellos. “Nosotr*s no pedimos la propiedad de la tierra, nosotr*s proponemos otro arte de habitar la tierra”, sostiene una referente mapuche citada por Gago en su trabajo (2019, p. 109).³

3. El asterisco en el original

El cuerpo-territorio es la imagen opuesta al carácter abstracto del individuo-propietario. Gago, siguiendo a Carole Pateman sostiene que “abstracto significa ni más ni menos que masculino naturalizado como universal” (Gago, 2019, p. 110). Dicho de otro modo: si es posible abstraer el cuerpo, es porque ese cuerpo es marcado como masculino. “El cuerpo-territorio es lo que no permite ser abstraído de una corporalidad [...] Y tiene desde el inicio la marca de su capacidad de combate, simultáneamente, de cuidado, sanación, defensa y fortalecimiento” (Gago, 2019, p. 110).

Asimismo, se contrapone también al encierro doméstico. En las luchas, se abandona ese encierro para ocupar calles, plazas, etc., construyendo otro tipo de espacialidad, que tiene que ver con la construcción de un nuevo espacio político reinventado, no como oposición a lo doméstico, sino a su fórmula restringida.

Palabras finales: “Habitar un lenguaje”

Las metáforas territoriales también aparecen vinculadas al lenguaje. “Habitar un lenguaje”, “colonizar un lenguaje”, son muestra de ello. Precisamente, el surgimiento de la filosofía feminista del lenguaje pone en evidencia que nuestras formas lingüísticas cotidianas pueden transformarse en un territorio en disputa. El tomar conciencia del sexismo en nuestros modos de hablar supone caer en la cuenta de que este lenguaje es un mundo, una ciudad, una casa (por señalar algunas metáforas utilizadas desde la filosofía) conquistado y colonizado por los hombres; o aún más, como señala Spender, construido por los hombres a su medida.

Ahora bien, la filosofía feminista del lenguaje presenta dos aspectos, uno crítico y otro propositivo, siendo ambos igual de importantes. En el caso de la metáfora, el primero podría ocuparse, por ejemplo, de mostrar cómo expresiones metafóricas que aparentan ser neutrales, resguardan estereotipos respecto a la

mujer y su rol en la sociedad. Mientras que, a partir del rol propositivo, esas metáforas podrían ser reemplazadas por otras que eviten esas connotaciones negativas. En ese sentido considero que la metáfora aparece aquí como una herramienta útil para visibilizar el sexism o intentar transformarlo, ya que hacer visible lo que era invisible, lo naturalizado, es ya un modo de transformación. Cuerpos y lenguaje que se transforman en territorios en disputa, poniendo de manifiesto que necesitamos y exigimos una nueva manera de habitarlos.

Blumenberg nos señala cierta oposición entre el concepto, abstracto, y la metáfora, más ligada a la experiencia sensible, en tanto vivida. Si la filosofía feminista del lenguaje, por otro lado, denuncia que lo abstracto se vuelve masculino e individual, me parece interesante pensar en las metáforas como la posibilidad de escapar a ello. Volver a pensar imágenes, apropiarnos o reapropiarnos de ellas puede resultar un modo alternativo de analizar y utilizar el lenguaje, que nos recuerda su dimensión comunitaria y experiencial.

Referencias

- Betancourt Martínez, F. (2007). *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinaria*. UNAM
- Blumenberg, H. (2003a). *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.
- Blumenberg, H. (2003b). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de la caverna*. Antonio Machado.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de sueños.

- Hesíodo (1990). *Obras y fragmentos*. Gredos.
- Lizcano, E. (2008). Hablar por metáfora. En *Revista Miradas*, 6, 11-32. <http://dx.doi.org/10.22517/issn.2539-3812>
- Madrid, M. (1999). *La misoginia en Grecia*. Cátedra.
- Segato, R. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Pez en el árbol.
- Saul, J., Diaz-Leon, E & Hesni, S. (2022). Feminist Philosophy of Language. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/feminism-language/>.
- Velasco Sacristán, M. (2003) Metáfora y género: estudio prototípico de las metáforas de género en la publicidad de la revista *British Cosmopolitan*. *Revista Odisea*, 4, 171-208.

Sobre la autora

Profesora de Filosofía y Especialista en Gestión en Tecnologías Culturales, por la Universidad Nacional de Tucumán. Es Profesora Adjunta de “Taller de Integración I” y “Filosofía del Lenguaje” en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT y Profesora Adjunta de “Filosofía del Lenguaje” en la Facultad de Humanidades de la UNJu (Universidad Nacional de Jujuy). Está en la fase final de su Doctorado, y sus investigaciones giran en torno al rol de la metáfora en filosofía. Es investigadora del Proyecto PIUNT H 750 “El lenguaje y sus dimensiones performativa y social” e integra el Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL), en cuyo marco se dedica al abordaje de metáforas de lo femenino. Ha ofrecido en 2021, junto al Dr. Andrés Stisman, el curso de postgrado “Filosofía Feminista del Lenguaje”, el primero en el país sobre esta disciplina.

Capítulo 19

METÁFORAS DEL DESMADRE (EN UN CORPUS LATINOAMERICANO)

/Isabel Aráoz

Preliminares: “Madre hay una sola”

Allá por 1930, Carlos Gardel canta un tango: “Por desgracia madre hay una sola/ Y aunque un día lo olvide, me enseño al final la vida, / Que a ese amor hay que volver”. La letra recupera con fuerza el refrán que da título a este apartado. Como señala brevemente Rodríguez Marín, “el refrán es un dicho popular, sentencioso y breve de verdad comprobada, generalmente simbólico y expuesto en forma poética, que contiene una regla de conducta u otra enseñanza” (Panizo Rodríguez, 1992, p. 1). En este sentido, creo que el refrán puede ser entendido como una metáfora conceptual, es decir, una forma de categorización.

Según George Lakoff se trata de la forma más importante de asignar sentidos a la experiencia. En *Metáforas de la vida cotidiana* (2009), junto con Mark Johnson plantean de qué manera la metáfora conceptual, como forma de categorización, impregna nuestra vida diaria en el lenguaje, el pensamiento y la acción. Los autores señalan al respecto: “Nuestro sistema conceptual, la manera en

que pensamos, la que experimentamos y lo que hacemos cada día es en gran medida cosa de metáforas” (p. 39). Personalmente lo entiendo como “Metáforas hechas carne” puesto que “No es algo de lo que seamos conscientes normalmente” (p. 39). Lo hemos naturalizado. Para Emmánuel Lizcano (2006), la metáfora forma parte de nuestro imaginario que “educa la mirada, una mirada que no mira nunca directamente las cosas” (p. 42).

Pienso el refrán como esa metáfora apalabrada; la canonización de una expresión que sentencia y dirige nuestras conductas y que funciona como una especie de recordatorio permanente sobre el cómo pensar o actuar, sin cuestionamientos a su estatuto de verdad puesto que hay una comunidad que lo valida. El refrán conjuga —en los términos que consideran Lakoff y Johnson (2009)— un lenguaje, un pensamiento y una acción: “Las expresiones metafóricas de nuestro lenguaje cotidiano nos pueden indicar la naturaleza metafórica de los conceptos que estructuran nuestra vida cotidiana” (p. 44).

Ahora bien, para dar cuenta de que estamos en un terreno complejo, quisiera retomar aquí dos ideas: una es cómo comprendemos el aspecto de un concepto en términos de otro; y otra, la naturaleza prototípica de la categorización. En cuanto a la primera, parte de un concepto metafórico no se ajusta ni puede ajustarse a la realidad (al menos, no en su totalidad) y se da un juego entre “destacar” y “ocultar”, que trataré de desglosar unas líneas más adelante. En relación con lo segundo, me interesa resaltar lo que Lakoff y Johnson retoman en el segundo capítulo de su libro *Mujeres, fuego y cosas peligrosas* (1987): para Eleonor Rosch existen asimetrías entre los miembros de una misma categoría; hay entonces miembros más representativos que otros, llamados “prototipos”¹. A ello podemos sumarle la idea de “gradientes de membresía”, por la que esos integrantes tienen más o

1. R. Connell plantea su concepto de masculinidad hegemónica en un sentido similar.

menos grados de semejanza con el modelo de una clase, o, dicho de otro modo, es posible establecer diferenciaciones entre aquellos que ocupan un lugar central o periférico respecto de ese ejemplar ideal. En nuestro caso, ese ejemplar prototípico estará dado por la imagen del “ser madre” (que reúne una serie de características) que es la mejor manera del “ser mujer”. A continuación, desglosaremos estas cualidades:

“Madre hay una sola”: no hay sino *una* [énfasis agregado]. Desde una perspectiva biologicista pareciera haber una continuidad inquebrantable entre cuerpo/hembra/capacidad gestante/cría. La pertenencia indubitable de una cría para con su progenitora, no es la misma que para su antecesor.

Desde lo cultural, *hay una sola* [énfasis agregado]. En un artículo publicado con motivo de las celebraciones del “Día de la madre”, Juliana Martínez plantea de qué manera la maternidad puede ser entendida en términos de exclusividad, intensidad y omnipotencia. Para organizar mi exposición, retomo esta propuesta para ampliarla en otros sentidos que creo que se ponen en juego a la hora de conceptualizar.

Una Madre es *exclusiva* porque es *irremplazable* [énfasis agregado]. Los cuidados de una madre son insustituibles, en especial, si se piensa en los primeros meses y en el amamantamiento que la vincula directamente con una experiencia corporal y, en ocasiones, a aquello llamado “instinto maternal” que enlaza esta experiencia a su dimensión animal. Abundan las recomendaciones (OMS, Unicef, etc.), un desbordante mercado (destinado a la madre que da de mamar y al lactante) que ofrecen nuevos artefactos para no “claudicar en la empresa”. Pero, además, lo exclusivo refiere a lo único que excluye, que no admite a otro. Nadie puede hacerlo sino la madre.

Una madre es *intensiva* [énfasis agregado], lo que significa que “es más de lo acostumbrado”. Se trata de un estado continuado. Exige una dedicación total hacia la descendencia. Y con ella, una

subordinación, una suspensión de cualquier otro deseo porque la mujer/madre “vale” solo como madre. La maternidad ocupa todo el espacio, se “consagra” a su hijx y no hay lugar para nada más. Para aquellas madres que deben y/o quieren trabajar, o tienen otros intereses suele sobrevolar una mirada condenatoria, aun cuando la misma madre (y no siempre) lo viva con culpa, pues esta funciona como un recordatorio de alguna “falta” cometida.

Una madre es *omnipotente* [énfasis agregado]. Es decir, todo lo puede y con esa idea, resulta ser la única responsable del cuidado y la protección de su prole. Con ello, los logros y —en particular— las faltas de su progenie son vistos como un resultado directo de haber cumplido o no, con lo que se supone que es una “buena madre”. Por otro lado, también se vincula con la idea de que “las madres son capaces de todo por sus hijos” que da cuenta de una maternidad entendida en términos de sacrificio, puesto que el amor de una madre no tiene comparación (porque es exclusiva e intensiva). Incluso en la capacidad de soportar el dolor... Pensemos en aquella frase bíblica que reza “A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos” (Génesis: 3, 16)² que se multiplica por mil en los quirófanos en donde la mujer debe tolerar “estóicamente” el alumbramiento del hijo, lo que se ve reflejado en muchas denuncias de violencia obstétrica que hoy la Ley 25.929 del Parto Respetado pretende prevenir y regular.

Otros refranes espesan este conglomerado de ideas que se reforzan unas con otras: “Amor grande, amor de madre”; “Amor de madre, que lo demás es aire”; “De mujer que es madre, nadie más hable”; “La mujer que es madre no es mujer, sino ángel”, dan cuenta de la exaltación de la figura materna³ en tanto se es mujer

2. Se utiliza aquí la versión Reina Valera 1960

3. En *Imágenes de la mujer en Carpentier y García Márquez*, Carmen Perilli señala que en Latinoamérica la imagen de la mujer se construye desde el machismo y el marijanismo. En nuestro continente, a la luz del mestizaje que originó una admiración por el padre a la vez que un desprecio por la madre. El machismo y el

y no se contemplan otras maternidades diversas. Es decir, destaca una manera de ejercer la maternidad mientras oculta tantas otras experiencias que quedan silenciadas o desaprobadas socialmente.

De allí que “ser madre” se defina, primero, frente al no “ser madre”, que refuerza otra idea encadenada, la de “mujer incompleta”: “Por eso es crucial importunar a la sin hijos. Por eso: señalarlas, cuestionarlas, interrogarlas, censurarlas” (Meruane, 2021, p. 25). En un segundo nivel, quienes cumplen con determinadas características se aproximan —gradualmente— a esa imagen prototípica de la mujer/madre y los requisitos de su buen desempeño: la que engendra, la que amamanta, la que cuida, la que protege, la amorosa, la abnegada, la incondicional, etc.

Tales exigencias se van reformulando, por supuesto, a lo largo de los años y bajo otros paradigmas. Me parece sugerente lo que señala, por ejemplo, Elizabeth Badinter (2010) en relación con la construcción de la “buena madre ecológica”, que se define como “aquella que quiere dar a luz en casa, desconfía de cesáreas y epidurales, lava ella misma los pañales del bebé para proteger el planeta y le da el pecho seis meses a demanda, va dando forma a un nuevo modelo que, al tiempo que propone empoderar a las mujeres, las va sujetando a otras exigencias”, a lo que se agrega además la necesidad de “mantener un delicado equilibrio entre sus aspiraciones personales y la incondicionalidad que les deben a sus hijas/os para que estos crezcan ‘sanos’ y ‘felices’” (Felitti, 2011, p. 15). En un tono ácido, la chilena Lina Meruane (2020) escribe en su *Contra los hijos (una diatriba)* lo siguiente:

marianismo son dos fenómenos que han condicionado la imagen de la mujer en América Latina. Los conceptos de la “Madre” y la “prostituta” son dos ejes que han determinado la mirada de la mujer en nuestro continente. Esto se refleja en el discurso social y en la literatura: Carpentier y García Márquez.

Para agravar la situación, lo que no se esperaban las mujeres que aceptaron el rechinante reclamo de lo materno era encontrarse, sin preverlo, con un aumento en los requisitos de la buena-madre. A ella ahora se le recomienda el retorno al parto sin anestesia, al alargue de la lactancia, al pañal de tela, al perpetuo acarreo de los niños a sus numerosas citas médicas, pedagógicas y sociales (porque a nada pueden ir por cuenta propia) y se le suma el nuevo tiempo de calidad que reduce su independencia. (p. 35)

Romper el silencio: “Las madres normales no piensan este tipo de cosas”

La breve frase de *La hija única* (2020) de Guadalupe Nettel que acompaña este apartado expresa esa imagen materna rectora que distingue la buena de la mala madre, bajo la que todas las experiencias deberían ceñirse, con esas cualidades que hemos mencionado anteriormente. La novela aborda diferentes vivencias alrededor del embarazo, el nacimiento y la crianza de lxs hijxs. En esta escena, Doris confiesa a su vecina algo muy distinto a aquello que se nombra como la incondicionalidad del amor materno:

Se ha mantenido tranquilo estos últimos días, tal vez porque casi no hablamos. Tampoco le he dado nada de comer, no vaya a ser que otra vez no le guste lo que cocino. Consumo toda mi energía. Es como si necesitara succionar mi fuerza vital para poder crecer. Sé que lo quiero con el alma, que nada me importa más en el mundo, pero hace días que no logro recordar cómo se siente ese amor. [...] A veces me digo que hubiera sido mejor no tenerlo. Es horrible, ¿no te parece? Las madres normales no piensan ese tipo de cosas, ¿verdad? Yo no tenía

la menor idea de lo que pensaban. Ni siquiera hubiera podido asegurar que las madres normales existieran, así que evité contestar. (p. 130)

La cita ilumina las contradicciones internas de una madre. Ni tan dedicada, ni tan amorosa, ni tan nutricia. Y en ese gesto, el de introducir una serie de matices, se abre una nueva forma de experimentar, pensar y decir la maternidad, que se distancia de esa nostalgia por la madre que canta el tango al inicio y que forma parte de un marco de referencia (Lakoff, 2007, p. 4) consolidado, trasmítido y reproducido socialmente, que se encuentra hoy en franca revisión y pugna.

En *Metáforas que nos piensan...* Lizcano formula su definición de “imaginario” como esa mirada socializada que es tanto un cerco (un límite) como un abanico de posibilidades (2006, p. 43). El imaginario se muestra, aparentemente, como un universo cerrado sobre sí mismo, homogéneo, desafectado de las marcas del tiempo y del espacio, constituido por una serie de configuraciones arquetípicas eternas y universales. Sin embargo, el autor propone que ese imaginario está surcado tanto por persistencias como discontinuidades e incluye los mitos, los símbolos, las utopías colectivas, las fantasías. Todo lo que puede pensarse frente a lo que no.

Teniendo en cuenta esto, considero que la literatura es un discurso que empuja esos márgenes delimitados por el cerco... También la filosofía. Por ello, creo oportuno retomar algunas ideas expuestas en *Man Made Language* (1990) por Dale Spender, en relación con el conocimiento, el lenguaje y las mujeres, que nos permitirán pensar de qué manera propiciamos un “corrimiento” de esos marcos de referencia automatizados.

Para Spender la historia da pruebas suficientes de la exclusión de las mujeres en la producción de formas culturales, especialmente el lenguaje, entendido como la primera y la más importante. Por ello, las mujeres no han podido construir sus propios significados

simbólicos para nombrar y representar sus experiencias (p. 52). Coincido con la autora al pensar que, o bien estas no han tenido esa posibilidad y han sido relegadas al silencio, o han tomado la palabra y han sido censuradas. De cualquier forma, basta hacer una revisión de las tradiciones en la filosofía, la literatura, “las políticas o las retóricas, las gramáticas, las lingüistas o las educadoras” para constatar, sin mayores dificultades, que las mujeres se han visto impedidas para hablar del mundo que las rodea y comunicar cómo miran ellas mismas ese mundo (p. 53).

En sintonía con lo expuesto hasta aquí, me interesa compartir el propio recorrido en busca de la construcción de un archivo posible que dialogue o que “discontinúe la tradición masculina” de la que habla Spender (p. 53). En esa breve exploración revisé las páginas de *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria* (2019) de María Luisa Femenías. En su introducción, la autora coincide con Spender al afirmar que, si bien las mujeres han ejercido la filosofía, la ciencia o el arte, debemos interrogarnos en qué condiciones desarrollaron sus contribuciones y por qué están ausentes de los cánones, lo que revela los mecanismos de ocultamiento o invisibilización de sus aportes teóricos o creativos que impidieron su transmisión (p. 12). Pero, además, Femenías se interroga sobre el tenor de esos aportes. Acaso “¿contribuyeron con una renovación teórica?, ¿supusieron renovación metodológica? O simplemente, ¿se trató de un mero añadido temático? O, ¿producieron innovaciones conceptuales, categoriales, o analíticas?” y finalmente, “por qué solo en tiempos recientes sus aportes se han hecho visibles y, como una cuestión no menor, cómo evitar que vuelvan al olvido” (p. 12).

Entre los nombres de este canon alternativo —o en clave femenina— está Lucía Piossek de Prebisch, quien publica a principios de la década del setenta “La mujer y la filosofía” para revista *Sur*. Allí examina la compleja relación entre la filosofía y las mujeres y discute, además, con Simone de Beauvoir su rechazo a la maternidad entendida como un destino irrenunciable (Femenías, 2019,

p. 217). Como contrapartida, la tucumana se ocupa de hacer filosofía a través de esa experiencia humana, hasta entonces no considerada como relevante. En ese simple gesto, la filósofa contribuye a pensar desde un cuerpo situado diferente —el propio, como mujer gestante y como madre— que escapa al universal masculino. La autora tucumana se pregunta, por ejemplo: “¿qué pasa con la mujer y la experiencia de su cuerpo en estos tiempos precisos de la gestación y la lactancia de un hijo?” (1995, p. 47).

Sin pretender ser exhaustiva con la propuesta de Piossek, me interesa sumarla a esta serie latinoamericana, puesto que su pensamiento irrumpió en la marea abstracta e instala una singular mirada sobre la maternidad, en especial, el momento de la gestación y la lactancia:

Ese cuerpo, el que gesta y alimenta, presenta el curioso carácter de ser *mi* cuerpo, pero no *mío*. El *mí* designa una situación de hecho: el *mío*, una de derechos, además. Si fuera no sólo *mí* sino también *mío*, yo tendría el derecho de hacer con él lo que quisiera. Pero, basta pensar en las leyes sociales no escritas, en las normas penales, en los preceptos religiosos, para dar cuenta de que no es así: de que en el período de gestación y también de lactancia de un hijo, *mi* cuerpo no es *mío*. [...] ¿Cómo instala en el mundo un cuerpo así enajenado? Yo pienso que la experiencia sincera de tal cuerpo es la de una humildad ontológica. Mi cuerpo comparte con otras especies de lo vital un ritmo y una ab-negación implacables. Significa igualmente una experiencia del mundo como cuidado. (1995, p. 49) [énfasis agregados].

Años más tarde, Lucía Piossek reconocía que muchos de los puntos aquí expuestos debían someterse a revisión acorde a los tiempos que corren, aludiendo con total honestidad a la discusión

sobre el aborto⁴ que rompía los encuadres alrededor del término “cuerpo”.

Aquí me gustaría detenerme en dos cuestiones esbozadas: una, la posibilidad (o no) de pensar la posesión del cuerpo que iría en contra de un marco de referencia que establecen las costumbres (o “leyes sociales no escritas”), el código penal (susceptible de cambios como sabemos) o los mandatos religiosos. Es decir, un sistema conceptual que se plasma en nuestros hábitos, nuestras legislaciones y creencias, pero que no son inmóviles, aunque haya posiciones y discursos que así lo pretendan. Dos, ofrece reflexionar acerca de lo humano desde la particularidad y la franqueza de una experiencia que puede no ser compartida por todxs. En este sentido, la autora nos advierte sobre los riesgos de “regionalizar” el pensamiento⁵ puesto que “los grandes temas de la filosofía no tienen ‘sexo’” y es un hecho innegable, además, la presencia de la mujer en la disciplina (1995, p. 51), sobre cuyo silenciamiento y olvido se detienen a contrarrestar las propuestas de Spender o el libro de Femenías en el que se la incluye.

4. “–Yo creo que tendría que pensar el problema del aborto. ¡Qué problema ético central!, ¿no? Creo que tendría que referirme a eso. Porque ahora, en todas las discusiones del aborto, el teatro de las discusiones es el cuerpo de la mujer joven. Hasta qué punto es su cuerpo y hasta qué punto es suyo. Esa fórmula habría que contextualizarla. Lo he estado pensando: “Yo soy mi cuerpo, pero mi cuerpo no es mío”, ¿hasta qué punto no es mío?, ¿para quiénes no es mío? Fíjese: ¿para quiénes? Es un problema, pero está la mujer también. No solamente un nuevo ser en potencia. Está la mujer que no solo es biología, es vida biográfica, como decía Ortega. Y, para mí, tan sagrada como la del otro. Es una idea enorme. En la década del 60, el momento en que lo escribí, no estaba en primer plano esta cuestión. Pero ahora no se podría eludir. ¿No cree usted?”. Piossek Prebisch, L.; Smaldone, M. (2013). Una tesis innovadora en la Argentina de los sesenta: Fenomenología de la maternidad. Diálogo con Lucía Piossek Prebisch. *Revista Mora* 19,127-136. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7495/pr.7495.pdf

5. Rita Segato habla de no guetificar la agenda feminista.

Las nuevas metáforas o ser deglutidas por el/la/lx hijx

En el capítulo “Cómo hacer cosas —y deshacerlas— con metáforas” (en el que resuena con fuerza Austin), Lizcano (2006) llega a la siguiente conclusión: “Conservadlas y conservareis el mundo. Cambiadlas y cambiareis el mundo” (p. 71), en relación con el poder de las metáforas para nombrar nuestro universo y la tensión que se establece entre un orden metafórico viejo y uno renovador. Para abordar esta dinámica entre las permanencias y las rupturas en nuestro imaginario, el autor propone distinguir las “metáforas muertas” de aquellas “metáforas vivas”.

En cuanto a las primeras, señala que se trata de las capas más solidificadas del imaginario que han sido depuradas y que han “olvidado” sus vinculaciones con el concepto que expresan (pp. 64- 65). De ese modo, la metáfora se cristaliza, borra el símil (que la hacía aprensible) y se convierte en una “verdad” dicha (p. 62). El autor agrega: “Es más, cuanto más muertas, más informan de ese mundo, pues ellas ponen lo que se da por sentado, lo que se da por des-contado” (p. 65). A partir de esta idea es que me detuve en “desandar” la metáfora “madre hay una sola” para tratar de re establecer toda una serie de elipsis que se encadenan en el refrán. Aunque creo personalmente que se trata de una “metáfora zombie” que se encuentra en entredicho en la actualidad, es posible observar su persistencia y refuerzo, por ejemplo, en numerosos medios masivos de comunicación o en publicidad.

Como señala Lizcano (2006) “La fuerza de la ideología se asienta principalmente en este tipo de metáforas [...] pues se trata de auténticos muertos vivientes, muertos que viven en nosotros y nos hacen ver por sus ojos, sentir por sus sensaciones, idear con sus ideas, imaginar con sus imágenes” (p. 65). Frente a una sociedad en la que la maternidad significa la “realización femenina” y representa algo hermoso, que “deja a las mujeres consumidas y llenas de alegría” (Spender, 1990, p. 54), es necesario advertir que se trata solo de un significado parcial, pero de ninguna manera, el único.

La maternidad genera una pluralidad de significados alternativos, contradictorios, que en numerosas ocasiones han sido censurados o deslegitimados. Así, para aquellas mujeres que no han vivenciado la maternidad en esos términos de lo bello y lo alegre, no hay “punto referencia para su experiencia, ninguna forma de hacer que parezca real” y sea audible (Spender, 1990, p. 54). No obstante, podemos apreciar un movimiento a contrapelo que pone en el horizonte las metáforas que enuncian otras experiencias alrededor de la maternidad. Y con ellas, los cambios en las percepciones, los significados, los sentimientos y los valores (Lizcano, 2006, p. 66).

En cuanto a las segundas, las “metáforas vivas”, son “instituyentes” porque establecen una “conexión insospechada entre dos significados hasta entonces desvinculados” (Lizcano, 2006, p. 68). De esa manera “ofrecen una nueva perspectiva sobre algo familiar y nos hacen verlo con nuevos ojos” (p. 68). Para Lizcano, las metáforas poéticas son el mejor ejemplo. Veamos algunas presentes en nuestra serie literaria:

Como todos los huéspedes mi hijo me estorbaba
ocupando un lugar que era mi lugar, existiendo a deshora,
haciéndome partir en dos cada bocado.
Fea, enferma, aburrida,
lo sentía crecer a mis expensas,
robarle su color a mi sangre, añadir
un peso y un volumen clandestinos
a mi modo de estar sobre la tierra.
Su cuerpo me pidió nacer, cederle el paso,
darle un sitio en el mundo,
la provisión de tiempo necesaria a su historia.
[...]

(Castellanos, 1972, p. 19)

Se trata del poema “Se habla de Gabriel” de Rosario Castellanos. Los primeros versos ya plantean al hijo como un invasor, algo que obstaculiza y rivaliza con la madre. Lina Meruane los define como “Hijos-tiranos” (2021, p. 17). No hay imágenes de abnegación o sacrificio, sino una clara incomodidad ante un hijo-extrño-otro. También es notable la ausencia de alegría y la expresión de otros estados como el aburrimiento. Es decir, se percibe un tono de desencanto y de furia, que toma distancia de una versión edulcorada de la maternidad. Es interesante observar cómo la metáfora de la madre que es deglutida por la cría, invierte el orden de una nutrición voraz que se replica en otros textos.

Leemos este pasaje de *La hija única*:

Inés abrió los labios y engulló el pezón como si lo hubiera hecho siempre. En cuanto notó la succión, todo alrededor de Alina empezó a dar vueltas. Hubiera querido levantarse y salir huyendo, pero no tenía fuerzas ni siquiera para protestar o para quitarse a la niña de encima. El suelo de aquel lugar era una boca inmensa a punto de deglutiirla. (Nettel, 2020, p. 95)

El fragmento describe una escena de amamantamiento, un asunto “femenino” sobre el que abundan innumerables recomendaciones sobre cómo proceder, que se convierten en dispositivos de vigilancia y control sobre la futura madre que “debe desechar” alimentar a su bebé con su cuerpo, como “lo manda la naturaleza”. Lo que excluye no solo a quienes no pueden hacerlo por múltiples razones, sino, y por sobre todo, a quienes no quieren, porque forma parte de lo que es una “buena madre” que los mandatos sociales replican sin cesar. Otro texto que me parece revelador, en este sentido, es el cuento “Artemisa” de la chilena Pía Barros, en el que se hipérboliza la experiencia de una lactancia involuntaria:

En la mañana, despertó con el niño succionándole la espalda. De un brinco estaba de pie, asustada.

Miles de arbustos sanguijuelas le iban devorando el cuerpo.

“¿Qué tienes en el cuello?” y reía. “Parece una tetilla” ella se sobresaltó. Los dedos le devolvieron la forma redondeada, con un brote del tamaño de un minúsculo pezón. El niño la buscaba, succionando cada trozo de la piel a su paso. (Barros, 2012, p. 56)

Y prosigue:

Luisa despertó sola y horrorizada. Tenía el cuerpo cubierto de tetillas y de cada una manaba leche. El niño mostraba su hambre revolviéndose inquieto en la cuna. La cama estaba empapada. Trató de levantarse, pero se sentía a cada instante más débil y adormecida. (Barros, 2012, p. 56).

Si bien el foco en estas escenas está alrededor de una lactancia obligada, son interesantes algunos otros elementos que nos provee el texto: por ejemplo, la madre está más preocupada por recuperar su cuerpo anterior al parto y reconquistar la sexualidad desplazada por la presencia del hijo. Además, se entabla una disputa silenciosa puesto que el marido supervisa con insistencia la tarea de amamantar, sin escuchar los propios deseos de la mujer. Es lo que Spender (1990) señala: “Los hombres pueden saber algo de la maternidad, pero solo lo saben desde su posición específica como hombres y solo desde la perspectiva de espectador” (p. 58).

De esta manera, en la lectura del cuento no se configura en nuestro imaginario lo que llamamos “amor materno”, sino, todo lo contrario. Somos lectores/testigos de un profundo odio agazapado que se va hilvanando en frases como: “Pero eso estaba

ahí”; “Eso le cerraba el paso a su vida recuperada”; “ella lo había rechazado con asco”; “Ese bicho adosado succionándola”; “Le era repulsivo verlo pegado a ella”; “Vulgar ternero”; “animal frenético, torpe” (Barros, 2012, pp. 57- 58).

Spender (1990) sostiene que en ocasiones las experiencias individuales de las mujeres “desafían la naturaleza falsa de los significados masculinos” (p. 58) y proponen nuevos modos de decir la maternidad que no coinciden con los marcos de referencia establecidos y unidimensionales. Un breve fragmento del cuento “Deforme” de Fabiola Morales (2018) introduce un aguijón a la imagen idealizada de la maternidad y la lactancia: “Teniéndolo contra mi pecho encontré verdaderos momentos de comunión con la naturaleza. A veces me parecía increíble vivir una situación así. No todo fueron flores. Durante un tiempo también me sentí como una vaca, una tetita ambulante, una enorme tetita solitaria [...] Yo no era yo. Yo era madre” (p. 118). Las emociones fluctuantes que reconocen cierto estado de armonía y el desborde; la reducción de un sujeto a su función nutricia, la amenazante disolución de la identidad, pero también esa dimensión corporal, la carnadura de esa experiencia. En numerosas ocasiones estos nuevos modos de hablar de la propia experiencia son sometidos a un proceso de invalidación y silenciamiento. Quienes no vivencian las alegrías del maternar son descalificadas como mujeres “desafortunadas” o “excepciones”, porque se apartan de esa imagen materna monolítica que supone un orden natural de las cosas; esa ligazón a la naturaleza de la que, en especial, pareciera que las mujeres no podemos escapar.

Breves notas: “Desmadres”

Recordé a una perra que mi familia adoptó cuando éramos niños. Mientras vivía con nosotros tuvo cachorros en más de una ocasión. En una de ellas, justo después de dar a luz, se comió a dos de los perritos. Los devoró con todo y huesos a pesar de mis gritos y de los ojos desorbitados de mi hermano, a quien el espectáculo había dejado mudo. Después, nuestra perra lamió el suelo hasta que no quedó ningún rastro de sus efímeras crías. Los humanos y los animales nos parecemos en muchísimas cosas, más de las que estamos dispuestos a reconocer, pero hay otras en las que nuestras especies no coinciden. *La forma de enfrentar la maternidad es una de ellas. Por otro lado, me pregunto cuántas madres devorarían a sus hijos enfermos, así sin más, si la ley no se lo impidiera.* (Nettel, 2020, p. 63). [énfasis agregado].

La novela narra en contrapunto diferentes experiencias y significados del ser madre, sin tapujos. Del mismo modo, la serie literaria propuesta pretende mirar la maternidad desde una perspectiva caleidoscópica que permita desplazar ciertas “metáforas zombies” —al decir de Lizcano— en busca de otras nuevas que den cuenta de una mirada multidimensional alrededor de la maternidad, y resquebraje la metáfora cristalizada de “madre hay una sola” que abre este trabajo: exclusiva, intensiva y omnipotente. Leemos a Pioseek, Castellanos, Barros, Meruane, Morales y Nettel. Pero también, las consignas enarboladas por los movimientos feministas, las nuevas propuestas de periodismo —como *Mujeres que no fueron tapa* o *Feminacida*— que discuten asuntos aparentemente incuestionables como la maternidad.

Referencias

- Barros, P. (2012). Artemisa. *A Horcadas*. Ebooks Patagonia
- Castellanos, R. (1972). Se habla de Gabriel. *En la tierra de en medio*. <https://es.scribd.com/document/3652577371/Rosario-Castellanos-En-La-Tierra-de-en-Medio>
- Femenías, M. L. (2019). *Ellas pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. ELA.
- Felitti, K. (2011). “Introducción” de *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina*. Editorial Ciccus.
- Lakoff, G. (1987). *Mujeres, fuego y cosas peligrosas*. University of Chicago Press. 1- 27.
- Lakoff, G. (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Editorial Complutense.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2009). *Metáforas de la vida cotidiana*. Teorema.
- Lizcano, E. (2006). *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Creative Commons.
- Martínez, J. (2016). “¿Madre hay una sola?”. *Sentiido*. <https://sentiido.com/madre-solo-hay-una/#:-:text=As%C3%AD%2C%20m%C3%A1s%20all%C3%A1%20de%20la,y%20entrega%20a%20los%20dem%C3%A1s>
- Meruane, L. (2021). *Contra los hijos (una diatriba)*. Random House.
- Morales, F. (2018). Deforme. *Carne de mi carne. Antología de cuento*. Plural Ed.
- Nettel, G. (2020). *La hija única*. Anagrama. <https://es.scribd.com/read/470870252/La-hija-unica>
- Panizo Rodríguez, J. (1992). Refranes alusivos al parentesco. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/refranes-alusivos-al-parentesco/html/>

- Piossek de Prebisch, L. (1995). Notas acerca de la mujer y la filosofía. *Communio*, 2(1), 45-51. <https://www.communio-argentina.com.ar/dios-los-creo-hombre-mujer-ano-2-numero-1-1995-3/>
- Spender, D. (1990). *Man made language*. Pandora.

Sobre la autora

Doctora en Letras y miembro del GEFFL. Se desempeña como directora del IIELA y docente de Lengua y Comunicación y Literatura Latinoamericana II en la Facultad de Filosofía y Letras (UNT). En 2015 publicó *Pequeño fuego. La escritura de Hugo Foguet*. Posee numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Es Co-directora del proyecto PIUNT H-570 “Políticas de la escritura en América Latina: cuerpos, (trans)fronteras e imaginarios (Siglos XVI - XXI)” dirigido por la Dra. María Jesús Benites. Los últimos años se ha dedicado a especializarse en estudios de género, feminismos y literatura en América Latina. En 2023 ha realizado una estancia de investigación en la Unidad de Investigación y Vinculación Científica la Biblioteca Nacional del Congreso de la Nación.

Capítulo 20

ALGUNAS CONSIDERACIONES RESPECTO AL VÍNCULO ENTRE MUJERES, PLANTAS Y LENGUAJE

Ana Verónica Juliano

*Tengo nombres para ustedes:
arce, cardo, narciso, brezo,
enebro, muérdago, nomeolvides,
y ustedes no tienen ninguno para mí.*

Wislawa Szymborska

“El silencio de las plantas”

Un camino de lecturas

Mientras leo *El coloquio de las plantas* de Luciana Mellado, co-participo de la belleza que propone el diálogo entre los poemas y las ilustraciones que, con estos, se intercalan. Cada pieza poética aborda una especie vegetal que, en el conjunto, construye una

suerte de inventario botánico personalísimo de la Patagonia argentina. Me gusta pensar que este singular registro de especies prefigura lectores que aún no existen y crea, para ellos, memorias del futuro. Los poemas son en tiempo presente, pero se proyectan como testimonio, rastro y ausencia.

El tratamiento de cada planta en el poemario trajo consigo reminiscencias del trabajo botánico de Emily Dickinson plasmado en su célebre *Herbarium*¹ (circa 1839-1846). En su colección se estima que hay alrededor de 424 especies vegetales prensadas, en perfecto estado de conservación, recogidas en los campos de Massachusetts. Dickinson ha seguido el sistema de clasificación del enciclopedista sueco Carlos Linneo; ha procedido en forma rigurosa y, también, poética. Tiene, entonces, 14 años. Y acaso, sin saberlo, concibe una ecomemoria del futuro.

A través de Dickinson, arribo a la figura de Jane Colden —la primera botánica de Estados Unidos—. Entre 1753 y 1758, Colden cataloga la flora neoyorquina, recopila más de 300 especímenes y desarrolla un sistema para la toma de impresiones de las hojas. Su *Botanic Manuscript* se conserva en el Museo Británico. Al escribir acerca de la *Clematis virginiana*, afirma: “ni siquiera Linneo se ha dado cuenta de que algunas plantas de *Clematis* sólo llevan flores masculinas, pero *yo he observado esto con tal cuidado que no quedan dudas de ello*” (como se citó en Martínez Pulido, 2014). Observar con cuidado, he aquí un gesto clave que retomaré más adelante.

Me pregunto si la (im)posibilidad de advertir la presencia de flores masculinas responde a cuestiones estrictamente científicas o, bien, a la expresión de convenciones sesgadas por el género, que disocian —en términos de sentido— lo floral de lo masculino y que, por lo tanto, constituyen un obstáculo epistemológico.

1. El herbario original se conserva en la sala Emily Dickinson de la Biblioteca Houghton de Harvard, depósito de libros raros y manuscritos. Puede explorarse en [https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:4184689\\$69i](https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:4184689$69i)

Una de las descripciones de Colden fue incluida en un volumen de *Species Plantarum* (1753) del propio Linneo, convirtiéndola en la única mujer en ingresar a este canon de naturalistas de todo el mundo.

Pertenecientes a familias acomodadas, las norteamericanas Colden (1724–1766) y Dickinson (1830-1886) acceden a bienes de la cultura, históricamente restringidos a otras mujeres y a sujetos de otros sectores sociales. Este hecho constituye un privilegio de clase que traduce un cambio de conciencia en los sectores progresistas de la sociedad de la época, en el marco de profundas transformaciones históricas² en donde la educación de las mujeres se coloca en el centro del debate.

Sin embargo, es necesario señalar que la condición de posibilidad para que las mujeres indaguen el universo botánico fue factible ya que se trataba de un territorio habilitado por los hombres para quienes, en su evaluación, no constituía peligro alguno. La idea de que el estudio de la naturaleza podía ser fuente de placer y de gracia para las mujeres estaba bastante difundida durante la Ilustración³. La previsión era que el estudio de las plantas propiciaría virtuosismo y pasividad en las jóvenes.

En consideración de esta premisa, me interesa postular que a partir de una concepción de mundo construida desde la mirada masculina, el reino vegetal aparece como un espacio de exploración favorable para la educación de la mujer ya que sería capaz de estimular en ella comportamientos deseables y apaciguar sus furores. En este espacio concedido, no obstante, las mujeres

2. *Grosso modo*, el clima independentista en Estados Unidos, la Revolución Industrial en Reino Unido, la Revolución Francesa, las independencias de los países del Cono Sur, la Guerra de Secesión en EE. UU., por mencionar someramente algunos hitos históricos que tuvieron lugar al promediar el siglo XVIII y durante el siglo XIX, que promovieron ciertas aperturas y coadyuvaron cambios de mentalidad que signarían el curso del siglo XX.

3. Prueba de ello son los 152 volúmenes de la *Bibliothèque Universelle des Dames* (1785-1791).

aguizarían la mirada (“he observado esto con tal cuidado”, al decir de Colden), ampliarían su audición y afinarían la mano para recoger sus muestras y, desde luego, escribir.

El análisis que propongo consta, entonces, de dos partes. En la primera, me aboco a examinar algunas breves consideraciones del “Libro Quinto” de *Emilio o de la educación* (1762) de Jean-Jacques Rousseau, a propósito de la instrucción de Sofía, que considero apropiadas para la reflexión sobre el lugar de las mujeres y su relación con el conocimiento. En la segunda, problematizo el vínculo entre las mujeres, las plantas y el lenguaje, a partir de la colección de un conjunto de metáforas en un pequeño muestuario poético.

Acuerdo con Alicia Genovese cuando afirma que “Desde el poema el mundo se abre de otra manera” (2023, p. 9). Considero, pues, que el trabajo metafórico que realiza la poesía impulsa cambios significativos en nuestros modos de comprender el mundo, al ampliar nuestro campo representacional y erosionar el cúmulo de imágenes fijadas —cuando no anquilosadas— en el imaginario colectivo.

La mujer y la metáfora de la “tierra bien abonada”

El mundo es el libro de las mujeres, y cuando ellas lo lean mal, suya es la culpa, porque acaso alguna pasión las ciega.

Jean-Jacques Rousseau: *Emilio o de la educación.*

*Leer la naturaleza como si fuera un libro, quién pudiera.
Leernos.*

Clara Obligado: *Todo lo que crece. Naturaleza y escritura.*

El “Libro Quinto” comprende el ingreso de Emilio a la vida adulta y reflexiona en torno al matrimonio, a la familia y a la educación de las mujeres. En un gesto de claras reminiscencias bíblicas, Rousseau pondera: “No es conveniente que el hombre esté solo. Emilio es hombre, le hemos prometido una compañera y es necesario dársele. Esta compañera es Sofía” (p. 259). Se sigue un conjunto de consideraciones en torno al deber ser de las mujeres como hijas, esposas y madres en donde se establece, refuerza y propaga un *habitus* para el género⁴.

Entre las múltiples representaciones que ofrece el tratado, quisiera mencionar una particularmente interesante: “No pueden la aguja y la espada ser manejadas por unas mismas manos. Si yo fuera rey sólo permitiría la costura y los oficios que se hacen con la aguja a las mujeres y a los cojos precisados a ocuparse como ellas” (p. 140). La metáfora emerge en la relación establecida entre la aguja, la acción de coser, el sujeto femenino (equiparado a hombres minusválidos) y la escritura.

Más adelante, leemos: “Conocí a una niña que aprendió a escribir antes que a leer, y escribió con la aguja antes que con la pluma” (p. 268). Escribir con la aguja, coser con la pluma: la metáfora textil nos lleva a concluir que la adquisición de destrezas en la motricidad fina para quien cose/escribe es distinta de aquella que se obtiene al blandir una espada. Resulta interesante pensar que, más allá de la trillada dicotomía delicadeza / tosquedad atribuida a los sexos, para enhebrar un hilo en una aguja se necesita precisión en la mano y agudeza en la mirada. También para escribir.

Entre los diversos preceptos que Rousseau prevé para la educación de la mujer, encontramos prescripciones que tuvieron gran

4. “La investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios y axiomas en las ciencias, todo lo que tiende a generalizar las ideas, no es propio de las mujeres; sus estudios se deben referir a la práctica, y les toca a ellas aplicar los principios hallados por el hombre y *hacer las observaciones* que le conducen a sentar principios” (Rousseau, 1762, p. 282). Las cursivas son mías.

pregnancia y desarrollo en nuestro imaginario. Acaso los tengan todavía. Entre ellas, la medianía como aspiración y destino:

En todo debéis desear la medianía, lo mismo que con la belleza. Es preferible una figura que agrade y conquiste el espíritu e inspire más benevolencia, pues no asusta al marido y sus virtudes redundan en provecho común. [...] Su educación no es brillante ni descuidada, tiene un gusto sano sin cultivo, talento sin arte y juicio sin conocimientos. Su entendimiento ignora, pero es apto para aprender; es una tierra bien abonada que sólo espera la semilla para fructificar. [...] No será profesora de su marido, sino su discípula, y lejos de quererlo atar a sus gustos, se acostumbrará a los de él. Este la preferirá a que estuviese instruida, porque así tendrá la satisfacción de enseñárselo todo⁵. (p. 300)

El imperativo de la medianía en todos los aspectos de la vida de las mujeres de la época —incluso en lo relativo a la belleza física— nos permite reponer una serie de atributos que le serán —en más— propios: “ni brillante ni descuidada” (p. 300). Suspendida en un punto medio de forma tal que sea incapaz de deslucir al esposo y lo suficientemente capaz como para educar a los hijos. En este sistema de valores, sobresalir no es característico de la mujer; más le vale agradar y ser benevolente para no asustar al hombre quien, desde luego, es figurado como superior suyo⁶, en la re-

5. Las cursivas son mías.

6. En la actualidad, definido como *mansplaining* se trata de un fenómeno de larga data por el cual los hombres se atribuyen históricamente el derecho de explicar y aleccionar a las mujeres sobre temáticas en las que —incluso— ellas descuellan. El concepto se inspira en un libro de la escritora Rebecca Solnit titulado *Men Explain Things to Me*. En el 2009, el vocablo llega al *Urban Dictionary* y en el 2010 es seleccionado para la lista de palabras del año de *The New York Times*. La introducción de este vocablo a nuestro sistema representacional posibilita

lación mentor-discípula. En otro pasaje del texto puede leerse: [Sofía o la mujer] “Es interesante sin deslumbrar” (p. 288).

En este punto me interesa destacar otra metáfora⁷ presente en la cita: [Sofía o la mujer] “es una tierra bien abonada que sólo espera la semilla para fructificar” (p. 300). La acción de esperar deviene propia de la mujer. El adverbio de modo “solo” potencia su sentido. Entonces, la única ocupación de la tierra (metáfora de mujer) es esperar por la semilla (metonimia de hombre) para dar fruto (metáfora de los hijos). La mujer es figurada como sujeto paciente (no agente) en términos gramaticales (“bien abonada”) y, en términos sociales, como sujeto pasivo. De ella se espera que espere.

Si trasladamos al plano del decir algunas de estas “virtudes”: quietud, espera, paciencia, benevolencia, podemos trazar un paralelismo interesante: callar, escuchar, emplear fórmulas de cortesía, eufemismos y atenuantes en el momento de tomar la palabra. Desde luego, estas acciones esperables en las mujeres pueden adquirir matices y leerse en clave de “tretas del débil”, categoría que Josefina Ludmer propone al estudiar la enunciación de Sor Juana Inés de la Cruz en su *Respuesta a Sor Filotea*. A resumidas cuentas, las estratagemas son: decir que no se sabe, no saber decir, no decir que se sabe, saber sobre el no decir.

En otro fragmento del texto de Rousseau leemos: [Sofía o la mujer] “Siempre sabe cómo agradar a los que la rodean, sin caer en un lenguaje artificioso” (p. 288). Así pues, cuando la mujer enuncia por fuera de esta preceptiva resulta “desagradable”, ya sea que eleve el tono de su voz (gritar es siempre sinónimo de locura⁸), que

desnaturalizar una práctica reproducida a través de los siglos y desarticularla.

7. Más adelante, tomaré algunas apreciaciones de George Lakoff y Mark Johnson para referirme a sus usos.

8. En *El orden del discurso*, Michel Foucault discierne al loco como el sujeto “cuyo discurso no puede circular como el de los otros: llega a suceder que *su palabra es considerada nula y sin valor*, que no contiene ni verdad ni importancia, que no puede testimoniar ante la justicia, no puede autentificar una partida o un contrato, o ni siquiera, en el sacrificio de la misa, permite la transubstanciación y hacer

utilice términos soeces o que aborde tópicos inapropiados para su femenina condición. Cabe un intento de dilucidación acerca de a qué se refiere cuando dice “lenguaje artificioso”. Entre las definiciones de artificio que propone la RAE encontramos: “predominio de la elaboración artística sobre la naturalidad” (Real Academia Española, s.f., definición 2). Podría, entonces, considerarse que el uso del lenguaje literario no constituye, por ejemplo, una agencia para las mujeres. Otra definición expresa: “disimulo, cautela, doblez” (Real Academia Española, s.f., definición 4). Por cierto, el lenguaje está lleno de dobleces: no hay transparencia, hay espesura. Como afirman Lakoff y Johnson: “Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica” (p. 39). Pedirles, pues, a las mujeres que no “caigan” en un lenguaje artificioso es, de alguna manera, llamarlas al silencio.

Sin dudas, el tratado completo ameritaría el desarrollo de un análisis exhaustivo y pormenorizado, en virtud de las representaciones que ofrece a propósito de hombres y mujeres, y sus respectivas agencias. A los fines de este trabajo, he tomado solo aquellas consideraciones que abonan mi hipótesis.

Ellas observan, escuchan y escriben

me había vuelto un ser extraño, un monstruo, con muchas alas, volaba, planeaba, mirando siempre hacia allá, hacia el lugar donde habían nacido las azucenas.

Marosa di Giorgio: *Está en llamas el jardín natal.*

del pan un cuerpo” (2005, p. 16). Las cursivas son mías.

Las mujeres en el jardín, o a campo traviesa, lejos de apaciguar sus furores, se inquietan. Es decir, se llenan de inquietudes. Su capacidad de observación se agudiza a tal punto que el reino vegetal, pretendidamente monótono en la evaluación masculina dominante, se convierte en un espacio plurisémico, pleno de matices, rugosidades y detalles. Lejos de disciplinarlas, este universo ejerce en ellas un fuerte influjo. Tal como atestiguan los versos de Marosa di Giorgio que abren este apartado, el mutuo contacto desata una transformación radical: parirse monstruo allí, donde nacen las azucenas, resulta tan irónico como celebratorio.

Pequeño muestrario poético

1098

Las hojas, como las mujeres, intercambian
astutas confidencias;
unos cuantos saludos, y unas cuantas
portentosas conclusiones.

En ambos casos las partes
disfrutan del secreto
compacto e inviolable,
a la visibilidad.

Emily Dickinson

En este poema de Dickinson la metáfora no llega a concretarse al estar presentes los dos términos de la comparación (hojas / mujeres). Sin embargo, resulta interesante señalar el término “intercambio” que nos permite avanzar en dos posibles direcciones: en la primera, las partes (hojas y mujeres) son intercambiables

entre sí (lo que daría lugar a la metáfora); en la segunda, las partes comparten “astutas confidencias”, “saludos” (en el original: “guíños”, *Somewhat of nods*), “portentosas conclusiones” y “disfrutan el secreto”. Como se ve, se construye una alianza entre plantas y mujeres, cuyo secreto “compacto e inviolable” jamás se revela. Asimismo, en el poema ingresan atribuciones por fuera de lo previsto para las mujeres tales como la astucia y el portento. La microescena resulta gozosa. Pese a su brevedad, estos versos consiguen instalar —de manera muy sutil— una rebelión.

Diente de león

El silencio es una voz que escucho
desde adentro.

[...]

Es el silencio de la hoja
cuando crece.

[...]

Las palabras me crecen como yuyos
al borde de la ruta.

Luciana Mellado

En estos versos de Mellado se establece una analogía sugerente entre “palabras” y “yuyos”. Ambos crecen en silencio, esto es, de manera apenas perceptible. En este contexto es sumamente significativa la elección del vocablo “yuyo” que, aunque parece ajeno al discurso poético, en su polisemia es un condensador de múltiples sentidos: en el uso frecuente puede designar a cualquier hierba silvestre; puede referir a cualquier hierba dañina y puede aludir, también, a cualquier hierba medicinal. De acuerdo a los usos, si las palabras son yuyos que crecen en silencio, pueden hacerlo de diversas maneras: en forma natural e indómita (silvestre), con poder corrosivo (dañino) y con la capacidad para reparar un daño

o conjurar un maleficio (medicinal). Respecto a este último aspecto, es sugestiva la figuración herética de la mujer como bruja, chamana o hechicera, desde luego, desajustada de la norma⁹.

Asimismo, llaman la atención las marcas espaciales “desde adentro” y “al borde de la ruta”. Interioridad y marginalidad (como atributos femeninos) —en contraposición a exterioridad y centralidad (como atributos masculinos)— se transforman en espacios fecundos para el crecimiento. Prosperan las palabras, las hierbas y las mujeres.

un sol de naranjas agrias

se alza
sobre la tierra mojada
del jardín.
Hay alguna verdad
en el pasto
en el agua
que me ayuda a sostener
el silencio de las tardes.
Alguna cosa
a mitad de camino
entre los muertos
y la felicidad.

Denise León

9. Recuerda a los versos de Inés Aráoz en *La ecuación y la gracia* (1971) que dicen: “Soy el bicho lustroso de las cuevas que puedo llamar poemas, pero mientras voy rodeando las espiras del yuchán o pisando las colitas verdes de una tusca, me acuerdo y protesto” (p.44).

En este poema de León se superponen dos sistemas de jerarquías: el primero, dado por el orden arriba-abajo¹⁰, sustentado en un modo de organización verticalista del mundo; el segundo, dado por el orden simultáneo, basado en un modo de organización horizontalista del mundo. En el primero advertimos una serie de metáforas que remite a la dominación masculina: “un sol de naranjas agrias se alza sobre la tierra mojada del jardín”. El sol construye referencia con el universo masculino¹¹ que no depende de nadie para elevarse por encima de la tierra que, a su vez, depende de alguien para que la moje. Arriba el sol autosuficiente, abajo la tierra sumisa¹². Es interesante la presencia de un único adjetivo, cargado de juicio de valor, para sentar posición frente a esta manera de comprender el mundo: la acritud de las naranjas. En el segundo, en cambio, encontramos “alguna cosa a mitad de camino”. No hay arriba ni abajo cuando se está en el medio. No hay masculino ni femenino ante la inminencia de la cosa. Tampoco hay “deseo de medianía”, al decir de Rousseau. Ese borramiento de las jerarquías contribuye a desarticular matrices que regulan nuestra percepción. Afirman Lakoff y Johnson: “muchos de los cambios culturales nacen de la introducción de conceptos metafóricos nuevos y la pérdida de otros viejos” (p. 187). El lenguaje poético es capaz de proporcionar nuevos significados al imaginario social a través del uso metafórico.

En este poema reaparece la idea de cooperación que advertíamos en el de Emily Dickinson. *Hay alguna verdad / en el pasto / en el agua / que me ayuda a sostener / el silencio.* “El pasto” y “el agua” se convierten en aliados para “sostener” aquello que agobia: “el silencio”. Asimismo, el uso del indefinido “alguna” resulta bastante

10. Leemos en Lakoff y Johnson: “El orden de las palabras arriba y abajo es así más coherente con nuestro sistema conceptual que el orden abajo y arriba” (1986, p.175).

11. Es bastante generalizado el uso del sol como metáfora masculina y el de la luna, como femenina.

12. Ya hemos señalado la relación de contigüidad entre tierra y mujeres.

acorde con la ruptura del orden jerárquico que postula este poema en el que no hay lugar para verdades absolutas.

broza mi palabra

Luciana García Barraza

Este último ejemplo es un extracto de un poema en prosa de García Barraza. Me interesa por la concentración de sentidos que ofrece al tratarse de un sintagma de tan solo tres palabras. Puede realizarse el siguiente desdoblamiento: 1) la palabra es mía y 2) la palabra es broza. La operación que proponen los términos es muy compleja. Por un lado, la voz lírica reclama para sí el lugar de autora y la propiedad del lenguaje, su rúbrica es el pronombre posesivo “mí”. Por otro lado, al equiparar la “palabra” con la “broza” se accede a una conceptualización fecunda del lenguaje como un sistema interactivo de generación continua. “Broza” refiere al conjunto de materiales vegetales muertos, conocido también como “mantillo”. En la broza se suceden la vida y la muerte y es por ella que los ciclos no se detienen. En el mismo poema leemos: “las cosas mueren para salvarse”. Quizás “cosas” (que entabla un vínculo de aproximación fonética con “broza”) aluda a “palabras” y, al hacerlas intercambiables (a las palabras y a las cosas), podemos concluir que postular su muerte es condición necesaria para su subsistencia¹³.

13. En *La palabra amenazada*, Ivonne Bordelois afirma que la poesía intenta crear un lenguaje dentro del lenguaje.

A modo de conclusión

*Mientras tuve mi oportunidad
todo esto vi:
la nervadura de la hoja del arce,
la diminuta ola del mercurio,
la valva pulida
hasta quedar de una blancura
transparente,
la pesada travesía
de la gota de agua;
y cuando cerré los ojos
ahí estaban, conmigo.*

Sonia Scarabelli

La memoria del árbol

Las mujeres obtienen el permiso e ingresan al universo de la botánica para redundar en múltiples beneficios. La posibilidad de entablar contacto con diversas especies vegetales interpela en forma poderosa la propia existencia y deviene en experiencia insituyente. Se trata de tener la oportunidad, al decir de Scarabelli, para entramar una alianza provechosa e imprevista entre mujeres, plantas y lenguaje poético.

Un poema de Luciana Mellado asevera: “La percepción es participación” (p. 79). Así, en la observación y escucha del reino vegetal, aparentemente monocorde, germina la escritura y se fundan otras lógicas de comprensión del mundo, que pugnan por el des-anquilosamiento de las representaciones sesgadas que han prevalecido en el imaginario. El lenguaje poético, en ese sentido, es capaz de aportar nuevos significados y, a través de la proliferación metafórica, contribuir significativa y estéticamente a la transformación del estado, nunca irremediable, de las cosas.

Referencias

- Bordelois, I. (2003). *La palabra amenazada*. Libros del zorzal.
- Dickinson, E. (2020). *Herbario y antología botánica*. Ya lo dijo Casimiro Parker.
- García Barraza, L. (2018). *Broza*. La Cimarrona.
- Genovese, A. (2023). *Abrir el mundo desde el ojo del poema*. FCE.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Ediciones Cátedra.
- León, D. (2019). *Mesa de pájaros*. Bajo la luna.
- Ludmer, J. (1984). Las tretas del débil. En *La sartén por el mango*. Ediciones El Huracán.
- Martínez Pulido, C. (2014). Cuando la botánica se decía femenina. *Mujeres con ciencia*. <https://mujeresconciencia.com/2014/10/13/cuando-la-botanica-se-decia-femenina/>
- Mellado, L. (2021). *El coloquio de las plantas*. La Ballesta Magnífica.
- Real Academia Española. (s.f.). Artificio. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 9 de marzo de 2024, de <https://dle.rae.es/artificio>
- Rousseau, J.J. (1762). *Emilio o de la educación*. Versión digital. https://www.academia.edu/33806717/Jean_Jacques_Rousseau_Emilio_o_De_la_educaci%C3%B3n

Sobre la autora

Licenciada y Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Tucumán. Se desempeña como docente e investigadora en la carrera de Letras, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, en el área de Literatura Argentina. Es miembro de la Red Interuni-

versitaria de Estudios de Literaturas de la Argentina (RELA) y del Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL). Dirige el Instituto Interdisciplinario de Literaturas Argentina y Comparadas (IILAC). Codirige el proyecto de investigación: “Tendencias actuales en el campo literario y cultural de Noroeste Argentino: zonas de contacto y espacios de fuga” (PIUNT H729), de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Integra el proyecto de investigación: “Poéticas fronterizas de la monstruosidad en las literaturas de la Argentina reciente” (Código C/0231), de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. Ha publicado el libro *Novelas argentinas 1990-2010: espacios de convergencias y tensiones*, y diversos artículos y reseñas en revistas científicas y medios culturales.

Capítulo 21

TRANSGRESIONES Y DISPUTAS

APORTES PARA UNA LECTURA DEL
PERSONAJE DE JUANA AZURDUY EN
CLAVE FEMINISTA

Carla Indri

*El abuelo tiene tres pares
de anteojos.
Unos son de mirar.
Para saber si el mundo
está en el mundo,
y el sol en su lugar.
Los otros, los chiquitos,
son anteojos de ver.
Porque todas las cosas importantes
sucedan
del lado del revés.
Y los otros anteojos del abuelo
¿para qué servirán?*

Liliana Bodoc
Formas de ver

Investigar es elegir qué mirar y cómo hacerlo, elegir una forma de ver ese objeto de estudio que nos resulta fascinante, ese objeto infinito. Estas decisiones que tomamos en el proceso de investigación revelan a su vez posiciones y posibilidades. Gerbaudo (2011) compara la teoría literaria con una lupa. Este objeto, como los anteojos en el texto de Bodoc, es una prótesis que multiplica las posibilidades de nuestro ojo, que potencia la visión. Para Gerbaudo, lo que funciona como lupa es la teoría: las categorías y conceptos que complejizan nuestras preguntas y conjeturas.

Me encontré con las teorías feministas al iniciar una investigación que se pregunta por la construcción heroica de los personajes femeninos en una serie de textos ficcionales deliberadamente producidos para las infancias, cuya intención es visibilizar representaciones que confrontan los mitos arraigados en torno a los roles de la mujer dentro de la historia nacional del siglo XIX. Mis inquietudes e interrogantes incluían también las formas en las cuales iba a llevar adelante esa indagación: ¿Cómo acercarme a esas narrativas? ¿Desde qué lugar leer los textos? ¿Qué implicaba la aparición de personajes como Juana Azurduy y Machaca Güemes en libros infantiles? ¿La literatura para las infancias estaba armando un nuevo archivo sobre el pasado revolucionario?

Los estudios sobre memorias (Jelin, 2002; Nofal, 2006) brindan un marco para pensar e interpretar las luchas por los sentidos del pasado. La visibilización de Juana Azurduy como protagonista en textos infantiles da cuenta de las relaciones de poder y las disputas alrededor de las memorias. Elizabeth Jelin (2021) afirma respecto a las memorias que es importante tener presente qué se recuerda y qué se olvida al igual que el cómo y el cuándo se lo realiza. En relación a esto último, agrega: “el pasado que se rememora y se olvida es activado en un presente y en función de expectativas futuras” (p. 420). Pienso, entonces, el contexto en el cual se hace audible este nuevo relato: los movimientos feministas, las marchas del *Ni una menos* desde 2015 y los festejos del Bicentenario de la Independencia parecen tener sus efectos en

el campo editorial y literario argentino. Es en este marco donde pareciera existir una activación de ciertas memorias en torno a los personajes femeninos de nuestra historia. Un caso reconocido es el de la colección “Antiprincesas” de la editorial Chirimbote que difunde, entre otras, las vidas de Juana Azurduy, María Remedios del Valle y otras guerreras de la independencia como Manuela Saénz y Micaela Bastidas.

Alejandra Ciriza (2015) plantea la importancia de construir genealogías feministas desde el Sur para pensar los vínculos entre el pasado y el presente. Asimismo, estas genealogías funcionan como raíces que habilitan cierto horizonte de comprensión contribuyendo en nuestras intervenciones teóricas y políticas. Este trabajo de construcción y búsqueda, dice la investigadora, “pone en cuestión la neutralidad corporal y la ubicuidad atribuidas al saber” (p. 85). De este modo, se debate la concepción del saber como producto despojado de marcas de producción. Las dificultades y tensiones ante las que nos encontramos quienes deseamos investigar en torno a las mujeres del sur, como las nombra Ciriza, son variadas. Por un lado, la colonialidad del saber y, por otro, las tentativas de neutralización del conocimiento y su carácter androcéntrico validado como lo científico. Existen cada vez más voces que piensan la filosofía desde lo latinoamericano, interrogando el lugar de las mujeres en un pensamiento producido desde estas coordenadas geográficas. Alejandra Ciriza, Mariana Alvarado y Natalia Fischetti son algunas de las investigadoras que proponen la configuración de un territorio epistémico que se pregunte por la sujeto que conoce. Sus trabajos ponen en tensión la producción y la reproducción de los saberes instituidos e instituyentes.

El cruce entre los estudios de memorias y los de género conforman los anteojos que me permiten ver mi objeto: atender a la historia de subordinaciones y conquistas, escuchar los murmullos de las memorias subterráneas e indagar en las vidas de nuestras ancestras que transgredieron los límites impuestos. Sin embargo, dado que el conocimiento es patriarcal y colonial, se requiere de

un trabajo de autorreflexión permanente. Diana Maffía (2007) se pregunta si las mujeres debemos moldear nuestros valores y métodos para acomodarnos a la ciencia o si desde esta se debe dar una disposición al cambio para el ingreso de las mujeres. Tal como plantea Maffía, al no existir una posición pura e incondicionada del sujeto que conoce se vuelve necesario “no sólo reconcebir las relaciones de los individuos con el mundo que buscan conocer, sino articular apropiadas estructuras y relaciones sociales para los contextos de investigación dentro de los cuales se persigue el conocimiento” (p.12).

Lejos de dar una respuesta a estas dificultades, me propongo dejar un registro de las mismas para iniciar una reflexión en torno a cómo dar cuenta de las huellas de aquellas mujeres dispersas en nuestra historia y de las mujeres contemporáneas que se plantean estos temas de estudio. Que este espacio contribuya a la creación de, como explican Fischetti y Alvarado (2015), “comunidades de descubrimiento capaces de gestares situados, de saberes comunitarios, de conocimientos en contexto” (p. 178).

Juana, una capitana madre

En el 2016, en el marco de los festejos del Bicentenario de la Independencia Nacional, la editorial Loqueleo publicó la obra de teatro *Juana, la intrépida capitana* de Adela Basch. La tapa del libro muestra una ilustración provocadora, una mujer embarazada a caballo con un sable en la mano. Elissambura, la ilustradora de la tapa, le otorga movimiento a la figura mostrando una Juana en batalla. ¿Vimos una imagen como esta en otro lugar? ¿Cuántas historias de mujeres embarazadas en las luchas por la Independencia conocemos?

Mi interés por la representación literaria de Juana Azurduy en tanto mujer, madre y capitana me llevó a pensar el texto de Basch

como un cuento de guerra (Nofal, 2022) que repone una imagen relegada anteriormente en el discurso histórico oficial, cuya reciente visibilización instala nuevas preguntas en torno a lo femenino, aunque también busca domesticarlo (Indri, 2023).

En esta oportunidad quiero detenerme en otro aspecto de la representación de Azurduy. A lo largo de la obra de teatro se la identifica con la Pachamama. El personaje retratado como “Pobladores” repite, con algunas variaciones, “¡Sos nuestra Pachamama! Por eso todo el pueblo te ama” (Basch, 2018, p. 75). Me pregunto si esta filiación de Azurduy no es un pliegue más para pensar la maternidad. ¿Qué efectos tiene esta identificación? ¿Es una imagen que pone en tensión la división entre lo público y lo privado? ¿La Pachamama puede representar una maternidad compartida? ¿Se trata de cuidados comunitarios?

Se puede entender la importancia de la metáfora en la vida cotidiana a partir de los aportes de Lakoff y Johnson (2004). Desde esta postura, la metáfora no es un recurso exclusivo de la imaginación poética, sino que contempla al lenguaje, al pensamiento y a la acción siendo clave en el sistema conceptual humano. En este sentido, identificar a Juana Azurduy como la Pachamama nos remite a una serie de conexiones: mujer-naturaleza, mujer madre-madre tierra, fertilidad y protección. La tierra es entendida como una madre que nutre y proporciona todo lo necesario para la humanidad con el objetivo de satisfacer sus necesidades. En el caso de Azurduy, el personaje aparece anclado en esa concepción de madre: “Juana es como la Pachamama! Nos protege y nos cuida. Y cuando tenemos dificultades, nunca nos olvida” (Basch, 2018, p. 91).

Distintos personajes de la obra, incluso ella misma, vinculan a la mujer guerrera con la protección de las nuevas generaciones. Por lo tanto, nos preguntamos si existe la posibilidad de pensar esta figura por fuera de la maternidad y las lógicas del cuidado. ¿Qué metáforas muestran la diferencia entre mujer y madre?

En otra escena de la obra, después de la muerte de su esposo Manuel Padilla, un grupo de niñas y niños le dicen lo siguiente: “Juana, sabemos que mataron a tu esposo y lo ocurrido es más que espantoso [...] Pero te pedimos que no te des por vencida, y que defiendas nuestra dignidad y nuestras vidas” (p. 89). La intervención política del personaje de Juana está atravesada por la sostenibilidad de las vidas de los más chicos y su lucha es entendida como una provisión de cuidados. El pedido que se le realiza puede ser entendido incluso como un sacrificio, el dejar de lado su dolor personal en pos de un bienestar colectivo.

Si bien la presencia de la metáfora de la Pachamama en el texto *Juana, la intrépida capitana* puede generar ruido en torno a la transgresión de los roles atribuidos históricamente a la mujer y al hombre, también resulta una ocasión para revisar la distinción entre lo privado y lo público. Jelin (2010) plantea que el movimiento de mujeres fue el encargado de cuestionar la naturalidad e inmutabilidad con la que fue planteada la división entre el espacio privado y doméstico de las mujeres y la esfera pública y política de los hombres. Es decir, se revela el carácter histórico y construido de dicha distinción, provocando que lo privado y lo público se encuentren en revisión y cambio constante. Asimismo, se manifiesta que esa dicotomía fue funcional a un discurso de la dominación que legitimó la opresión de las mujeres en el mundo privado. La maternidad estuvo históricamente limitada a la esfera de lo doméstico familiar. En las últimas décadas se visibilizaron nuevos relatos sobre lo materno en consonancia con la lucha por los derechos reproductivos de las mujeres y la desidealización de la maternidad, entre otras cuestiones. Es a partir de estos nuevos marcos de sentido que leo y reflexiono en torno a la construcción de madre que se realiza en el libro elegido.

Los aportes de Teresita de Barbieri (1991) también nos permiten repensar lo público y lo privado a través de la revisión de las limitaciones que supone esa representación dicotómica. La distinción entre un espacio público ligado a la acción colectiva, al

poder y al trabajo remunerado, y un mundo privado acotado a lo doméstico, las relaciones familiares y la vida cotidiana tuvo un carácter ordenador para el análisis en los estudios sobre mujeres, pero, dado el avance de la investigación y de los movimientos feministas, actualmente obstaculiza el estudio de los fenómenos sociales. En esta dirección, la Pachamama se puede volver un símbolo del cuestionamiento a la dicotomía mundo público/esfera privada dado que postula la centralidad de los cuidados en la organización social más allá del ámbito familiar. La lucha de Juana habilita otras formas de crianza ya que su accionar político contribuye a la emergencia de vidas no signadas por el sometimiento español.

La potencialidad de la Pachamama radica en la dimensión colectiva de la maternidad. Juana en tanto Madre Tierra siembra ideas de libertad y gesta una revolución con el objetivo de construir un orden social más justo. La participación en un proyecto emancipador puede ser entendida como provisión de cuidados y de un nuevo horizonte de vida, de un futuro más igualitario. La lucha de la protagonista es un legado para toda una comunidad. La mención de la Pachamama da lugar a las culturas precoloniales y sus rituales, exponiendo las diferencias coexistentes en una misma región. Azurduy se construye como una figura capaz de reunir múltiples identidades y demandas que se vinculan por su ideal de libertad.

Si la metáfora, en tanto mecanismo básico para entender nuestras experiencias, puede crear nuevos significados y, en consecuencia, contribuir a una nueva realidad (Lakoff y Johnson, 2004), se podría pensar si existe la posibilidad de rearmar el concepto de maternidad volviéndolo plural y comunitario a partir de la figura de la Pachamama. Las citas incluidas en este análisis otorgan un carácter visible a los cuidados y ubican dicha problemática por fuera de lo doméstico. Pensar y luchar por otra organización político-social es comprometerse con el bienestar de las infancias.

Hasta aquí intenté exponer las contradicciones y complejidades que supone la representación literaria de personajes heroicos como Azurduy. Incluyo tanto las transgresiones como las domesticaciones alrededor de su figura. La metáfora de la Pachamama permite difuminar los límites entre lo privado y lo público, pero, a su vez, podría ser entendida como un mandato más para las mujeres guerreras. Es decir, ¿los hombres que lucharon en la gesta emancipatoria pueden ser representados a partir de las mismas metáforas en la ficción?

Como dije anteriormente, los estudios de género y de memoria permiten iluminar distintas zonas de las producciones literarias destinadas a las infancias protagonizadas por mujeres de nuestra historia como Juana Azurduy. Es desde este posicionamiento teórico que realicé una lectura posible e incluyó los interrogantes que me generan las concepciones y estructuras que están en juego en la ficción.

Considerar los sentidos construidos y cambiantes del pasado, así como las fisuras de todo discurso, permite un acercamiento más real al objeto, sin idealizaciones y con una mirada atenta a su totalidad. Los relatos en torno a Azurduy no escapan de las tensiones y conflictos que generan las memorias por el pasado nacional. Evitar o negar dichas tensiones supondría neutralizar el discurso y extraer el poder de la literatura en tanto interpelación a las relaciones de género que atraviesan nuestras vidas y las desigualdades que persisten en ellas.

Anteriormente teníamos acceso únicamente a relatos protagonizados por hombres que formaron parte de la gesta emancipatoria. En la actualidad cada vez hay más ficciones que presentan otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas que resultan transgresoras. Existen, por lo tanto, disputas activas por los sentidos de lo ocurrido entre estos relatos y al interior de los mismos. Es esta complejidad la que posibilita que cada lector y lectora formule sus propias preguntas y reflexione sobre los cruces

entre el pasado y el presente. La ampliación de representaciones posibles desde la ficción contribuye a la formación de una sociedad más igualitaria. La literatura argentina para las infancias reconoce el derecho de cada niño y niña a formar(se), pensar(se) y a transformar(se) a partir de la lectura y en contacto con lo simbólico.

Referencias

- Basch, A. (2018). *Juana, la intrépida capitana*. Loqueleo.
- Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el sur: encrucijadas y tensiones. *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*, 2(3), 83-104.
- de Barbieri, M. T. (1991). Los ámbitos de acción de las mujeres. *Revista Mexicana de Sociología*, 53(1), 203-224.
- Fischetti, N. y Alvarado, M. (2015). Inscripciones feministas. Notas críticas sobre la (re)producción del conocimiento. *Revista Venezolana de estudios de la mujer*, 20(45), 165-184.
- Gerbaudo, A. (2011). *La lengua y la literatura en la escuela secundaria*. Homo sapiens ediciones.
- Indri, C. M. (2023). El español no pasará, con mujeres tendrá que pelear: representaciones de Juana Azurduy en la literatura argentina para las infancias. *Orbis Tertius*, 28(38), <https://doi.org/10.24215/18517811e280>
- Jelin, E. (2002 [2021]). *Los trabajos de la memoria*. Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, E. (2010). *Pan y afectos: la transformación de las familias*. Fondo de Cultura Económica.
- Kaufman, S. (comps.). *Subjetividad y figuras de la memoria* (pp.111-129). Siglo XXI.

- Kaufman, S. (comp.). (2022). Cuentos de guerra. Vera Editorial Cartonera (Colección Almanaque), Universidad Nacional del Litoral.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2004). *Metáforas de la vida cotidiana*. Ediciones Cátedra.
- Maffía, D. (2007). Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 63-97.
- Nofal, R. (2006). Literatura para chicos y memorias: colección de lecturas. En E. Jelin & S.

Sobre la autora

Doctora en Letras (UNT) y becaria posdoctoral del CONICET. En 2023 publicó el libro *Aula de literatura e inclusión socioeducativa: un estudio en escuelas primarias de Tucumán*. Integrante del proyecto PIUNT “Memorias en conflicto” dirigido por la Dra. Rossana Nofal. Su investigación actual se titula “Representaciones de lo femenino en la literatura argentina para las infancias (2016-2021). La historia del siglo XIX en el cruce entre memoria e imaginación”. También se desempeña como docente en el nivel medio.